









# عالم الفكر

المجلد العاشر - العدد الأول - أبريل - مايو - يونيو ١٩٧٩

الإغتراب







General Organization Of the Alexandria Library (GOAL)  
مستشار التحرير: الدكتور أحمد أبو زيد  
Bibliotheca Alexandrina

# عالم الفكر

مجلة دورية تصدر كل ثلاثة أشهر عن وزارة الإعلام في الكويت ✻ إبريل - مايو - يونيو - ١٩٧٩  
الرسائل باسم : الوكيل المساعد للشئون الفنية - وزارة الإعلام - الكويت : ص . ب ١٩٣

## المحتويات

### الاغتراب

٣	..... بقلم مستشار التحرير	التمهيد
١٣	..... الدكتور فيس التوري	الاغتراب - اصطلاحا ومفهوما وواقعا
٤١	..... الدكتور حسن خنلى	الاغتراب الدينى عند فيورباخ
٦٩	..... الدكتور حبيب الشارونى	الاغتراب في الذات
٨٣	..... الدكتور فتح الله خليل	الاغتراب في الاسلام
٩٩	..... الدكتور مراد مراد وهبة	الاغتراب والوحى الكونى
١١٢	.....	لندوة حول مشكلة الاغتراب



### شخصيات وآراء

١١٧	.....	الاغتراب في المسرح المعاصر من خلال مسرح برولوف برشت
-----	-------	---



### مطالعات

١٧٥	..... الدكتور أحمد أبو زيد	اصوات من الماضي
١٩٩	..... الدكتور يوسف عل الدين	جول فيرن والأدب العلمى



### من الشرق والغرب

٢٢٣	..... ترجمة الدكتور جوزيف تسيم	نقاط التقاطق والصراع بين أوروبا المصور الوسطى والشرق
-----	--------------------------------	---



### صدر حديثا

٢٤٩	.....	المن الإسلامى . لغته ومعناه
٢٦١	.....	علم الاجتماع - الطلاب والمجتمع
٢٧٣	.....	استقبل الكتابة

الرسائل التى تنشرها المجلة تعبر عن آراء اصحابها وحدهم



## الاغتراب

### تقديم

اُفِلحت مشكلة الاغتراب ، باعتبارها حالة مميزة للإنسان في المجتمع الحديث - في أن تفرض نفسها على كثير من مجالات النشاط الثقافي في الوقت الحالي ، وإن تظهر كموضوع أساسي في كثير من الكتابات الأدبية والأعمال الفنية والبحوث الاجتماعية والأنثروبولوجية والدراسات الفلسفية ، وأصبح المنطوق على نفسه يظهر في هذه الأعمال مقتربا من الناس ، بل ومن نفسه ومشاعره وعواطفه ، يعاني عذاب الوحدة والعجز عن الاتصال بالآخرين ، وعدم القدرة على التعامل مع غيره . وقد كتبت حول هذا الموضوع روايات عديدة عميقة لعل من أشهرها رواية الأديب الفرنسي البير كامى Albert Camus « الغريب L'Étranger » التي يعالج فيها مشكلة الشاب الفرنسي الجزائري ميرسو Meursault الذي يعمل في إحدى الوظائف الكتابية ويعيش كغيره من أبناء طبقته في شقته التي يطهو فيها طعامه بنفسه ويلتقي فيها بفتاته في نهاية الأسبوع ويرتاد كغيره دور السينما ، ولكنه مع ذلك يجد صعوبة في فهم المجتمع الذي

يعيش فيه ، اذ كان يقتقر الى كثير من الصفات التي يجب ان يتمتع بها اى شخص عادى لى يتقبله المجتمع ويتعامل معه . كانت تنقصه القدرة على مسايرة الآخرين اى على (التفاهق الاجتماعي) وعلى التنازل عن مشاعره وآرائه الصادقة الامينة، وكان يبدى رايه الصريح الموضوعى ( البارد ) في مشكلات الحياة والموت والجنس ، فتصدر عنه كما لو كانت صادرة عن غيره وينظر اليها من « خارج » ، وبذلك كان يعاني من الاغتراب من المجتمع الذى يعيش فيه ، ومن الناس الذين يتصل بهم في حياته اليومية . وهذه الحالة ذاتها ترددت بصور مختلفة في افهام الكثيرين من مشاهير الكتاب من امثال بيكيت Beckott وأونسكو Ionesco وجينيه Genet بطريقة اصبح الاغتراب يبدو معها كما لو كان نوعا من الوباء الاجتماعى الذى يهدد المجتمع الحديث . وهذا الوضع نفسه نجد له مثيلا في كثير من كتابات السوسيولوجيين والانثروبولوجيين الذين يركزون بحولهم ودراساتهم على ما يطلق عليه ريسمان Riesman اسم *The Lonely Crowd* اى على تلك التجمعات او الحشود الصغيرة « الذرية » من سكان المدن الذين ينطوون على انفسهم ، ويعانون من الشعور بالفالة تحت وطأة النظم الاجتماعية السائدة في المجتمع الحديث ، والتي لا يملكون حيالها الا الخضوع رغم انهم لم يشتركوا في صباغتها ، ورغم انهم لا يكادون يفهمون معناها او فائدتها على ما يقول جورج نوافك George Novack .

والواقع ان مصطلح « الاغتراب » يعتبر الان من اكثر المصطلحات تداولاً في الكتابات التى تعالج مشكلات المجتمع الحديث ، وبخاصة المجتمع الصناعى المتقدم ، وبالذات في الدول الرأسمالية . وقد ظهرت في السنوات الاخيرة مؤلفات كثيرة في اللغات الاجنبية تتناول مفهوم الاغتراب وتطوره واساليب معالجته في مجالات الفلسفة وفلسفة السياسة والعلوم الاجتماعية والانسانية ، وان لم يظهر في اللغة العربية حتى الان سوى عدد قليل جدا من الكتب والمقالات على الرغم من ان « الاغتراب » يعتبر في نظر الكثير من المفكرين والكتاب من اهم السمات المميزة للعصر ، واحدى النقاط الجوهرية التى يدور حولها الصراع بين الاتجاهين الماركسى والرأسمالى .

والغريب هو انه على الرغم من كثرة ما كتب حول الموضوع ، او ربما بسبب كثرة ما كتب وبسبب تضارب الآراء والاتجاهات ، فان مفهوم الاغتراب لا يزال يعاني من كثير من الغموض ، وربما كان ذلك امرا طبيعيا ، اذ من الصعب تعريف المفاهيم الاساسية تعريفا دقيقا ، ومن هنا تضاربت الاقوال والآراء . ولكن على الرغم من هذا التباين والاختلاف في الراى واسلوب المعالجة فان كل المحاولات التى بذلت حتى الان تدور حول امور معينة بالذات تشير كلها الى دخول عناصر معينة في مفهوم الاغتراب ، مثل الانسلاخ عن المجتمع والعزلة او الانزعال ، والعجز عن التلاؤم ، والاخفاق في التكيف مع الاوضاع السائدة في المجتمع ، واللامبالاة ، وعدم الشعور بالانتماء ، بل وايضا انعدام الشعور بمعنى الحياة .

ولقد ارتبط الاغتراب - المصطلح والمفهوم - في اذهان الكثيرين بكتابات هيجل وماركس ،  
والتي ذلك على الفكرة كثيرا من الظلال ، ووجه الكثير من الدراسات حول الموضوع وجهات معينة  
بالذات ، كما ادى الى ان يتمتع البعض تماما من الاقتراب من الموضوع او دراسته خشية ان تمتد  
هذه الظلال اليهم . وعلى الرغم من ان كتابات هيجل وماركس - وكتابات الاخير بالذات وبوجه  
خاص - كانت هي العامل الاساسي في توجيه النظر الى « حالة » الاغتراب وزيادة الاهتمام  
بدراسته ، فان المفهوم ذاته اقدم منهما بكثير ، كما ان ( حالة ) الاغتراب اكثر اتساعا وانتشارا  
من ان تعتبر قاصرة على المجتمع الصناعى الحديث ، بحيث يمكن اعتبار الاغتراب(ظاهرة)  
انسانية توجد في مختلف انماط الحياة الاجتماعية وفي كل الثقافات وان كانت قد زادت حدة ، او  
على الاقل ازداد الانتباه اليها في المجتمع الصناعى الحديث نتيجة للظروف الاجتماعية والاقتصادية  
والسياسية ، التي لا بست التحول الصناعى في القرن التاسع عشر ، والتغيرات الجذرية  
المعمقة التي نجمت من ذلك التحول .

هناك ما يشير الى وجود المفهوم في الفكر اليونانى القديم ، وكثير من مؤرخى الفلسفة  
يردون الفكرة الى كتابات افلاطون ونظريته عن الفيض، ويتبعون ظهورها وتطورها في الافلاطونية  
الحديثة وانتقالها الى اللاهوت المسيحي ومعالجتها في كتابات العديد من الفلاسفة الاجتماعيين في  
اوربوا وبخاصة في القرن الثامن عشر والتاسع عشر . وسوف يجد القارئ في هذا العدد  
اشارات الى هذا كله في اكثر من دراسة ، كما سيجد دراسة مستقلة عن الاغتراب في الاسلام،  
فضلا من بض الاشارات المستفيضة الى الاغتراب في المجتمعات النامية او التقليدية او غير الصناعية  
جاءت على لسان الاساتذة الذين اشتركوا في «الحوار» او «الندوة» التي عقدت في الاسكندرية  
لمناقشة المشكلة . وكل هذه الاشارات من شأنها تعزيز القول بان الاغتراب ليس مجرد حالة مرتبطة  
بمجتمع معين او تنظيم اجتماعى اقتصادى بالذات وانما هي ( ظاهرة ) يمكن ان ترصددها وتدرسها  
في كل انماط الحياة الاجتماعية وان كانت تظهر بغير شك نتيجة لتوافر شروط وظروف معينة ،  
كما ان ( شدة ) هذه الظاهرة ومدى شيوعها تختلف باختلاف هذه الثقافات والازماع -  
الاجتماعية .

والواضح على اية حال هو ان الفكرة لها اصول ميتافيزيقية قديمة ، الا ان هذه اصول  
لم تلبث ان توارت وتراجعت بمرور الزمن ، على ما يقول جورج ليشتهام George Lichtheim  
نتيجة للتغيرات التي طرأت على التفكير الاوربوي في القرن التاسع عشر واتجاهه نحو (العلمانية)  
وتخلصه من المؤثرات الفيبية والدينية والميتافيزيقية ، وسيطرة الاتجاه التجريبي الواقعي  
عليه ، الى ان تعرض لها هيجل وماركس وارتبطت بكتائهما ارتباطا وثيقا ، فلقد تعرض  
هيجل في كتاباته اللاهوتية المبكرة والتي لم تنشر على اية حال الا في اوائل القرن العشرين -  
لنقد المسيحية التاريخية ، واسترشد فويرباخ بهذا النقد في معالجته للاغتراب الدينى ، وان كان

ما ذكره عن أن الدين يؤلف افتراء الإنسان عن وجوده الحقيقي هو فكرة ( فوير باخية ) أصيلة وخالصة حسب ما يقول ليشتهايم ، كما أن محاولته التي أشاد إليها الدكتور حسن حنفي في دراسته في هذا المدد لتحويل الشيولوجيا (اللاهوت ) إلى انثربولوجيا ساعدت بدورها ماركس في تأملاته الخاصة حول الموضوع . وعلى ذلك فإنه يمكن القول أن ثمة علاقة أو رابطة ما تمتد بين كتاب هيجل عن « فينيولوجيا العقل » الذي ظهر عام ١٨٠٧ وتحليله الشهير للروح المفترية ، وبين النظرة بعد الدينية - أن صبح هذا التعبير - التي جاءت بعد ذلك ، نظرا لأن هيجل كان قد توقع في ذلك الكتاب تحول مفهوم الافتراء من المضمون الميتافيزيقي الاصيل إلى المضمون الواقعي المحسوس ، وهي توقعات تحققت بالفعل وظهرت في كتابات «الهيغلين الشبان » وبخاصة في كتاب ماركس «مذكرات اقتصادية وفلسفية لعام ١٨٤٤ » ، وهو الكتاب الذي يعرف عادة باسم «مذكرات باريس لعام ١٨٤٤ » . ففي هذه المذكرات التي لم تنشر على أي حال إلا في عام ١٩٣٢ ، والتي لم يصبح لها تأثير حقيقي قوى ولعل لا بعد عام ١٩٤٥ ، أي بعد قرن كامل من كتابتها ، نجد أن مفهوم الافتراء أفلح في أن يتخلص من الطابع الميتافيزيقي الذي ظل يطبعه في كتابات فويرباخ ويكتسب طابعا تاريخيا ، ولم يعد الافتراء خاصية مميزة « للوجود الإنساني في العالم » بل أصبح ينظر إليه على أنه مرتبط بوجود الإنسان في « عالم تاريخي معين » هو عالم « العمل المفترى » .

هذا معناه أن الماركسية لا تعتقد أن الافتراء هو « حالة » أبدية ، أو أنه « لعنة » لا يمكن التخلص منها أو رفعها عن الإنسان ، لأنه نجم في الأصل من وجود بعض الملابس والأوضاع والظروف التاريخية ، وبذلك فإنه يمكن تغييره هذه « الحالة » إذا تغيرت هذه الظروف الاجتماعية والاقتصادية وقام نظام آخر أفضل ، ومن هنا حاول الماركسية أن تقدم برنامجا سياسيا ثوريا للطبقة العاملة حتى يمكنها أن تحقق خلاصها من هذا الافتراء . ولسنا هنا بصدد دراسة هذه الحلول أو نقدها ، فإن ما يعنينا الآن هو أن الماركسية ترى أن الافتراء حالة وجدت في ظروف تاريخية معينة وترتبط بتوفر هذه الظروف ، وأن أساسها في المجتمع المتحضر يقوم من حالة « افتراء العمل » الذي يميز كل نظم الملكية الخاصة ابتداء من نظام الرق حتى النظام الرأسمالي . فالافتراء على ما يقول جورج نوفاك مرة ثانية يعبر عن حقيقة واقعة ومشاهدة ، وهي أن ما يبتكره الإنسان وينتجه بيديه وعقله لن يلبث أن يتحول ضد الإنسان نفسه ويصبح له السيطرة الكاملة على حياته ، وبذلك فإن هذه الابتكارات التي يبتكرها الإنسان تزيد من عبوديته بدلا من أن توسع من حريته ، وتسلمه قدراته على اتخاذ القرارات بنفسه وعلى توجيه حياته ، وهي القدرات التي يتميز بها الإنسان على سائر الكائنات . وعلى ذلك فإن الافتراء في صورته وأشكاله المختلفة ليس إلا نتاجا لعجز الإنسان أمام قوى الطبيعة وقوى المجتمع ، كما أنه نتيجة طبيعية لجعل الإنسان بالقوانين التي تسيّر هذه القوى ، وبذلك فإنه يمكن تقليص هذا



الاغتراب حين يعرف الانسان الاساليب والوسائل التي يمكن بها التحكم في الطبيعة والمجتمع ، وهي اساليب تعتمد على منجزات العلم والتكنولوجيا والصناعة واستخدامهما في « الانتاج الجماعي » .

والذا كان ماركس توصل الى فكرة الاغتراب عن طريق دراسة هيجل ، فانه من الغريب ان نظرية « العمل المغترَب » لم تكن هي التي اخذها منه في بداية الامر ، وانما كانت فكرة اغتراب الانسان كمواطن في علاقته بالدولة هي نقطة الانطلاق او البداية في تفكير ماركس الفلسفي والسياسي والاجتماعي ، حسب ما يقول ارنست ماندل Ernest Mandel . والطريف ايضا هو ان بعض الحوادث الصغيرة التي وقعت في اقليم الرين في ألمانيا عامي ١٨٤٢ ، ١٨٤٣ ، مثل نزاييد عدد الاشخاص الذين كانوا يسرقون الخشب والاشجار وتدخل الحكومة ضدهم ، هي التي جعلت ماركس ينتهي الى ان الدولة التي يفترض انها تمثل « الصالح الجماعي » كانت تمثل في حقيقة الامر مصالح قطاع واحد فقط في المجتمع هو طبقة الملاك ، وبذلك فان تنازل الافراد عن حقوقهم الفردية الى تلك الدولة - حسب ما تقتضيه نظرية العقد الاجتماعي - انما يمثل في رأي ماركس نوعا من الاغتراب نظرا لانه يعنى تنازل الافراد عن حقوقهم للنظم السياسية التي كانت تقف في حقيقة الامر موقف العداء منهم . ومن هذا المنطلق السياسي الفلسفي تدرج ماركس الى فكرة « اغتراب العمل » وبقية افكاره التي ضمنها « مذكرات باريس لعام ١٨٤٤ » وواضح من هذا ان هيجل كان اسبق في حقيقة الامر من ماركس في قوله باغتراب الانسان نتيجة لاغتراب العمل الانساني ، كما انه رد اغتراب العمل الانساني الى سببين : الاول هو مايسميه « بجدليات الحاجة والعمل » بمعنى ان حاجات الانسان تسبق دائما المصادر الاقتصادية المتاحة ، ولذا فان الانسان محكوم عليه دائما بان يعمل بجهد واخلاص لاشباع حاجاته التي لن تشبع ابدا ، وبذلك فلن يستطيع انسان ان يتوصل الى حالة التعادل بين تنظيم المصادر المادية والرغبة في اشباع جميع احتياجاته . والسبب الثاني هو ان الانسان حين يعمل وينتج فانما هو يحقق في الخارج الافكار التي كانت تدور في الاصل في ذهنه ، أي ان العمل ليس الا تحقيقا لما يدور في الالفن ، وفي هذا يختلف الانسان عن غيره من « الحيوانات » التي تعمل كالنمل مثلا ، لان هذه الحيوانات او الكائنات انما تعمل بفعل الغريزة فقط . ومن هنا نحين يعمل الانسان وينتج فانه يفصل نفسه في الحقيقة عن نتاج عمله ، لان كل ما يعمل ويحققه انما يخرج من نفسه وينفصل عنها . وكان هذا بالنسبة لهيجل بمثابة التعريف الانثروبولوجي الرئيسي للعمل المغترَب ، ومن هنا توصل الى ان ان كل عمل هو بالضرورة عمل مغترَب ، لان الانسان سيكون محكوما عليه دائما بان يفصل عن نتائج عمله .

ومع ذلك فان مشكلة اغتراب الفرد عن المجتمع وعن العمل لم تكن فيما يبدو على مثل هذه البدة والقوة والوضوح في المجتمعات الاقل تطورا وتعقيدا ، كما ان الاغتراب لم يكن من الخصائص المميزة لاشكال الانتاج المبكر ، وهي الاشكال التي تكلم عنها بالتفصيل علماء

الانثروبولوجيا في القرن التاسع عشر وعلى رأسهم لويس مورجان Lewis Morgan وبخاصة في كتابه « المجتمع القديم » Ancient Society وهو الكتاب الذي اعتمد عليه أنجلز Engels وماركس اعتمادا كبيرا فيما بعد ، لدرجة أن الكثيرين من الكتاب ورجال الفكر السياسى في أمريكا يعتبرونه من أهم المصادر الأساسية للماركسية ، وبحيث أن تدريسه كان محروما حتى وقت غير بعيد في عدد من الجامعات الأمريكية .

نفى هذه الاشكال المبكرة والسابقة على الزراعة المستقرة الكثيفة كان ثمة نوع من ( التوحيد ) بين الانسان والعمل . كان هذا التوحد خاصية أساسية تميز حياة الجمع والاتقاط التي تعتبر أولى وأبسط مظاهر النشاط الاقتصادي والتنظيم الاجتماعى التى مر بها المجتمع الانسانى في تاريخه ، كما انها تعتبر في نظر مورجان أكثر هذه المراحل بدائية وأخرا ، كما انه كان من الميزات الأساسية لحياة الصيدوالقنص ، ثم حياة الرعى ثم الزراعة البسيطة المتنقلة ، حيث كان الانسان يرسل الفسافات والحشائش بنفسه من منطقة معينة من الأرض ويكف على زراعتها لعدة سنوات حتى يستنزف كل قواها وخصوبتها ، لى ينتقل بعد ذلك الى قطعة أرض أخرى جديدة وهكذا ، دون ان يكون هناك نظام ثابت للكية الأرض ... نفى هذه الاشكال المبكرة أو « البدائية » لانتاج كان الانسان يشارك في كل خطوة من خطوات العمل ، بما في ذلك صنع أدوات الانتاج ذاتها ... كان هو الذى يصنع عصا الحفر digging stick التي كان يستخدمها في الحصول على الدرناث من باطن التربة أو في اسقاط الثمرات من على الاشجار فى مرحلة الجمع والاتقاط ، وكان هو الذى يصنع القسى والسهام ، ويحفر الزبى العميقة ويغطيها بفروع الاشجار لى يغطيها من الحيوانات فتتردى فيها ويقوم هو بقنصها ، كما كان هو الذى يصنع الافخاخ والشباك التى يستخدمها بنفسه لصيد الحيوان والسماك ، وذلك في مجتمعات الصيد والقنص التي تمثل المرحلة الثانية من مراحل التطور الاقتصادي في تاريخ البشرية حسب رأى مورجان ، كذلك كان الانسان هو الذى يشرف بنفسه على رعى قطعانه من الماشية ، ثم يقوم بنفسه بصنع خيامه وملابسه من جلودها ، بل انه كان يعتبر هذه الحيوانات امتدادا لوجوده وكيانه جزءا من جماعته ، ولذا كان يطلق عليها الاسماء المحيية اليه ، ويؤاخى بينه وبينها على ما يفعل في الوقت الحالى كثير من المجتمعات القبلية التى تعيش على رعى الماشية في اواسط وشرق افريقيا . وهكذا كان الانسان الزارع في بداية العهد بالزراعة البسيطة المتنقلة ينتج الطعام الذي يستهلكه هو وافراد جماعته وبذلك كان يعترف تماما « جماعة المستهلكين » وتربطه بهم روابط شخصية تقوم في الاغلب على اساس القرابة . وهذا كله معناه ان الانسان في هذه المراحل المبكرة لم يكن مغتربا من العمل الذى يمارسه أو من أدوات الانتاج التى يستخدمها في العمل ، أو من ( السوق ) الذي ينتج له ، وانما كان على العكس من ذلك تماما يحقق ذاته ووجوده الاجتماعى في ممارسة العمل الذى كان ينظر اليه كوحدة لاتتجزأ

ويشارك في ادائه على هذا الاساس وبهذا المعنى . كان يعرف كما ذكرنا من قبل كل خطوة من خطوات العملية الانتاجية ويشترك فيها ، بل انه هو نفسه كان أحد عناصر هذه العملية . وقد استمر كذلك الى حد كبير في مرحلة الصناعات اليدوية الصغيرة .

فكان « انتراب العمل » بدأ وارتبط كل هذا الارتباط الوثيق بعصر الصناعة الحديثه والتصنيع الثقيل نظرا لما يستلزمه هذا النظام الصناعى من تقسيم العمل ومن تخصص دقيق ادبا في آخر الامر الى انفصال العامل عن العملية الانتاجية التي لم يكن يستطيع ادراكها او استيعابها ككل نتيجة ارتباطه بجزء واحد صغير محدود من هذه العملية بحيث لا يستطيع ان يمارس غيرها، حتى وان لم يكن يدرك معناها أو يعرف مغزاها وأهميتها في العملية الانتاجية أو في نسق الانتاج كله ... لقد أدى التخصص وتقسيم العمل الى أن تمر صناعة الدبوس مثلا بثماني عشرة خطوة متمايزة يتوفر على كل خطوة منها اشخاص « متخصصون » لا يمارسون غيرها ، وإلى أن تمر عملية تجميع هياكل السيارات بخمسة وأربعين مرحلة مختلفة بحيث نجد ان الشخص الذي يضع المسامير في مكانه لا يقوم بتثبيت ذلك المسامير وإنما يقوم بذلك شخص آخر غيره وهكذا . بل ان الامر قد يصل الى الحد الذي يمكن معه ان تتم كل اجراء العمل المختلفة مستقلة احداها عن الاخرى تمام الاستقلال ثم تظم بعد ذلك بعضها الى بعض . ومع ان ذلك قد يؤدي الى الاتفاق وسرعة الانجاز، كما انه يركز بغير شك على خطة واضحة ودقيقة لتنسيق الاعمال الجزئية المختلفة التي تساعد على اتجاز عملية واحدة متكاملة ، الا ان هذا نفسه كثيرا ما يؤدي في الوقت ذاته الى قيام كثير من المشكلات بين فئات العمال المختلفة وظهور حالات كثيرة من التوتر بين الجماعات المتخصصة العديدة ، وبخاصة بين الفئات التي تحتل مراكز اجتماعية متفاوتة ، كما هو الشأن في موقف العمال من الادارة او موقفهم بعضهم من بعض أو حتى من العمل نفسه (انظر في ذلك كتابنا : البناء الاجتماعي - الجزء الثاني الانساق ، الطبعة الثانية ، صفحة ٢١٧) .

وهذا كله يختلف اختلافا بينا عن العمل في اشكاله « البدائية » أو الاقل تطورا ، بل وايضا عن اشكال الانتاج الصناعى البسيط الذي لم تصل فيه الصناعة الى مثل هذه الدرجة العالية من التخصص . وحتى تحت نظام « الطوائف المهنية » القديمة فاننا نجد ان الغرض من الاعمال التي كان يمارسها اصحاب المهنة الواحدة مثل صياغة الذهب أو الدباغة كان معروفا لكل افراد المجتمع ، ولو ان الوسائل والاساليب الفنية المتبعة في كل صناعة كانت تعتبر سرا مقلدا على غير اعضاء الطائفة المهنية الواحدة . فقد كان كل عامل في المهنة يعرف بالضبط معنى وأهمية نسق الانتاج ككل متكامل في داخل طائفته « ( المرجع السابق ، صفحة ٢١٨ ) » . فكان نظام تقسيم العمل الذي يعتبر من أهم مميزات النظام الصناعى الحديث قد أدى الى أن تصبح الناحية الفنية التي يتخصصها الدور الذي يقوم به أى عامل من المشتركين في الانتاج مجهولة تماما من العمال الآخرين الذين يشتركون معه في نفس الصناعة الواحدة ، ولكنهم يؤدون أدوارا مختلفة . ولكن الاشد خطورة من ذلك هو ان العامل نفسه لم يعد يعرف ، كما ذكرنا من قبل أهمية أو معنى

العمل الجزئي الذي يمارسه ، وبذلك اغترب العامل وانفصل عنه وعن وسيلة الانتاج ومن العملية الانتاجية كلها ، وفي ذلك اهدار لقيمة العامل كإنسان وعضو في مجتمع ، خاصة وانه لم يعد يشارك في ظل هذه الصناعات الكبرى في اتخاذ القرارات او رسم السياسات التي تؤثر في حياته ومستقبله ومصيره . ولعالم الاجتماع الشهير ماكيفر Mac Iver عبارة دقيقة لها مغزاها في هذا الصدد ، اذ يقول في كتابه *Comasunity* ان اكبر مساوئ تقسيم العمل هو انه يجعل الناس بمثابة اجزاء في آلة واحدة كبيرة فبعضهم يصبح بمثابة المكبس ، او ما الى ذلك ، ولذا يتحول العامل وصله الى مجرد اجزاء صغيرة لا قيمة لها في ذاتها وبلائها .



ولكن على الرغم من كل هذا فقد يكون من العسف ان نقصر الاغتراب على اغتراب العمل او ان نربطه بنظام اقتصادي محدد بالذات . فكما سبق ان ذكرنا فان الاغتراب يعتبر « ظاهرة » انسانية يمكن ان تنتبها بشكل او باخر في مختلف النظم والثقافات والمجتمعات ، وحيثما يوجد افراد يشعرون بتفردهم وتحيز شخصيتهم ، وبالعجز عن التجاوب مع الاوضاع العامة السائدة في المجتمع الذي يعيشون فيه والثقافة التي يفترض انهم ينتمون اليها ، ويرفضون القيم العامة او الشعبية التي تسود في هذه الثقافات والتي يتقبلها بقية افراد المجتمع . ولقد افلح الكثيرون من علماء الاجتماع في اول الامر ثم علماء الانثروبولوجيا بعد ذلك في ان ينتبهوا « ظاهرة » الاغتراب في مختلف صورها واشكالها حتى وان لم تظهر كلمة ( الاغتراب ) في كتاباتهم - لسبب او لآخر . وربما كانت دراسة اميل دوركايم عن الانتحار من افضل هذه الدراسات وتمييزه الشهير بين اشكال الانتحار الثلاثة ليس في حقيقة الامر الا تحليلا عميقا لثلاثة اشكال من الاغتراب التي تؤدي بصاحبها الى الانتحار . فلم يكن دوركايم يؤمن بان الانتحار مشكلة تتعلق بالفرد من حيث هو فرد ، او انه يمكن تفسيرها بالاشارة الى علم النفس والى الحالات النفسية التي يمر بها الفرد ، او حتى بالاشارة الى ما كان دوركايم يطلق عليه اسم « العوامل فوق الاجتماعية » مثل الخصائص السلبية او العناصر والعوامل الوراثية ، وانما كان يعتبر الانتحار ( ظاهرة ) اجتماعية تتوفر فيها جميع اركان « الظاهرة الاجتماعية » مما يحتم دراستها في ضوء البناء الاجتماعي الكلي ووظائفه الشمعية . ولقد ميز دوركايم - كما نعرف جميعا - بين ثلاثة انواع او انماط من الانتحار ، هي الاناني والايثاري والانتحار الناشئ عن الانحراف عن المعايير الثابتة والخروج عليها ، وهو ما يسميه بالانتحار الانومي Anomic . وقد رد دوركايم « الانتحار الاناني » الى انعدام تكامل الفرد كفرد مع المجتمع بحيث يصل الامر ببعض الافراد الى ان يجدوا انفسهم عاجزين عن الاستجابة او الخضوع لاية سلطة غير تلك التي تصدر منهم هم انفسهم ، مما يؤدي بهم في النهاية الى الانزوال عن المجتمع وفقدانهم لتأييد الجماعة التي يعيشون فيها ، وبالتالي استحالة الحياة في تلك الجماعة مما يدفعهم الى الانتحار . اما النمط الايثاري من الانتحار فان دوركايم يرده الى ازدياد سطوة المجتمع التي تتمثل في قوة العادات والتقاليد والعرف ، وخضوع الفرد لهذه

انسطوة تماما بطريقة تمنح معها شخصية الفرد ، بحيث لا يكاد يتمتع بكيان مستقل متميز ومنفصل عن الجماعة التي ينتمي اليها والتي يستمد منها كل مقوماته . ففي مثل هذه المجتمعات تكون حياة الفرد - من حيث هو فرد - قليلة الاهمية بالنسبة لنفسه وبالنسبة لغيره من الناس على السواء ، ولذا فكثيرا ما يلجأ الفرد الى الانتحار حين يزداد ضغط المجتمع عليه وينهار تحت هذا الضغط او على الاقل يستجيب لهذه الضغوط . اما النمط الثالث فانه يظهر نتيجة اخفاق الفرد في ان يتوافق مع المجتمع ، او على الاصح حين يختل التوافق التقليدي بين الفرد والمجتمع نتيجة لظروف جديدة طارئة ، بحيث يصعب على المجتمع تهيئة الفرد للتجارب معها ، او حين تنهدم من حوله المعايير التي كانت تنظم سلوكه وعلاقته بالناس والمجتمع ، وبذلك يضعف ما يسميه دوركايم **بالفهم الجمعي** ويتحرر الفرد تبعا لذلك من الضغط والقيود الاجتماعية التي توجهه فيتخبط في تصرفاته ولا يجد للحياة معنى .

ونحن نجد في هذا التحليل صدى لكثير من آراء هيجل في « حالة الاغتراب » ، وان كان دوركايم خرج بالاغتراب من ذلك الحيز الضيق الذي اراد بعض مفكرى القرن التاسع عشر ان يحصره فيه ، والذي تابعهم فيه كثير من علماء الاجتماع في هذا القرن . ولسنا ننكر مع ذلك ان عددا آخر كبيرا من علماء الاجتماع قد خرجوا بدراساتهم للاغتراب في المجتمع المعاصر عن ذلك الحيز الضيق ودرسوا الاغتراب في مختلف صورته بعيدا عن اغتراب العمل ، وحاولوا ان يتتبخوا اسبابه في المجتمع الغربي ، والامريكي بالذات ، في ذلك التمزق الذي يعاني منه ذلك المجتمع والذي يتخذ شكل العنف والتحرر الجنسي والحركات المتطرفة التي تتم عن التمرد ورفض الحضارة الحديثة . وهذا مجال لدلى فيه الانثروبولوجيا بدلوها وتسهم فيه في الوقت الحالي اسهامات عميقة ، خاصة وانها وسعت من مجال دراسة الاغتراب بحيث امتدت الى المجتمعات التقليدية والنامية وتلك التي كانت ولا تزال في بعض الكتابات - يطلق عليها اسم المجتمعات « البدائية » ، والتي تخضع الان لكثير من عوامل التغير والتحول السريعين ، وما يترتب على ذلك كله من تصدع في الابنية الاجتماعية والثقافية التقليدية وتهدم في المعايير والقيم التي كانت تحكم سلوك لناس وتصرفاتهم . وصحيح ان مصطلح الاغتراب لم يظهر في الكتابات الانثروبولوجية الا منذ عهد قريب جدا ، ولكن المفهوم نفسه وجد له تعبير في كثير من المصطلحات الانثروبولوجية مثل « الانسلاخ من القبيلة » او تصدع **الاتماء القبلي detribalization** .

وكثير من الكتابات الانثروبولوجية التي تعالج مشكلات التعبير البنياني في المجتمعات الانثروبولوجية لن يمكن فهمها فهما صحيحا وفي كل ابعادها الا في اطار مفهوم « الاغتراب » ولقد خضعت المجتمعات القبلية في الدول التي كانت حتى عهد قريب خاضعة للاستعمار لكثير من التغيرات الجذرية التي نجمت عن ادخال نظم التعليم الغربية وانشاء المراكز الصناعية والحضرية وانشاء مراكز التمدين وتغيير الانساق القانونية التقليدية او القانون العربي واستبدال القوانين الاوروبية بها ، بل وتغيير النظم السياسية القبلية المتوارثة والتي كانت تقوم في الاغلب على اساس القرابة والانتماعات العشائرية بنظم اخرى جديدة . وقد ادت هذه التغيرات كلها وبخاصة التعليم وتوفر بعض فرص العمل في المراكز الصناعية الى انسلاخ عدد من افراد هذه الجماعات

القربانية عن مجتمعاتهم وثقافتهم الأصلية نتيجة لتقبلهم أنماط الحياة والتفكير الجديدة وشعورهم بالتميز والتفرد على بقية أعضاء القبيلة ، فنبذوا القيم التقليدية المتوارثة ونبذهم المجتمع بالتالي ، وفي الوقت ذاته لم يستطيعوا الدخول إلى المجتمع الأوربي أو المجتمع الغربي الذي اعتنقوا بعض أفكاره ونظمه وأساليبه مميشتة وحياته ، وأصبحوا بالتالي يحوى حياة « هامشية » لا ينتمون فيها إلى مجتمع معين بالذات أو ثقافة واضحة المعالم بعد أن اغتربوا عن مجتمعهم الأصلي وعن أنفسهم ، وهذه الأوضاع التي درسها علماء الأنثروبولوجيا في المجتمعات القبلية في إفريقيا بالذات تعطينا صورة واضحة لما يمكن تسميته « اغتراب المثقفين » في المجتمعات النامية أو مجتمعات العالم الثالث ، وهو موضوع نرجو أن نخصص له عددا مستقلا من هذه المجلة .



والذين قرأوا رواية توفيق الحكيم « نهر الجنون » لابد أن يكونوا قد أدركوا أن الرواية تحاول أن تعالج بطريقة الخاصة هذه المشكلة . أي مشكلة الاغتراب . فالفن شخص الذي كان يشرب من ذلك النهر كان يصاب بلوثة تجعله يبدو غريبا في نظر المجتمع الذي كان بهرا منه ويشبهه . ويعتمد منه . ولكن بمرور الزمن تزايد عدد الشاربين ( المجائين ) وتناقص عدد ( الدلاء ) بسرعة ، وانقلبت الآية وتغيرت الأوضاع وأصبح ( المقلاء ) قلة تعرضت لسخرية الأكثرية ( الجنونة ) التي كانت تنظر إلى هذه الأقلية على أنها غريبة الأطوار ويجب نبذها من المجتمع لما بها من جنون ، وحتى لا يسرى هذا الجنون من تلك الأقلية إلى بقية أفراد المجتمع . حتى لم يبق سوى شخص واحد في آخر الأمر كان يابى على نفسه أن يشرب من النهر حتى لا يفقد عقله . ولم يكن يريد أن يفقد تميزه وفردته وشخصيته وعقله وقيمه . . . كان يعيش مغتربا عن ذلك المجتمع الذي ينتمى ولا ينتهى إليه ، وكان يقاسى من هذا الاغتراب ، ولم يجد أمامه في آخر الأمر يشرب من النهر حتى يساير بقية أفراد المجتمع ويندمج فيه ، وكان ذلك بمثابة ( التحارب ) بالنسبة إليه ، لو أننا نظرنا إلى الأمر من وجهة نظر أميل دوركايم .



وعلى الرغم من أن هذا العدد يضم من الدراسات من الاغتراب أكثر مما تعودنا أن نقدمه في الأعداد السابقة عن أى موضوع واحد ، فلا تزال هناك جوانب أخرى لهذه ( الظاهرة ) لم نطرقها ، وأن كنا نرجو أن نمود إليها في الأعداد المقبلة إن شاء الله ، كما نرجو أن نخصص عددا كاملا من اغتراب المثقفين أو « أزمة المثقفين » كما هو الاصطلاح الشائع الآن . وسوف يرى القارئ أن هذا العدد يضم إلى جانب المقالات الخاصة عن الاغتراب ندوة أو حوارا أقيمت بالاسكندرية واشترك فيها أربعة من الاساتذة الذين أسهموا بدراساتهم ، وناقشوا بعض الآراء التي أثاروها في هذه الدراسات ، وكثيرا من الأفكار الأخرى التي فرضت نفسها بعضا على جو المناقشة . وقد سجلت هذه الندوة لكي تقدمها ضمن العدد دون أن ندخل عليها أية تعديلات تذكر حتى نحفظ بتلفايتها . وهذه تجربة أولى نرجو أن تتكرر في أعداد أخرى مقبلة إذا أثبتت هذه التجربة نجاحها .

قيس النوري

## الإغتراب

### إصطلاحاً ومنهوماً وواقعاً

#### الإغتراب لغة ومعنى :

ان استعراض البحوث المتعلقة بمفهوم الإغتراب Alienation يكشف عن تنوع استعماله وتعدد معانيه ، والواقع ان بعض هذه المعاني تعاني من القوض الى درجة تكاد تنتفي معها قيمتها العلمية . فكثير من الباحثين الميدانيين قد استثمروا هذا المصطلح بمعنى انعدام السلطة والانخلاع ، والانفصام عن الذات ، و « الانوميا » Anomie ، والاستياء او التدمير والعداء ، والعزلة ، وانعدام المغزى في واقع الحياة والاحباط ، Frustration وغير ذلك من المعاني . ان بعض هذه الفروق في المعنى قد تكون قانونية وهامشية مادام المضمون الجوهرى يظهر فيها جميعا بشكل او بآخر . وما عدا ذلك فان البحوث التي تبنت من المعنى المشترك غالباً ما تعطى هذا المفهوم مضامين تختلف كثيراً عن فحواه ، وبالتالي تسبب تشويشاً في الظواهر المرتبطة به .

---

✱ الدكتور قيس النوري استاذ الاثربولوجيا والاجتماع بجامعة بغداد .

والإحاطة أن الجانب المعرفي Cognitive Aspect لهذا المفهوم قد تعرض لتحليل مسهب في مدة اختصاصات ، ولا يزال الباحثون المعاصرون يكتفون على فحصه لتشخيص دلالاته . ومما يسهم في تشتت معاني هذا المصطلح هو استعماله من قبل الناس غير المختصين ، وفي الحالات غير العلمية بشكل يوجب عليه الطابع الذاتي والعاطفي ، غير أن هذا الإسراع في معاني المصطلح ، وتعدد مذاهب القائمين على دراسته ، لا يبرز في تعريفات المعاجم اللغوية الأجنبية المختلفة وقد استهوى مفهوم الاغتراب عددا من الفلاسفة والمفكرين القدامى كتوماس هوبز Thomas Hobbes وجان جاك روسو (١) وفشسته وشييلر وهيجل . ولكي تتبلور معاني هذا المصطلح ندرج مضامينه الآتية :

أ - **الاغتراب بمعنى الانفصال** : ويصف هذا الاستعمال أو المعنى تلك الحالات الناتجة من الانفصال الحتمي المعرفي لكيانات أو عناصر معينة في واقع الحياة . يضاف إلى ذلك أنه مع هذا الانفصال كثيرا ما تنشأ حالة من الاحتكاك والتوتر بين الأجزاء المنفصلة . وقد يبرز هذا المعنى في كتابات هيجل Hegel ، باعتبار الكون في نظره مكونا من أجزاء منفصلة ومتناقضة ومتفاعلة ولكنها متكاملة .

ب - **الاغتراب بمعنى الانتقال** : عندما يربط الاغتراب بعملية التخلي Renunciation من حق من الحقوق التعاقدية Contractual Rights ، فإنه يكتسب معنى مختلفا من معناه السابق . فالاغتراب في هذا المعنى قد وظف في البحوث التاريخية الإنجليزية ، حيث كان يقصد به نبد أو مصادرة حقوق الملكية المتعلقة بأحد الأفراد ، أو نقل هذه الحقوق من ذلك الفرد إلى شخص آخر . ومع أن مثل هذا النقل قد يولد توترا في العلاقات فإن الباحثين أكدوا الشعور بالفضب أو التسليم من جانب الأفراد الذين يواجهون مثل هذا العقاب .

ج - **الاغتراب بمعنى الموضوعية** : ويشير هذا المعنى جانبيا في الاغتراب يتجسد نتيجة لوعي الفرد بوجود الآخرين ، فنظرة الفرد للآخرين كشيء مستقل عن نفسه ، بصرف النظر عن طبيعة العلاقات التي تربطه بهم ، قد اعتبرت من قبل بعض الباحثين من أهم مؤشرات الاغتراب وتثير البحوث الجارية على هذا النوال إلى أن هذه الوضعية غالبا ما تكون مصحوبة بالشعور بالوحدة والعزلة بدلا من التوتر والإحباط .

ولعدم تحديد كل من هذه المعاني بصورة واضحة ودقيقة في استعمال مصطلح الاغتراب فإن هذا المصطلح ظل محاطا بالغموض في معظم البحوث . وينبغي على هذا المفهوم المعاني السلبية خصوصا في سياق استعماله الإنجليزية المشتقة من جذر الكلمة « Alien » ( غريب أو أجنبي ) وقد استعملت هذه الكلمة منذ العصور القديمة في الإشارة إلى الجماعات الأجنبية ، وبشكل



الافتراب : اسطلاحاً ومعنوياً وواقعياً

يؤرخ بالانتقاد والازدراء . ويرجع ذلك الى النظرة التقليدية السائدة لهذه الجماعات من قبل المجتمعات التي عاشت فيها والتي انطوت على الاستخفاف بمكانة تلك الجماعات الحضارية كما كان بالنسبة للمتهربين Barbarians .

**د - انعدام القدرة والسلطة :** وفي مقدمة ما يدخل في نطاق هذا المعنى الشعور بالعجز وانعدام القدرة . وقد برز هذا المعنى في نظرية ماركس لهذا المفهوم . والملاحظ ان معنى العجز Powerlessness وعدم القدرة او الاستطاعة هو اكثر المعاني تكرارا في البحوث المعنية بموضوع الاغتراب . ويبدو ان استعمال الاغتراب بهذا المعنى هو حصيلة تأثير بحوث ماركس في هذا المجال . وهذا النمط من التعبير عن حقيقة الاغتراب يمكن تصوره من خلال توقع الاحتمالات الجارية في اذهان الافراد فيما يتصل بالحصول على نتائج محددة يسعون اليها ، او تقرير بعض المواقف Attitudes التي يتخلونها . ويستمدى هذا المنظور تأكيد الظروف الموضوعية لافراد باعتبارها مسؤولة عن تحديد درجة ما يمكن من واقعية في استجاباتهم الى تلك الظروف وهذا بالطبع يستمدى الاستعانة بأدوات قياس ميداني Field Measurement لتحديد جوانب تلك الظروف . كما يفعل الباحثون العقلانيون عندما يجرون دراسات تحليلية كمية لجوانب السلوك المتعددة . وقد يستعان بالبحوث التجريبية Experimental Studies عندما تتطلب الحاجة ذلك .

ويفتقر الاتجاه الاخير عن الاطار الذي حدده ماركس ، ذلك لانه لا يأخذ في الحساب عامل الاحباط الذي يواجه الفرد نتيجة للفجوة القائمة بين السيطرة التي يتوقعها ودرجة السيطرة التي يتمتع بها . وبعبارة اخرى ، ان هذا التفسير لا يبدى اهتماما : بقيمة السيطرة في نظر الفرد . ويجري تحليل الاغتراب في هذا الاطار على اساس :

- ١ - توقعات الفرد عن السيطرة من زاوية الظروف الموضوعية لعجزه كما يراه الباحث .
- ٢ - الحكم الصادر من الباحث فيما يتعلق بذلك الظرف .
- ٣ - شعور الفرد المتصل بالفجوة بين توقعاته الخاصة بالسيطرة ورغباته المتصلة بها .

**هـ - انعدام المآزى :** ويناقش موضوع الاغتراب ايضا من زاوية ضياع المآزى بالنسبة للفرد ، كما يتضح في بعض بحوث العالم الالماني ادورنو Adorno عن موضوع التحيز والعقد العرقي Racial Prejudice حيث تناول في دراسة له مشكلة تطلع الافراد الى تحقيق مآزى وغاية ملموسة في حياتهم . ويرى بعض الباحثين ان ظروف الصناعة والتخصص المهني تدفع الناس الى ابتغاء الغايات والمآزى الحياتية البسيطة نتيجة لصعوبة الاختيار بين الامكانيات الاجتماعية المعقدة . فالفكر مانهيم Mannheim ، مثلا ، يعتقد ان الفرد لا يستطيع الانتقاء بين التفسيرات الصعبة بسبب زيادة العقلانية الوظيفية التي تشدد على التخصص

والإنتاجية اللذين يجعلان هذا الاختيار امرا سهرا . وبعبارة أخرى فإنه مع زيادة تأكيد المجتمع لمستويات الإنتاج والاداء المهني « Professional Performance » تنقص القدرات الفكرية لدى الناس ويصعب عليهم اختيار الطول العقلية المجردة . وبالنظر الى ان المجالات الاخلاقية والمعقيدة Dogmatic هي مجالات ليس لها حدود موضوعية واضحة ، كما ان النتائج التي تتمخض عنها تغتفر الى حدود الصدق في التنبؤ فان من غير الممكن بحث هذا الجانب وربطه بتجربة الاغتراب بصورة يمكن ان تؤدي الى مردودات علمية معتمدة . وهكذا فبينما يتناول المعنى الاسبق للاغتراب القدرة المحسوسة للسيطرة على نتائج الاعمال ، فان المعنى الاخير يشير الى القدرة المتصورة بالنسبة لتوقع النتائج .

و - ثلاثي المعايير : ان هذا المعنى المرافق لاستعمال مصطلح يستند الى بحوث العالم الفرنسي دوركايم Durkheim عن موضوع « الانوميا » Anomie (٢) . ويشير هذا الموضوع ( بناء على طرح هذا العالم ) الى وضعية تعتمد فيها المعايير Norms . اذ ان دوركايم اوضح في دراسته للانوميا او ( اللامعيارية ) Normlessness ان المجتمع الذي وصل الى تلك المرحلة يصبح مفتقرا الى المعايير الاجتماعية المطلوبة لضبط سلوك الافراد ، او ان معايير التي كانت تتمتع باحترام اعضاءه لم تعد تستأثر بذلك الاحترام ، الامر الذي يفقدها سيطرتها على السلوك ويسهم العالم روبرت مرتون Robert Merton في دراسات الانوميا ويوسع من اطارها الذي وضعه دوركايم . وهو يصف ويحلل التكيف والمواصلة التي يسمي الافراد الى تحقيقها في ظروف تظل من تأثيرات « المعايير الجماعية » - Collective norms وقد اتخذ مرتون من مفهوم النجاح في المجتمع الغربي موما ، والمجتمع الأمريكي خصوصامثلا لتوضيح حقيقة ان النجاح كهدف في هذا المجتمع لا يتسق والامكانيات المتاحة للأفراد لتحقيقه . وهو يرى ان حالة الانوميا تؤدي الى زيادة صعوبة التنبؤ من السلوك ، وتؤدي هذه الحالة في اعتقادي الى زيادة ايمان الافراد بالحظ والنصيب . كما يرى هذا العالم انه في هذه الظروف تصبح الاساليب التقنية مفضلة في نظر الناس على المعايير والاعتبارات القيمة لانجاز الاهداف التي يطمح اليها الاشخاص . ( Merton . p. 50 ) (٣)

ان من الواضح ان فكرة الانوميا التي نحتها الفكر دوركايم هي جزء يتكامل ومفهوم الاغتراب . وهي بالإضافة لذلك تتضمن جانب التوقع في سلوك الانسان . ويتركز المهتمون بالانوميا ايضا على مفهوم الوسائل ودورها في واقع الحياة وعلى ضياع المعايير التي تحظى باجماع عام ويحللون ما ينتج من كل ذلك من فردية متطرفة وما يرافق ذلك من مواقف انتهائية ونفعية . ان هذه الافكار تكاد تفرغ نفسها في اطار التوقعات .

2— Lewis A. Coser and Bernard Rosenberg (eds) *Sociological Theory* The Macmillan Company, New York. Second Printing. 1964. PP. 519-20

3— Robert Merton. *Social Theory and Social Structure*.  
Revised and enlarged edition. Glencoe, Ill, Free Press. 1957, P. 50.

وقد اكدت فئة اخرى من الباحثين معانئ اخرى في سياق ظروف تحلل المعايير تظهر في نطاق التفاعل الاجتماعي . فالاستاذ جوفمان (E. Goffman P. 51.) (٤) قد ركز على ادق النظم الفاعلة في المجتمع ، ذلك هو نظام التخاطب والاتصال Communication . فالتخاطب التلقائي في اعتقادي هو مؤشر حقيقي لما هو موجود من اقتراب ، خصوصاً عندما يكون ميل الأفراد الى التحدث مع الآخرين حاوياً على عنصر التكلف وضعف الحافز وسطحية الشعور ، مما يجعل تفاعل الأفراد بعضهم ببعض مجرداً من العمق الفكري والعاطفي .



### المسئلة :

الاستعمال الآخر لمصطلح اقتراب يأتي في سياق « العزلة » ( Isolation ) وهو أكثر ما يستعمل في وصف وتحليل دور المفكر أو المثقف الذي يغلب عليه الشعور بالانجراف - Detachment وعدم الاندماج النفسي والفكري بالمعايير الشعبية Folkloristic standards في المجتمع . ويرى بعض الباحثين في ذلك نوعاً من الانفصال عن المجتمع وثقافته . ويلاحظ أن هذا المعنى للاقتراب لا يشير إلى العزلة الاجتماعية التي تواجه الفرد المثقف كنتيجة لانعدام التكيف الاجتماعي أو لفساد الدفء العاطفي Affective Warmth أو لضعف الاتصال الاجتماعي للفرد . ولعل أفضل أسلوب يوضح طبيعة هذا المعنى للاقتراب هو أن ينظر إليه من زاوية قيمة الجزاء أو الأضواء Reward Value .

فالأشخاص الذين يحيون حياة عزلة واقترب لا يرون قيمة كبيرة لكثير من الأهداف والمفاهيم التي يسمونها أفراد المجتمع ، ويبرز هذا الصنف في عدد من المؤشرات منها عدم مشاركة الأفراد المختبرين لبقية الناس في مجتمعهم فيما يشترعونه من برامج تلفزيونية وإذاعية ونشاطات فولكلورية ومناسبات عامة . ومع أن اقتراب العزلة يتميز في معناه عن معانيه الأخرى إلا أن من الأفضل أن تستعمل المعاني المختلفة بشكل يسمح بإيجاد الارتباط بينها . فالاستاذ مرتون مثلًا في كتابه الموسوم **النظريات الاجتماعية والبناء الاجتماعي** Social Theory and Social Structure (٥) Marton P. 144 قد استعمل مفهوم « اللامعيارية » و « العزلة » بصورة مترادفة لتوضيح التكيفات التي يقوم بها الأفراد في أوضاع ينعدم فيها التوافق Correspondence أو التطابق بين الأهداف والوسائل . ومن بين أنواع التكيف هذه ما يواجهه المخترع أو المبتكر Innovator باعتباره نموذجاً للاقتراب ، بمعنى أنه يكشف عن درجة من

4— Ada Finifter. *Alienation and The Social System* John Wiley & Sons, Inc. New York. 1972. P. 51

5— R. Merton. op. cit. P. 144

اللامعيارية بالنظر الى أنه يسمى الى ابتكار مبادئ وافكار جديدة كثيرا ما تكون مناقضة للمعايير السائدة في مجتمعه . كذلك يبرز الاغتراب في أوضاع التمرد التي تدفع الأفراد الى البحث عن بديل للقيم التي يعتمد عليها البناء الاجتماعي لمجتمعهم ، فالالاتجاه الأخير في تحليل الاغتراب يفترض مسبقا ان هذا المفهوم ينبثق من الاهداف والمعايير السائدة .



#### Self-estrangement : الاغتراب عن النفس :

هذا المعنى للاغتراب يتميز عن باقي المعاني بكونه ينطوي على شعور الفرد بانفصاله عن ذاته . ويعتبر ما كتبه العالم اريك فروم Erick Fromm (٦) فقد تناول هذا العالم موضوع الاغتراب من زاوية « تكوين الشخصية » Personality Development وهو يرى ان الاغتراب هو نمط من التجربة يرى الفرد نفسه فيها كما لو كانت غريبة عنه ، فالفرد يصبح ( اذا جاز التعبير ) منفصلا عن نفسه . وتقترب ملاحظات الاستاذ س. رايت. ميلز C. Wright Mills (٧) من هذا التفسير . وهو يقول انه في الظروف الامتدادية تكون الفتاة المشتغلة في المخازن التجارية منفصلة عن نفسها مادامت شخصيتها قد استحالحت الى أداة لخدمة غرض خارجي . وكذلك يواجه الاغتراب الافراد في ظروف المدينة لانهم يصبحون أدوات لبعضهم بعضا ، وهكذا تتسع الدائرة حتى يصبح الفرد العنصر منفصلا عن نفسه .

وبالإضافة لما ذكر يوجد وجهان لطيفان لهذا الفهم للاغتراب عن النفس ، أولهما أن الباحثين الذين تحدثوا عن الاغتراب عن النفس لم يحددوا الكيفية التي يتم فيها انفصال الإنسان عن نفسه . ويبدو على الأرجح ان هذا التعبير يمثل أسلوبا تشبيها ، والمقصود به في الواقع هو انفصال الفرد عن ظرف إنساني مثالي كما هو الحال في المجتمع عندما يكون الاستهلاك قد بلغ مدى بعيدا في مجال الاسراف ، مما يجعل الناس يبدلون جهودا مضنية لا تألف وما يحتاجونه فعلا ، بل تتجاوز حاجاتهم الأساسية الى حدود الاحتياجات المتصاعدة المدفوعة مع تيار التبذير « والاستهلاك المظهري » Conspicuous Consumption Veblen P.60 (٨) فالاستهلاك غير العقلاني لم يعد يسمح للأفراد بالتوقف عند حدود الإنتاج المعتدلة ، بل صار يجبرهم

6— Erick Fromm. The Sane Society. New York. Rinehart and Company. 1955. pp. 110-120

7— C. Wright Mills. The Sociological Imagination. New York. Oxford University Press. 1959. P. 49.

8— Thorstein Veblen. The Theory of the Leisure Class. A Mentor Book, The New American Library of World Literature, Inc. Third Printing 1958, P. 60.

الاغتراب : اصطلاحاً ومفهوماً وواقعاً

على مراعاة معايير الاقتناء والاسراف لغرض أرضاء الآخرين وبصرف النظر عن قناعتهم بجسدى ذلك .

**أما المعنى الآخر للاغتراب** عن النفس فهو افتقاد المفزى الدائم والجوهري للعمل الذى يؤديه الإنسان وما يصاحبه من شعور بالفخر والرضا . ويدهى أن اختفاء هذه المزايا من العمل الحديث هو الآخر يخلق شعوراً بالاغتراب عن النفس . وقد دفع هذا التفسير بعض الباحثين الى مقد مقارنات بين المجتمع الصناعى المتقدم والمجتمع التقليدى البسيط حيث يسود العمل التلقائى والعلاقات الصحيحة نتيجة لما يتحقق للفرد من رضا وارتياح Gratification مما يقوم به من أعمال .



### الاغتراب في نظر الرواد :

لقد ورد ذكر مفهوم الاغتراب بشكل أو بآخر في الكتابات الفلسفية واللاهوتية القديمة . ويبدو أن جذور هذا المفهوم ترجع الى كثير من الملاحظات التى طرحها بعض فلاسفة الافريق القدامى كالفيلسوف سقراط . وتبرز فكرة الاغتراب أيضاً في سفر التكوين Genesis في الدراما الانسانية المتعلقة بخلق وسقوط الإنسان ، وانفصاله المتمثل في قصة الإنسان والثمرة المحرمة والخروج من جنة عدن ، ومواجهته الحياة المزدوجة القائمة على الصراع الدائر بين الجسد والروح . فهذا المفهوم يتمتع بحيوية عالية في الفكر الديني المسيحي ، واستمر كموضوع يجذب اليه الكثيرين من المفكرين في الحضارة الغربية . وبمدان كانت التفسيرات القديمة لهذا المفهوم تنطلق من الاسس الفيبية والروحية صارت مع مرور الزمن تعتمد على عناصر الواقع الاجتماعى في معالجة وتطيل هذا المفهوم ، خصوصاً بعد أن اتسعت وتعاظمت آثار التصنيع .

ومع ضخامة حجم ما كتب عن هذا الموضوع فإن هناك أسماء لمحت بامتبارها تمثل الباحثين الذين لعبوا الدور المميز في بلورة هذا المفهوم ، ومنحوه ما يتمتع به الآن من أهمية علمية .

ومن بين رواد هذا الموضوع الفيلسوف الالماني هيغل Hegel الذى بحث طبيعة الإنسان ( R. Schacht P. 33 ) ( ٩ ) . وهو يرى أن الإنسان فرد من الناحية الاساسية . ومع ذلك فالفردية في انتقاده هي أحد جوانب هذه الطبيعة . والوصف الأكثر توازناً لطبيعة الإنسان في نظره ينبئ أن ينطلق من الروح بامتبارها العامل الذى يحقق التوازن بين الفردية والعمومية أو الشمولية Universality . فهيجل يعارض الرأى القائل بأن طبيعة الإنسان تتألف بشكل خالص من خصوصياته الشخصية ، ويصر على أن الفهم السليم لهذه الطبيعة ينبغى

9— R. Schacht. op. cit. P. 33

ان يأخذ بعين الاعتبار عقل الانسان . فالعقل في تصوره يتجاوز الخصوصية وينطوى على حركة الفكر على مستوى شمولي . كل ذلك جعل هيجل يعلق اهمية كبرى على الشمولية والعمومية بوصفها تشكل جوهر الوعي الانساني واساس وجود الانسان . وهو يفهم الشمولية على انها تعنى تطابق السلوك وما هو شلل او عام ، ومن امثلة الشمولية بالنسبة لهيجل نظام العقل System of Reason .

ومع ذلك فلا يرى هيجل مانعا من الاعتراف بان « الجوهر الاجتماعي » لجماعة من البشر لا يكون شاملا في كل زمان ومكان . بل ان المدى الذي تصله شموليته لا يتعدى حدود الجماعة . ويبدو ان غرض هيجل من استعمال مصطلح الشمولية هو اظهار الاختلاف بين الاجتماعي العام والفردى الخاص . وان الجوهر الاجتماعي حسب رايه ، يتجاوز خصوصية الافراد .

ويرى هيجل ايضا ان العالم الذي يعيش فيه الانسان هو الى حد كبير من ابتكار او اختراع الانسان نفسه وان النظم السياسية والحضارية والاجتماعية تمثل الجوهر الاجتماعي الذي تمشي عنه هذا الدور الانساني . فالانسان في اعتقاده قد استطاع ان يديم وجود هذا الجوهر عبر العصور . ويلقب على هذا الجوهر ، كما يعرض هذا الفيلسوف ، الطابع الروحي ، وبالتالي يصبح العالم في التحليل الاخير كيانا روحيا Spiritual Entity . تلتحم فيه الروح بالجسد ويقوم على الوعي الذاتي . ويفهم هيجل المظهر الشامل والعام في المجتمع على انه يمثل في سيطرة الجوهر الاجتماعي على تفاعل الافراد ، وان فهم للناس للفرد يعتمد على مدى نجاحه في جعل نفسه متوائمة وما يتوقعه الغير . كما يرى ان تحقيق العمومية الذي يسعى اليه الفرد يتم من خلال النظم الاجتماعية فهي القوة الممثلة للجوهر الاجتماعي الوحيد في المجتمع ، ولا بد للانسان من الالتحام بهذه النظم اذا ما اراد ان يدرك وجوده الروحي .

ويلاحظ ان هيجل يستعمل مصطلح اغتراب Entfremdung بصورة مزدوجة . فهو في بعض معالجاته يستعمله في سياق الانفصال Separation وفي مواقع اخرى من بحثه يعطيه معنى التخلي او التنازل «Relinquishment» وفكرة الانفصال التي سبق استعمالها من قبل المفكرين القدامى تشير الى علاقة متحلة بين الفرد واطراف مجتمعه ، لم تستعمل في هذا المعنى من قبل هيجل . فهو قد طرح هذه الفكرة على اساس ان انفصال الفرد يكون بينه وبين الجوهر الاجتماعي غير الشخصي . وواضح ان هذا الاستعمال يحتوى على درجة من الابتكار في التعرير الاصطلاحي ، وهو في الوقت نفسه يوفر اساسا مشمرا لدراسة الاغتراب . ويؤدي هذا الاستعمال الى مفهوم الانفصال عن النفس او الاغتراب الذاتي Self-alienation الذي يبحثه هيجل بوصفه متعلقا بالطبيعة الجوهرية للانسان التي قد يحققها الانسان وقد يخفق في تحقيقها . وهذا الاغتراب يشير الى ما يحصل من تفاوت بين ظروف الفرد الحقيقية وطبيعته الجوهرية ، الامر الذي يقود الى الشعور بالاغتراب الذاتي .

أما مفهوم التخلي حسب استعمال هيجل فيقود الى اتحاد الفرد بالجوهر الاجتماعى نتيجة لتنازله من فرديته . على أن هذا الاستعمال الآخر يبدو كما لو كان تلاعباً لفظياً لاختلاطه بالمعنى الأول . لأن نحوى ما يستخلص مما كتبه هيجل حول الموضوع هو أن الفرد الذى يعجز عن الاتحاد بالجوهر الاجتماعى يقع فى تجربة اغتراب النفس ، كما أن الفرد الذى يتنازل عن نفسه ليحقق هذا الاتحاد هو الآخر يتعرض لهذا النوع من الاغتراب أيضاً ، وعلى أية حال فإنه على الرغم من ازدواج معنى الاغتراب فى التحليل الهيجلى إلا أن الطرق التى تؤدى إليه تختلف بشكل واضح . Schacht P. 61 (١٠) ولعل السبب الذى حدا بهيجل الى هذا الأسلوب المزيج فى مماثلته للموضوع هو شغفه بالأصناف والنماذج التى تكشف عن وضعيات تكون فى حالة « تضاد Opposition » .



ويعتبر كارل ماركس من رواد البحث الهادف لتحليل مفهوم الاغتراب الذى منحه طابعاً امبيريقياً وسوسولوجياً (١١) Marx PP. 521-24 بعد أن كان مفهوماً ميتافيزيقياً ولا هوتياً . ويبدو أن كتابات هذا المفكر عن الموضوع قد شاعت من الحفز الذى تلقاه بحث هذا الموضوع فى ميادين التخصص المتعددة فى هذا العصر ، وقد برز اهتمام ماركس بهذا المفهوم بصورة خاصة وقوية فى مؤلفه « مسودات اقتصادية وفلسفية Economic and Philosophical Manuscript المنشور فى عام ١٨٤٤ » .

ومع أن هذا المفكر قد بحث هذا المفهوم من زاوية الأشياء التى يتم إنتاجها ، إلا أنه فى الوقت نفسه قد نظر الى هذا الجانب كنتيجة لحقيقة أن الإنسان - كما يقول - قد أصبح مفصولاً عن عملية الإنتاج نفسها . وهو يتساءل كيف يستطيع العامل أن يقف فى علاقة غريبة أو مفتربة Alienated Relationship الى الناتج الذى يصنعه إذا لم يكن قد عزل نفسه عن عملية الإنتاج نفسها ، ويخلص الى القول أنه إذا كان الإنسان قد أصبح مفترباً من عمله اليومى فهو بالضرورة يكون قد اغترب أيضاً من نفسه وعن امكانياته الخلاقة والأواصر الاجتماعية التى تتحدد من خلالها إنسانيته ، وهذا فى اعتقاده يعزل عن النوع الإنسانى ، وبالتالي يجرده من خاصيته البشرية Species Being . ويستطرد ماركس فى متابعة هذا الخط التحليلى فيصل الى استنتاجه الخاص بعزلة الإنسان عن زملائه العمال وعن الناس عموماً ، كنتيجة يصل إليها واقع العامل الاغترابى .

10- Ibid. P. 61

11- Karl Marx. „The Notion of Alienation” (In) L.A. Coser and B. Rosenberg. (eds). op. cit. PP. 521-24

أما ميل دوركايم فيتناول الاغتراب بصورة ضمنية في تحليله لـ اسماء بالانوميا Anomie أو « تحلل المعايير ». فهو يعتقد ان سعادة الانسان لا يمكن تحقيقها بصورة مرضية ما لم تكن حاجاته متناسبة أو متوازنة مع الوسائل التي يملكها لاشباعها . فاذا كانت الحاجات تتطلب أكثر مما يستطيع ان ينال ، أو أنها تتسبب بطريقة مناقضة لما يحقق رضاه فانه يشعر بالمرارة وخيبة . ويلاحظ دوركايم ان الحركات التي يؤديها الانسان والتي تعجز عن انتاج ما يريد بدون ألم تكون في العادة غير مرغوبة في نظره وهو لا يميل الى تكرارها . فالميل التي لا تحظى بالارضاء غالباً ما تضعف . ولما كان الدافع للحياة هو حصيلة باقى الميول فان هذا الدافع يتناقض مع ضعف الميول الأخرى . على ان هذا التوازن يكون في عالم الحيوان مبنياً على اساس ميكانيكي غريزي لاعتماده على حاجات مادية محدودة . اذ ان كل ما يتطلبه الحيوان هو ان يستحصل المواد الغذائية التي تزوده بالطاقة بصورة مستمرة لكي تتجدد عمليات جسده الحيوية من طريق الكميات الغذائية المتساوية التي يحتاجها . وفي كل مرة يمتلئ الفراغ في جوفه بالغذاء المطلوب يشعر بالراحة والرضا ولا يتطلع الى شيء آخر ، فملكاته الدهنية كما هو معروف لم تتطور الى المدى الذي يؤهله لتصور اهداف أخرى غير تلك التي تنطوي عليها حاجاته الحيوانية المادية . يتضح من هذا ان عمليات التغذية وما يرافقها من احتياجات واساليب اشباع تكون في حالة من التوازن الفطري الخالي من التعقيدات العقلانية Rational Complication . وهذه الحالة تنطبق على كافة الفصائل الحيوانية عدا الانسان .

هذه الصورة الرتيبة تحول في عالم الانسان بسبب ان أكثر حاجاته لا تعتمد على جسده ، كما لا تكون بدرجة واحدة . ومع خضوع حاجات الانسان المادية للقياس والحساب الا ان حسابها يكون أقل ضبطاً مما في عالم الحيوان بسبب تأثير الحاجات الانسانية بتخليط من العوامل العقلية أهمها عامل الإرادة . فعندما يتجاوز الانسان الحد الأدنى لاشباع حاجاته الغذائية يدفعه تصوره الى ابتكار حاجات أخرى لتحسين ظروف معيشته ، وهذا بدوره يرفع من طموحه وتطلعاته ويدخل عليها منصر الاختلاف . غير ان تحديد درجة الرضاء البشري والراحة التي يبتغيها الانسان هي من الأمور البالغة الصعوبة والتعقيد . اذ لا يوجد شيء في التركيب الجسدي للانسان ولا في تركيبه السيكلولوجي يضع حدوداً لثل هذه التطلعات والمطامح . والدليل على ان حياة الانسان لا تستدعي توقف هذه التطلعات في بعض الاوقات دون بعضها الآخر هو ان هذه الميول قد نمت مع نمو تاريخ الانسانية ، وان اشباعها هو الآخر قد زاد مع تقدم المجتمع وبدون اضعاف أو تهديد الصحة العامة . ومن ناحية أخرى فان الطبيعة البشرية (١٢) تكون متعائلة في المجتمعات من النواحي الجوهرية ، أي الخصائص الاساسية التي يتميز بها الانسان . وبحكم هذه الطبيعة

12— Steven Lukes. „Alienation and Anomie”. (in) Ada W. Finifter. *Alienation and The Social System*. John Wiley & Sons, Inc. New York 1972. PP. 30-31.



اللامحدودة تكون الاحتياجات الانسانية غير خاضعة لحدود مادامت تعتمد على الكائن الانساني غير المحدود بقيود مطلقة في جسده او بينته الطبيعية . فقد رأينا ان القدرات الشعورية او الانفعالية *Affective Capacities* مثلما تمثل مجالات يصعب استنفادها او سير فورها . غير ان هذه القدرات الشعورية والماطفية عندما تفقد الضوابط الخارجية ، في رأي دوركايم ، فانها تكون مصدر عذاب للفرد . فالرغبات غير المحدودة تكون غير قابلة للاشباع ، وهذا بالضرورة يؤدي الى الشعور بالآلم او عدم الارتياح ، لان عدم خضوع الحاجات الى حدود معينة يجعلها تتجاوز الوسائل المطلوبة لسماتها او تأمين الحصول عليها ، كما هو الامر في ابرياء حاجة الظلم بصورة ناقصة ، وما يرافقه من درجة او قدر من العذاب المتجدد او التقطع . ومن المعروف ان الفعالية البشرية الكلية تطمح الى ما وراء الحدود المعينة ، وتضع امامها اهدافا كثيرا ما تكون في غير متناول اليد ، او ان السبيل اليها معتوره المصائب ولكن كيف يمكن التوفيق بين هذه الحالة غير المحدودة من المطامح والاهداف الانسانية وبين واقع الحياة نفسها ؟ يرى دوركايم بصدد هذا التساؤل ان وجود الانسان في حالة نشاط وحركة باتجاه اهداف معينة يمنحه شعورا بأنه ليس في حالة من اليأس ، وانه عندما يتحرك نحو امنياته وغاياته يشعر بأنه يتقدم . ولكن حركة الفرد لا تعتبر تقدما اذا لم تكن هناك اهداف محدودة يسير نحوها او عندما يكون هدفه اللانهاية . كذلك التطلع الى اهداف غير قابلة للمال يعنى الحكم على النفس بالشقاء . فقد يتعنى الانسان ان يحظى ببعض السرات بصورة غير واقعية وبعيدة عن الممكن ، وقد يبقى في حالة من انتظار بلوغ غايته ، ولكن فشله التكرار لبلوغ تلك الغاية يؤدي الى الشعور بمرارة الحرمان . ويتعزز هذا الشعور بتكرار تجربة الفشل عبر الماضى مما يقتل او يدمر أمل الفرد بالنجاح لتحقيق ذلك الهدف في المستقبل او حتى توقع الاقتراب من ذلك الهدف .

يتضح من ذلك انه كلما زادت الاشياء التي يحصل عليها الانسان نما طموحه للحصول على المزيد منها . ولتحقيق اية غاية او نتيجة ايجابية للفرد لا بد من الحد من الانفعالات ، وبهذا فقط يمكن ان يتم الانسجام بين تلك الانفعالات وبين المواقف العقلية . « *Rational Attitudes* » ولا يأتي هذا الانسجام الا اذا ما توفرت بعض العوامل الخارجية أي ضوابط تتمتع بسلطة خارج ذات الافراد . فهذه الضوابط تتمتع بقوة تقوم بضبط وتوجيه الحاجات الاخلاقية بصورة تشبه قيام الجسم بضبط الحاجات المادية . وهذا يعنى ان تكون هذه القوة ذات طبيعة اخلاقية . وهنا يلعب الضمير الدور الاكبر في خلق التوازن المطلوب . وواضح ان الضوابط البيولوجية لا يمكن ان تكون فعالة ، لان المواطن لا تتأثر بالقوى الفسيولوجية والكيميائية الحيوية . فالرغبات والشهوات يصعب ضبطها او ترويضها او كبتها ، لان مثل هذا الضبط ينهني أن يأتي من مصادر تلمس النفس بأنها اساس الصواب . فالبشر ما كانوا ليقتفوا عند حدود معينة لا يتجاوزونها في ارنساء ورغباتهم وشهواتهم لو كانوا يشعرون بتبرير لتجاوز تلك الحدود المقبولة اجتماعيا .

أن تقييد هذه الرغبات ينبغي أن يصدر من سلطة ما تحظى باحترامهم وتلقى تأييدا تلقائيا منهم . ولا شك أن المجتمع وحده هو الذى يمثل هذه السلطة ، باعتباره السلطة الأخلاقية الوحيدة التى تسمو على الإنسان وتلقى قبوله . فالمجتمع وحده يملك القدرة على تشريع القوانين ووضع الحدود التى لا يراد للعواطف والانفعالات أن تتعداها . وفي هذا الوضع يصبح كل فرد مدركا بشكل أو بآخر الحدود الموضوعية لمطامحه والتي لا بد له أن يقف عندها . على أن هذه الحدود التى تقيّد الأفراد ليست مطلقة . ففى المجال الاقتصادى هناك معايير مثالية تنظم سلوك كل طبقة ، وإن الأفراد يتأرجحون فى المجال الواقع بين هذه المثل . وهكذا يصبح الأفراد قانعين بما ينجزون ، وطامحين لتحقيق المزيد من المكاسب . وهذا يلعب دورا فى ديم الاستقرار فى المجتمع . وعلى ضوء هذه الحقيقة يكون الفرد الاعتيادى فى حالة من الانسجام النسبى مع ظروفه الاجتماعية . ولكن هذا لا يوقف الإنسان عن التحرك نحو ظروف أفضل تتحقق بأسلوب يتوافق والمعايير الاجتماعية المقبولة . فالإنسان يسعى إلى تحسين حياته ، وعندما تفشل بعض جهوده لا يدفعه ذلك إلى القنوط مادام يعتز بما عنده . فهو لا يحصر رغباته فى أمور لا يملكها ، خصوصا عندما تتوفر لديه أساسيات وجوهرات الحياة . فالتوازن الحاصل فى رضاه وقناعته يظل دائما ومستمر مادام يخضع لتحديد المفاهيم والقواعد السائدة فى مجتمعه . وإن احداثا قليلة وطارئة ( فى نظر دوركايم ) نادرا ما تؤدي إلى اضطراب حياته وتهديد توازنها .

ولكن من غير المناسب (حسب رأى دوركايم) أن يكتفى بالنظر إلى عدالة التدرج الحاصل فى الوظائف والتي يضع أسسها الرأى العام ، مالم يؤخذ بعين الاعتبار توزيع هذه الوظائف فعلا بصورة عادلة . فالعامل مثلا لن يشعر بالانسجام ومركزه الاجتماعى إذا لم يكن يحصل على ما يناسب سد حاجاته الأساسية . فإذا رأى أن احتلاله مركزا آخر هو من حقه فانه لن يشعر بالرضا بالمركز الذى يشغله .

وهذا يعنى أن الرأى العام لا يكفى لضبط وتنظيم احتياجات المستويات الاقتصادية والاجتماعية، بل لابد من أن تسود قواعد واضحة تحدد الأساليب التى تجعل هذه المراكز والمستويات مفتوحة أمام الأفراد كل حسب قدراته واستعداداته للحركة . ولا شك أن المجتمعات جميعا لا تخلو من مثل هذه القواعد المخصصة للحراك الاجتماعى (١٣) ، غير أن هذه القواعد تختلف فى الزمان والمكان . فقد كان المولد والاصل القرابى هو البدا الذى يخضع له التصنيف الاجتماعى . غير أن مجتمعات هذا العصر ترفض مادة المبادئ العرقية والقرابية كأساس لتقييم جدارة الأفراد . ويرى دوركايم أنه كلما اقترب المجتمع من مثال المساواة أكثر قلت الحاجة إلى الفسوابط

13— Frank Johnson (ed.) *Alienation : Concept, Term and Meanings* Seminar Press. New York, A Subsidiary of Harcourt Brace Jovanovich, Publishers. 1973. PP. 46-47

الاجتماعية. والمسألة هذه تمثل اختلافا في الدرجة ويوجد نوع واحد من الوراثة في كل الظروف ويشتمل في المراهب الطبيعية التي تورث منذ الولادة .اذ لا يوجد مجتمع يساوى بين الموهوبين الاكثر فائدة للمجتمع وبين المتخلفين عقليا ، لان هذا النوع من المساواة ( باعتقاد دوركايم ) يتطلب ضوابط اعقد واصعب من تلك الموجودة عند الاعتراف للموهوبين بقيمة اكبر .وكما ذكر سابقا ، فان الضوابط الاجتماعية تكون نافعة عندما يعترف بانها تمثل وضعا « عادلا » كما اذا استندت هذه الضوابط والمقاييس الى القوة والعرف فقط فليس من الواقع أن يسود السلام والانسجام ، وتكون روح التلمس مستترة والشهوات والرغبات مكبوتة بصورة سطحية وفي حالة من التناهب للانفجار . وقد كانت الامبراطورية الرومانية في روما والاغريقية في اثينا خير مثل على ذلك عندما أصبحت العقيدة التي تدعم النظام في كل منهما في حالة من الاهتزاز والضعف ، وكذلك الحال في عصرنا عندما بدأت التحيزات الارستقراطية تفقد مكانتها المرموقة في اذهان الناس .وبالعكس ، فان « النظام الجماعي » Plural System في الظروف السوية يعتبر مقبولا من قبل الاكثرية . ومثل هذا النظام ، وهو بحاجة الى دعم سلطة خارجية ( خارج ارادة وذات الفرد ) ، لا يمكن ان يديم بقاءه بالسلطة وحدها ، بل ينبغي ان يعتمد على احترام الناس لا على خوفهم . وهكذا فدوركايم يرى ان من غير الممكن ان يتحرر سلوك الانسان تماما من الضوابط والقيود الاجتماعية . فالوجود البشري - كما يراه - هو جزء من العالم وهو شيء نسبي بالمقاييس للباقى ، وان طبيعته واساليبه المعبرة عنه تعتمد كذلك ليس على القوى الطبيعية في هذا العالم فحسب ، بل وعلى الاشياء الاخرى المشتركة في تنظيمه وتحديد نشاطات الانسان فيه . ويبدو ان التفاوت الوجودي في واقع الانسان يظهر بين الميدان المادى والميدان الفكرى البشرى .

ان ابرز خصائص الانسان المميزة هى الرابطة الاخلاقية التي تصله بمجتمعه وليس الصلة المادية القائمة بينه وبين المجتمع ، الامر الذي يجعل هذه الرابطة ذات طبيعة اجتماعية . فالانسان لا يخضع لظروفه المادية المفروضة عليه قدر خضوعه الى ضمير يسمو على ذاته ، هذا هو الضمير الاجتماعى ، ذلك لان الجانب الاكبر والاهم منه يتعدى جسده ويعطيه حرية التحرك خارج شرنقة الجسد ، ولكنه يظل خاضعا للمجتمع .

غير ان المجتمع عندما يضطرب نتيجة ازمة من الازمات ، او بسبب انتقاله نفعية عابرة ، فانه يصعب بصورة وقتية غير قادر على ممارسة تأثيره ، وهذا ما يسبب الارتفاع الفجائي في معدلات وقوع الانتحار . فالتحول الاقتصادى المفاجئ يجلب مثل هذه الانقلابات ، حيث يقلد ببعض الافراد الى مراتب اوطأ من مراتبهم ، مما يجبرهم على تقليص متطلباتهم وتحديد احتياجاتهم والتعود على درجات اعلى من ضبط النفس Self-Control وعندما تضعف سيطرة المجتمع عليهم ويصبح لازما ان تعاد صياغة تعليمهم اخلاقيا . ولما كان المجتمع لا يستطيع اعادة تكيف هؤلاء الافراد في الحال الى الحياة الجديدة وجعل ضبط النفس عندهم في مستوى الظروف التي استجذبت ، فان ذلك يضمهم في حالة من عدم الانسجام والمعاناة .

والمثل الذي ذكرناه عن التحول الاقتصادي وما يرافقه من مشكلات يتكرر بشكل أو آخر في التبدل الذي يطرا على بناء السلطة بسبب الانتفاضات السياسية والانتقالات الثورية ، لأن ذلك يستدعي تكيفا سريعا يصعب تحقيقه من قبل المجتمع والفرد . ومع تغير الظروف فإن المعايير التي يهتدى بها الافراد في تنظيم احتياجاتهم لا تبقى في صورتها التقليدية ، لانها تتبدل مع تبدل الموارد الاجتماعية ما دامت محدودة كل طبقة من طبقات المنتجين . ولا شك ان هذه التغيرات تتطلب بعض الوقت ، وان المقاييس التي تتغير يصعب ان تحل محلها مقاييس جديدة تلقى قبولا مساويا من قبل الناس . وفي مثل هذا التحول Transformation يصبح ضروريا ان يعيد الضمير الاجتماعي تقييم وتصنيف الناس والاشياء بشكل جديد . ونظرا الى ان المصادر الاجتماعية الجديدة التي تنبثق فجأة يعوزها التوازن ، وتظل قيمتها مجهولة ، الامر الذي يجعل الضبط الاجتماعي مفقودا لبعض الوقت . وتصبح الحدود الفاصلة بين الممكن وغير الممكن غير واضحة وغير معروفة ، وكذلك الحدود الفاصلة بين الانصاف والاحقاد . كما تستحيل الرغبات التي تخضع عادة للرأى العام الى حالة يغلب عليها الجموح وعدم وضوح الهدف والاتجاه . ومع زيادة الرخاء تزداد الرغبات ، ومع ضياع القيم التقليدية فإن المفاهيم الاكبر والاغنى تزداد تحفيزا للرغبات ، مما يجعل السيطرة عليها أصعب في وقت تصبح الحاجة للسيطرة والضببط أكبر . والطريف - كما يستنتج دوركايم في دراسته للانتحار - Durkheim PP. 246-54 (١٤) ان الفاقة تحول دون الانتحار لانها ضابط وقيد يحد ذاتها ، بعكس الغنى الذي يشعر الفرد بقوة اعتماده على نفسه ويأمنه اقل خضوعا وتقييدا من غيره ، مما يجعله اقل تسامحا لاقل تقييد يواجهه . ولا عجب اذن ان معظم الديانات قد اطنبت في وصف مزاجيا الفقر ، وهي في ذلك تعتبر اعظم المدارس لتعلم ضبط النفس ، كما يعتقد دوركايم . غير ان كل ذلك لا يبرر الوقوف في سبيل الانسان الى تحسين مستوياته الاجتماعية والمعيشية . وعلى الرغم من ان الخطر الاخلاقي المرافق لكل تحول اقتصادي هو امر يمكن مراقبته ومعالجته ، الا انه ينبغي ألا ينسى او يهمل .



يتضح مما سلف من عرض آراء كل من ماركس ودوركايم انهما ينتقدان المجتمع الصناعي خلال القرن التاسع عشر . ولكن كلا منهما تناول الموضوع من زاوية مختلفة لتوضيح موضوع الاقترب وموضوع الانوميا . وتبرز عند التعمق في ملاحظتهما نقاط مشتركة بين هذين الموضوعين . ومن أبرز هذه النقاط :

14- Emile Durkheim. *Suicide* (1897) Translated by John A. Spaulding and George Simpson., New York. The Free Press. 1951. PP. 246-54.

الانتراب : اصطلاحاً ومفهوماً وواقعاً

١ - ان الظواهر الاجتماعية ، اى حالات واطراح المجتمع ونظمه وقيمه وقواعده ، تحظى باهتمام كبير من جانب العالمين .

٢ - تأكيد الحالة الذهنية للأفراد ، اى مواقفهم من المعتقدات والرغبات الخ .

٣ - افتراض وجود علاقة واقعية بين الظواهر الاجتماعية والحالات الذهنية .

٤ - تصور مسبق لوجود علاقة طبيعية بين النقطة الاولى والثانية .

فبينما يرى ماركس الرأسمالية كنظام اجتماعى قسرى يعمل على تضيق انكار الناس ويضع المرافيل فى طريق رغباتهم وينكر عليهم تحقيق حياة تسودها الدوافع الانتاجية المشعة، يعتقد دوركايم ان هذا العالم يعانى من الفوضى الاخلاقية فى المجال الاقتصادى نتيجة لعدم السيطرة على رغبات وافكار الناس ولانتقاء الانسجام بين الفرد والظروف المحيطة .

ولو عقدنا مقارنة بين افكار هذين المفكرين حول « تقسيم العمل » فان ماركس يعتقد ان هذا النظام هو عامل من عوامل الانتراب أو الانخلاع ليس للعامل Labourer بل ولجميع الناس . فالتاس يشعرون بالانتراب ( باعتقاده ) فى ظروف تقسيم العمل ، لان راس المال والعمل هما وجهان للمعادنة نفسها وان « السخرة » Forced Labour البشرية باعتقاده هي حقيقة ماثلة فى علاقة العامل بالانتاج . ويخلص ماركس الى القول بان جميع اصناف السخرة ما هي الا تحويلات ونتائج حتمية لهذه العلاقة ، اذ يضطر الناس للدخول الى علاقات هي فى الواقع خارجية عن ارادتهم ، وانهم مجبرون على اداء ادوار مقررّة فى نطاق النظام الاقتصادى وفى المجتمع ككل ، وان هذه العلاقة الاجتماعية تعمل على سلب انسانيتهم ، بحكم استقلالها عن مشاعرهم وافكارهم ، وهى بالاضافة الى كل هذا تعمل على تقييد وحصر اعمال الافراد وتفكيرهم وحتى انطباعاتهم عن انفسهم ومنتجاتهم وفعاليتهم وعن غيرهم من الناس . كما تشوه ( فى نظره ) انسنة Humanization الفرد نتيجة للضغط عليه لكي يتصرّف بشكل يجعله يرى نفسه واعماله ونتاجاته والافراد الاخرين فى المجالات الاقتصادية والسياسية والدينية وغيرها فى اطران تنكر عليه وتجرده من امكانياته الانسانية .

اما دوركايم فيرى ان تقسيم العمل ( عندما يحسن استثماره ) يكون مصدر تضامن فى المجتمع الصناعى . اما « الانومي » ، اى حالة تحلل القيم والمعايير ، فترجع الى تخلف نمو القواعد والنظم . ويضيف دوركايم ان تكافل Interdependence الوظائف ( بالاضافة للجماعات المهنية ) لا بد وان يؤدى الى نمو التضامن Solidarity والشعور بالجماعة من جانب الافراد ، على الرغم من ان تقسيم العمل فى المجتمعات المتقدمة قد يكون مصحوباً بنمو اهمية الشخصية الفردية وتطور قيم معينة كالمساواة والعدالة .

ويعتقد دوركايم أن **الدلالات الاقتصادية** هي ذات أهمية أقل من الآثار الأخلاقية التي تخلقها . وتحت تأثير هذا النمط من التركيب يزداد وعي الفرد باعتياده على المجتمع ، وهذا بدوره يولد قوى تبقى الفرد خاضعا لها . وتبضح هذه الصورة في تربية الفرد التي تهدف الى جملة مستعدا ذهنيا لقبول الأعباء والمجالات المحدودة، لأن الفرد في المجتمع المتمدن يولد ليواجه حقيقة تنظره وهي أن يؤدي وظيفة في التركيب العضوي الاجتماعي . وكنتيجة لذلك فهو مطالب بأن يتعلم مسبقا كيفية أداء ادواره . فتقسيم العمل في نظره لا يخفض من قيمة الفرد بحد ذاته في الظروف الاعتيادية عندما يحوله الى آلة أو أداة مادام يسمح للفرد بأن يشعر من خلال أداء وظائفه بأنه يخدم شيئا ما . يضاف الى ذلك أن الفرد اذا ما تعود على الافاق الواسعة والآراء الطموحة فإنه يصعب عليه أن يقيد بعمل محدد دون أن يشعر ذلك استياده .

**يتفصح من الملاحظات السابقة أن الاغتراب في تفكير ماركس يعبر تلك الحالات الخاصة بالفرد والمجتمع التي يرى دوركايم فيها علاجا لانوميا .** هذا العلاج يتأتى من الوضعيات التي يوجد فيها تقسيم العمل ، والتي من شأنها أن تضاعف من تصميم الافراد الاجتماعي وتزيد من الانسجام والتطابق بين سلوكهم والقواعد الاجتماعية المستقلة من إرادتهم وتجهلهم يفكرون ويتصرفون في حدود أدوار محدودة .

**الفرد الذي يعاني من الانوميا Anomic Man في اعتقاد دوركايم ، هو الفرد الذي لا يخضع لمعايير من أي نوع ، والذي تعوزه قواعد يعيش بها لتنظم رغباته وتوجه أعماله ، وإفاق محددة يهتدى بها فكريا وسلوكيا .**

**بينما يرى ماركس أن الفرد في هذا النظام، والذي لا يستطيع الهروب من مجال العمليات المحدودة والمحصورة والتي تفرض عليه ، هو إنسان يعاني من الاغتراب .**

ولعل الاختلاف بين هذين المفكرين يرجع لأسباب أهمها انهما كتبيا عن مراحل مختلفة للصناعة . وواضح أيضا أن ماركس كان كثير الاهتمام بوصف العامل المتغرب ، بينما رأى دوركايم أن الانوميا الاقتصادية تميز حياة الموظفين وأصحاب العمل على حد سواء .

أن ماركس يعتبر طابع العلاقات الاجتماعية المستقل عن الوظائف البشرية امتدادا لواقع التاريخ القديم ، وهو يرى أن التمرد عليه هو شرط لتحقيق التحول المطلوب للوصول للمجتمع الانساني المنشود .

أما دوركايم فيرى أن العلاقات الاجتماعية تمثل وضعا مسويا يحقق الضبط الاجتماعي الذي يؤدي غيابه الى تدمير التركيب الذاتي للفرد ، ويقود الى الفوضى الاجتماعية . فدوركايم يعتقد أن الطبيعة البشرية تنطوي على الحاجة الى حدود للضبط باعتبار الإنسان كائنا يملك إمكانيات وقدرات غير محدودة ، ولهذا فهو بحاجة الى ضوابط .

### الاغتراب في الفلسفة والدين والتأويل :

ان أهمية الاغتراب كموضوع متداول في الحضارة الغربية لا تزال تفتقر الى العمق مالم ينظر اليه في سياق الاحداث في الفلسفة الحديثة و « اللاهوت » ويمكن على سبيل المثال متابعة المكانة الحاضرة لتأثير الوجودية في الحركات الدينية المنظمة ، او في الظواهر المصاحبة لاتساع شعبية الفلسفة الوجودية في كل من المجال الديني وفي التطورات الحضارية التي برزت في اوساط الشباب المتمردين والرافضين عموماً . ومما يجعل الموضوعات المتعلقة بمفهوم الاغتراب بالغة الاتساع والشمول هو أن هذا المفهوم قد جرت دراسته ومناقشته في الاديان المختلفة في الغرب والشرق Johnson PP. 6-9 (١٥) .

ويبدو الاغتراب أكثر تعقيداً عندما ينظر اليه كتجربة ترتبط بالدين المعاصر بالقياس لما كان عليه قبل سنوات قليلة . فاللاهوتيون المحدثون يرون أن الاغتراب لا يمثل مفهوماً كونياً فحسباً، بل هو مجموعة من المظاهر التي تنطوي على مضامين دينية . فالإنسان المغترَب في نظر هؤلاء يتعرض للاغتراب عن عقائده الروحية ، وهو يعاني أيضاً من الانفصال عن التجارب الزاخرة بالمعاني الروحية والاخلاقية التي يخلقها التفاعل مع الناس والنظم والدات وحتى الطبيعة

ولقد اعتقد بعض الباحثين أن الاغتراب هو نتيجة تمخضت عنها حركات الإصلاح الديني او عمليات التصنيع . ولكن من المعروف أن الإنسان عبر التاريخ قد واجه حقيقة الاغتراب، لانه تعرض بين حين وآخر الى تجربة الانفصال عن امكانيات الحياة المجدية وامتيازات السلطة والحكم . ان من المفيد ان نلقي نظرة فاحصة على العصور القديمة لفحص انواع الاغتراب التي تعرض لها لانسان الاقدم سواء كان مغترباً فكرياً او وحيياً او قرائياً .

ولعل بالامكان من خلال دراسة التاريخ ان يتطور منظور الاغتراب Alienation Perspective بالشكل الذي يوفر استراتيجيات محددة لرصد تلك الظواهر التي تهدد وجود الانسان والمجتمع . ومن الملاحظ ان هناك نزعة عامة في الاوساط الفكرية والعلمية تتعلق باعتبار الاغتراب مظهراً عالمياً يهدد النسيج الاجتماعي للمجتمع بصرف النظر عن شكل التنظيم الذي يسود فيه . فاهتمام الباحثين الواسطع « بفجوة الاجيال » Generation Gap باعتبارها عنصراً خطيراً من عناصر الاغتراب هو اهتمام لا يخلو من بعض المبالغة . فهذه الفجوة هي في واقع الامر حقيقة كمية لها تأثير في التنظيم الاجتماعي العام للمجتمع الانساني وحتى في الحيوانات العليا Johnson P. II (١٦) ، وكذلك الحال بالنسبة لظاهرة التحلل الاخلاقي والذي قد يتخذ صورة التمرد الجنسي . ان هذه الظواهر وامثالها قد حظيت باهتمام كبير من جانب الباحثين ، وفسرت على انها مؤشرات وعلامات للاغتراب في العصر الحديث . ولعل

15— Frank Johnson : „Overview and Introduction". (in) Frank Johnson (ed). op. cit. PP.6-9

16— Ibid. P. 11

من المناسب أن نسأل هل يجوز اعتبار هذه الظاهرة أو تلك من خصوصيات عصرنا الحديث أم أنها تنطبق ولو بدرجات متفاوتة على العصور الأقدم وأن كانت الصور التي ظهرت بها ليست بالضرورة متطابقة ؟ فاعتبار الاغتراب من خلال هذه الاشكال ( وغيرها ) من السمات المميزة لهذا العصر هو اتجاه لا يخلو من تضليل ، إضافة الى أنه يتعارض وطموح الباحثين الهادف الى الكشف عما تخفيه صفحات الماضي من صور الاغتراب الاخرى . وعلى الرغم من أن الاغتراب خلال النصف الأخير من هذا القرن قد ازداد حدة وتعقيدا ، كما تشير الدراسات الاجتماعية والنفسية ، أن أن الكثير من الدراسات تعاني من عدم واقعية الادعاء بأن الاغتراب في الماضي يختلف من اغتراب هذا القرن ، في كون الأول لم يكن اغترابا حقيقيا ، بل يختلف عن النمط الحديث اختلافا نوعيا . ويوحى هذا الادعاء بأن الإنسان المغترب المعاصر هو أشد خطرا وتهديدا للمجتمع لاسبب الاختلاف الكمي في مدى ما يصل اليه اغتراب هذا العصر بالقياس لما كان عليه الحال في العصور السابقة فحسب ، بل ولأن الاغتراب اليوم مع ماحققته التكنولوجيا من تقدم هائل ينطوي على احتمالات أشد رهبة وضراوة . فاذا صادف أن وضعت الأسلحة النووية الرهيبة وغيرها من وسائل الدمار الحديثة في عهدة أشخاص يعانون من الاغتراب فإن اندفاع هؤلاء في الضغط على أزرار التخريب الشامل هو أبعد وأوسع فتكا مما كان يحصل في الأزمنة الغابرة عندما كانت الأسلحة البسيطة هي الوسائل الوحيدة المتوفرة . فالتركيز على الجانب الانفعالي الفردي في الاغتراب يسمح بالآثار مثل هذه التساؤلات المعبرة عن الاختلافات النوعية بين نتائج اغتراب الماضي والحاضر . فإنا توسيع النظرة الى الاغتراب بشمول الضوابط الاجتماعية والاخلاقية والسياسية المتطورة في المجتمعات الحديثة من شأنه توضيح الكيفية التي تواجه بها هذه المخاطر الواسعة التي تهدد الإنسان وتبعد احتمالات وقوعها . Johnson P. 12 (١٧) .



### الاغتراب وعملية التصنيف العلمي :

رغم أن مناقشات الاغتراب تكاد لا تتعدى المائة وخمسين سنة الماضية فإن الاغتراب والانحلال والتبدل هي موضوعات رئيسية في الحياة الإنسانية . فآدم وحواء كانا قد مرا بتجربة الاغتراب بسبب تجربة الثمرة المحرمة . كذلك يظهر مفهوم الاغتراب في قصص الإبطال التي تتحدث عن اغترابهم في البدء ثم عودتهم البطولية الى وطنهم . كذلك يتناول تاريخ الاغتراب موضوع رفض القيم السائدة لاستحداث قيم جديدة . فالثوريون منذ أقدم العهود كثيرا ما اضطروا الى مغادرة أوطانهم وعانوا من تجربة الاغتراب .



وعلى أية حال فتشتت الصور التي يتخذها الاغتراب ( على الرغم مما يسببه من تشويش )  
الا أنه يثير عدداً محدوداً من الملاحظات ومنهما ما يأتي :

أولاً : ان الاغتراب في بعض البحوث التي عالجتة يتصل بصورة مركزية بكون الفرد  
يتعرض الى تجربة الفصل او الخلع بطريقة ما من بعض الناس أو بعض الأشياء . فافتراق الزوج  
أو انفصاله من زوجته هو نمط من الاغتراب ، كذلك عندما تنفصم علاقة الفلاح بالأرض فهو  
يشعر بالاغتراب ، والشئ ذاته ينشأ عن بترعلاقة العامل بالعمل ، أو علاقة الانسان بالقوى  
الغيبية التي يعبدها ، أو حتى علاقة المجتمع بقيمة وتراثه . فالاغتراب في هذا السياق هو  
الاغتراب عن هدف أو شيء ، مع تعدد التطلقات التفصيلية التي اختارها الباحثون في عرضه .  
ان للاغتراب الدائي ( اغتراب النفس ) مثلاً *Self-estrangement* والذي اختاره كل  
من أريك فروم *Fromm* وهورني *Horney* يتضمن انعدام الصلة بين الفرد وجزء حيوي  
وعميق من نفسه أو ذاته *(Fromm P. 23)* . وقد يكون اغتراباً من قيم المجتمع بسبب انعدام  
تفاعل الفرد عاطفياً وفكرياً وتلك القيم كما يحصل في اغتراب بعض المثقفين في مجتمعاتهم ، أو كما في  
انعدام التفاعل الفكرى والعاطفى بين العامل ومجمل العملية الانتاجية التي تعرضه الى  
تجربة الاغتراب من العمل كما اشرنا سابقاً .

وعلى الرغم من ان الاغتراب قد يتسرب من مجال معين الى مجالات أخرى ، الا ان ذلك  
لا يحصل دائماً . فالثقاف المترتب ثقافياً قد لا يشعر بالاغتراب بالنسبة لانتاجه الفكرى أو  
ذاته الحقيقية . كذلك العامل الذى يشعر بالاغتراب في نطاق عمله قد لا يعانى من الاغتراب  
بالنسبة للحياة الاجتماعية بجوانبها الأخرى في المجتمع الصناعي الذى ادخله الى تجربة  
الاغتراب . ولهذا فان يتمعن على الباحثين في موضوع الاغتراب ان يوضحوا بجلاء المقصود بما  
يريدونه من هذا المصطلح ، أى تحديد الجانب أو الجماعة أو الهدف الذى حصل الاغتراب  
منه .

ثانياً : وهناك اشكال آخر يثير الانتباه في بحوث الاغتراب وهو أنها لا توضح بصورة دقيقة  
مكونات الاغتراب . فالجانب اللغوى في دراسات الاغتراب يوحي بأن هناك شيئاً مرغوباً وطبيعياً  
قد ضاع أو فقد . أى ان علاقة إيجابية قد انقطعت وتلاشت عن الوجود . غير أن هناك  
حاجة لإيضاح ما الذى يحل محل تلك العلاقة الضائعة . فالفرد المنتمى لتنظيم ما عندما يخلع  
أو ينبد من قبل تنظيمه فهل هذا يعنى أنه سيحس بالخيبة والالام ، أم أنه سيتعو لديه  
شعور برفض مبادئ وأفكار التنظيم الذى نبذه الى درجة أنه يفقد الرغبة والاهتمام بتلك المبادئ  
والأفكار ، أم أنه سيتشبهاً لديه شعور بالندم وتشريع النفس على ما حصل وعلى ضعف اعتقاده  
بمبادئ التنظيم ؟ ففي كثير من الحالات يعنى الاغتراب انعدام أية صلة ، أى بلوغ درجة أو

مرحلة عدم الاكتراث واللامبالاة ، ولكن في حالات أخرى قد يتطور الاغتراب الى رفض قوى ومعارضة شديدة وكراهية ، ولهذا فالنقطة الثانية التي تثار في هذا المجال هي أى علاقة جديدة تنشأ لتحل محل العلاقة المفقودة أو الضائعة ؟

**ثالثا :** الملاحظة الثالثة عن الاغتراب يمر بأشكال وصور مختلفة . فالمخترعون والمجددون مثلا يشعرون بالاغتراب عن قيم ومعايير مجتمعهم التي يريدون تغييرها اضافة الى رفضهم اياها . ومع ذلك فهناك اختلاف شاسع في اسلوب الرفض . فالمخترع يسعى الى تحقيق تحول مجتمعة بمكس الفرد « المدهون » Psychotic الذي يعاني من تكوّن النفس Self-regression الذي يجعل مجتمعه بعيدا عن التغيير النفسي الحاصل في شخصيته وغير متأثر به . وهذا يعنى ان تصنيف الاغتراب بالنسبة لهذين الصنفين لابد له من الاعتماد على النموذج الذي يبرز في عملية الاغتراب أو النمط الذي يستخلص ، أى ما اذا كان الفرد المغترّب يسعى الى تغيير مجتمعه alloplastic أم أنه قد حقق تغيير نفسه autoplatic .

**رابعا :** وأخيرا فإن نماذج الاغتراب المتعددة تنبع من مصادر مختلفة يكون بعضها نتيجة الفرض الخارجي المستقل عن الإدارة ، بينما يكون بعضها الآخر قد جاء من محض الاختيار الذاتي ، فالقول بأن الفرد مغترّب لا يوضح بدقة ما اذا كان ذلك الفرد قد رفض واقع مجتمعه أم أن مجتمعه هو الذى رفضه . فمعظم البحوث السوسولوجية عن الاغتراب تعتمد الى حد ما على دراسات ماركس التي تناولت الاغتراب من زاوية الفرض الخارجى الذى يكون خارج ومي وإرادة الفرد ، كما يقول الأستاذ فروم Fromm وكاهلر Kahler ان الفرد المغترّب نادر ما يدرك اغترابه عن عمله أو نفسه . والواقع أن الوعي بالاغتراب المفروض يتضمن نمو نوع جديد منه يتم اختياره ذاتيا ، وذلك هو الاغتراب عن المجتمع الرأسمالى الصناعى المتمثل فى الغرب : وهو يؤدى فى النهاية الى الاغتراب عن العمل . ولابد من القول على أية حال ان الاغتراب المفروض والاغتراب التلقائى يرتبطان ببعضهما في بعض الاحيان . فالفرد المفروض قد يرفض أولئك الذين رفضوه . غير أن هذين الصنفين من الاغتراب لا يكونان مرتبطين في اعم الاغلب : كما في حالة الزنجي البورجوازي في المجتمع الغربي والذي يقبل بقيمة ومعايير بالرفم من رفض هذا المجتمع له . وكما في وضعية الفنان الناجح المغترّب الذى يحتضن المجتمع البورجوازي فنه على الرغم من رفضه وتنفيذه لقيم ومعايير ذلك المجتمع . ويرتبط على كل ذلك طرح سؤال يتعلق بضرورة تحديد أو تعريف الاغتراب وهو من وما هو عامل الاغتراب أو مسببه ؟

وفي النهاية ، يبدو أن بحث الاغتراب يتلخص في أربعة أسئلة رئيسية :

١ - البؤرة والتكيز Focus ، أى من ماذا يغترّب .

٢ - البديل : عندما تفقد العلاقة فما البديل لها .

٣ - النمط : كيف يبرز أو يظهر الاغتراب .

٤ - السبب أو العامل : ما العامل الذي يؤدي الى الاغتراب .

فالنقطة الاولى تظهر اللاحدودية لعملية الاغتراب على اساس ان الانسان يمكن ان يغترب عن امور كثيرة يصعب حصرها . وهذا يعني بالضرورة ان عددا هائلا من العلاقات يمكن ان يحل محل العلاقات الضائعة بسبب الاغتراب . كذلك يمكن ان يعبر الاغتراب عن وجوده باساليب ونماذج عديدة .

وعلى ضوء الملاحظات السابقة يمكن ان يصنف الاغتراب الى النماذج الآتية :

#### ١ - التنبؤ أو الرافض الكوني :

من الواضح بالنسبة للتنبؤيين في المجتمعات العنصرية او العرقية *Racist Societies* يكون الاغتراب نوعاً من أنواع النفي أو الطرد من عالم الاهداف والدفع العاطفي والمشرد الاجتماعي . فالحياة في واقع التنبؤيين هي فراغ لا حدود له . ومن يواجد هذا النوع من الاغتراب ، خصوصاً من الشباب المرفوض في المجتمع الغربي ، يشعر بأنه في عالم يبدو وكأنه لم يصمم للانسان ولم يهيا ليستجيب لخصائصه الانسانية . ان هذا النوع من الاغتراب يمثل رفضاً كونياً *Cosmic alienation* (١٩) .

#### ٢ - الاغتراب التكويني :

والاغتراب التكويني *Developmental alienation* يحصل لدى أولئك الذين يشعرون بضيق حياتهم الفردية وما فيها من علاقات وروابط بشكل لا يسمح بإعادتها من جديد . وهذا يأتي نتيجة لنمو الحياة خصوصاً بالنسبة للطلبة ، ذلك النمو الذي يعني ظهور اشياء جديدة وضيقاً وضياعاً واما أمور أخرى مرت في مراحل سابقة من الحياة . *Reagan* PP. 321-337 فالفردي الراشد كثيراً ما يحس ويفتقد إمام الطفولة وما سادها من رعاية وحنان . ومع ان الراشدين يدركون ان مثل هذه المشاعر تمثل نوعاً من النقص الا ان تجربة الاحلام السعيدة التي تثير مثل تلك الجيول الطفولية تعطي الأفراد شعوراً ببعض ما تمنحه الطفولة ، كالحنان والعطف والحماية .

وقد ينعكس هذا الاغتراب لدى الراشدين نتيجة لتبدل علاقاتهم باطفالهم بسبب نضج هؤلاء ونمو اعتمادهم على انفسهم بدلاً من اعتمادهم عليهم ، وانكماش علاقاتهم العاطفية والذهنية والاجتماعية بهم . وفي الوقت نفسه يعني كل ذلك قرب جني ثمار انعابهم . وكذلك يخلق الزواج شعوراً بالانفصال عن الحرية وعدم المسؤولية ، وفي الوقت نفسه يمنح الفرد حقاً جديداً في التمتع في صلاته بشريك حياته في ميادين متعددة .

### الافتقار التاريخي أو الزماني :

وكما في الحياة الفردية فان عملية النمو التاريخي Historical Development تتضمن دياكتيكا Dialecti بين الكسب والخسارة . فمعظم عمليات الابتكار الاجتماعي تنطوي على ابدال العادات والمناظر والتقنيات التي ظلت مختلفة . وبديهي ان الافراد المتمسكين بهذه الامور التي تحذف او تستبدل يشعرون بالحزن لفقدانها . ولما كان التفير الاجتماعي في عصرنا هو تفير سريع وشامل فان من الواقع ان يشعر الكثيرون بالافتراق نتيجة حسهم التاريخي Historical Sense بضياغ الكثير من القيم السلفية التي القوها وآثروا بها .



### العلوم الاجتماعية والافتراق

للعلوم الاجتماعية المختلفة ادوار متفاوتة في التعريف بمفهوم الافتراق . فالمتخصصون في هذه الميادين العلمية يعكسون خلفياتهم العلمية التخصصية حين يختارون ما يناسبهم من المنطلقات والاتجاهات في معالجة موضوع الافتراق . ولكي تتضح مساهمات هذه الاختصاصات نذكر بعضها كلا ضمن اطاره العلمي المتميز .

١ - السوسيولوجيا والافتراق Johnson P 14 (٢٠) السوسيولوجيا او علم الاجتماع له دور بارز بين جميع العلوم الاجتماعية في بلورة وتطوير مفهوم الافتراق . فهناك منطقات كثيرة وافقت تحول هذا المفهوم من اطاره اللاهوتي والقيمي الى الاطر الانسانية والعلمانية . وقد نما فهم قدرة الانسان على تحمل الوحدة ، والانفلات من المعابر ، والانذفاعات التدميرية . ووجد له تعبيرا في بحوث الفولكلور والادب والمطبوعات الحكومية المتعلقة بالطبيعة البشرية . ويبدو ان هذه التعبيرات وجدت طريقها الى مجال البحث الاجتماعي ، كما يظهر في مؤلفات جان جاك روسو ، الذي ارجع وحدة الانسان وخيبته الى علاقته بالطبيعة بدلا من علاقته بالقوى الغيبية . فالانسان في اعتقاد روسو قد تعرض الى الانفصال عن خصائصه الفطرية الطيبة ، ليس بسبب الآثار التي ارتكبها ، بل نتيجة لوجوده في ظروف غير انسانية . وتعاقب الفلاسفة والعلماء الاجتماعيون في ميدان تحليل الافتراق في ضوء الواقع الاجتماعي ، وكانت غايتهم الرئيسية الكشف عن معانيه العلمية . ومع تصاعد الانتقادات لاستعمال مصطلح الافتراق الا ان علماء الاجتماع لا يزالون يرجعون اليه في بحولهم محاولين نحسه للمثور على معان جديدة محتملة وتطبيقات وامكانيات عملية لم تبرز في دراساته لحد الان .

الاغتراب : اصطلاحاً ومفهوماً وأيضاً

ومن يراجع نشاطات علماء الاجتماع في ميدان دراسة الاغتراب يخرج بالملاحظات الآتية :

١ - ادراك السوسيولوجيين لجذوى هذا المفهوم كمشخص حضارى يشير الى تركيب اجتماعى محدد .

٢ - ينبغي تطبيق المفهوم بشكل دقيق على بعض الظواهر ، كظاهرة التحلل القيمي او المعيارى بالنسبة للسلوك السياسى .

٣ - هناك سيولة واضحة في استعمالات السوسيولوجيين لهذا المفهوم بسبب تلذلب الآراء .

٤ - توجد ملاحظات تدور حول ضرورة تسخير المعرفة العملية لتوجيه التربية لامة تنظيم واقع الفرد والمجتمع .

٥ - ان بحث الاغتراب قد يحفز المجتمع لتحقيق درجات اكبر من المساواة والعدالة .

٦ - ان استعمال المفهوم قد يكسب آراء بعض المتطرفين عمقا فكريا وإنسانيا .

يضاف الى ذلك ان السوسيولوجيين قد سعوا الى اعطاء المفهوم وجها علميا من طريق اخضاعه للتوثيق والاحصاء ، وايجاد الاساليب الامبيريقية العملية لدراسته .

ب - علم الاثنوبولوجي والاغتراب تتناول الدراسات الانثروبولوجية مفهوم الاغتراب من زاوية الظواهر المرتبطة بالنظام الاجتماعى العام بدرجة اكبر من بحثه من الزاوية البنائية التفصيلية . فالانثروبولوجيون قد قدموا دراسات هامة تبحث العوامل المتصلة بابطال مفعول الاغتراب من زاوية النظام القربى Kinship Organization ، والطقوس والدين وتربية الصغار ودور التأخر او التضامن الاجتماعى ، واثار اللغة المشتركة في توحيد العلاقات واهمية الهوية الحضارية كقوة جماعية تدعم القيمة الذاتية للأفراد وتفدى تماسكهم الاجتماعى . كما تمخضت البحوث الانثروبولوجية عن آراء عميقة حول نوعية العلاقات البشرية انصفت بالنصح العلمى لاهتمامها على التحليل البنائى المقارن . ( Johnson, P. 17 ) ( ٢١ ) ويلمس هذا الانبجاء في بعض الدراسات المعروفة كالدراسة التي قام بها ديفيد عن النمطين الفوكلورى والحضرى ، او دراسة العالم توينز Toennies للجماعة المظية والمجتمع الكبير ، أو تلك التي تناول فيها سير هنرى مين المجتمع القائم على المنزل ( المكانة ) والمجتمع المعتمد على العقود ، ودراسة ورت Wirth للعلاقات الأولية والثانوية .

ومع أن هذه الدراسات تنطوى على مضامين مختلفة للاغتراب ومعالجته فان تلك البحوث الانثروبولوجية والانتوجرافية الخاصة بنمطى المجتمع البدائى والحضرى تعتبر ذات فائدة

خاصة لتشخيص تلك التحولات التي وقعت في مجالات الادوار في المجتمعات المعقدة والمتقدمة ، بما تحمله من تهديد للهوية الشخصية ، وتضائل للمعاني ونمو سطحياتها ، وتناقص فرص التسامى وزيادة العوامل المؤدية للعزلة والانحراف والامراض العصبية والذهانية . كما كشفت هذه الدراسات عن الحركات الروحية والطوقسية المعيقة التي اتخذت صورة التمرد الحضارى السلمى الهادف للتحرر من السيطرة القيمة والتكنولوجية الاجنبية ، كما في الحركات الاهلية التي انتشرت في ميلانيزيا وامريكا الشمالية . ( Wallace, PP. 143-63 ) ( ٢٢ ) .

ومن ناحية أخرى ساعدت البحوث الميدانية الانثوجرافية على توفير الأدلة العلمية التي تسم جمعها من المجتمعات البدائية والروحية والزراعية البسيطة ومن بعض المجتمعات المعقدة والمتطورة التي جاءت لتندم الآراء التي طرحها بعض علماء الاجتماع الأوائل كجورج هيربرت ميد Mead فيما يتصل بالافعال الانسانية الرمزية . فقد نجح الانثوجرافيون في تجسيد طبيعة الاتصال البشرى الذي يحقق التحام الانسان بنفسه وبأفراد مجتمعه وبمؤسساته وبالمضمون الرمزي الذي يرافق هذا الاتصال بدلا من المضمون الجسمي او السيكلوجي ، كما يتضح في النظم الاجتماعية المغلقة التي خضعت اليها جماعات الانسان الاولى . ففى كل هذه النظم تكون حالات الاغتراب ذات دلالات رمزية يحكم ابتغاء الافراد تحقيق مكانة تلقى دهما رمزيا او معنويا او قيميا من قبل افراد مجتمعهم . وعلى ضوء هذا النوع من التركيز العلمى يصبح الاغتراب من وجهة النظر الانثروبولوجية والانثوجرافية تدهورا نفسيا لا يرجع لضيق هدف محسوس ، او لانخفاض الاعتبار والاحترام الناتج عن ذلك الشيء أو الهدف بل نتيجة لازمة سببها تناقض المعاني والقيم الروحية التي تتجاوز الواقع المادى الى المجال الرمزي . ويسلم بعض الباحثين بأن انقسام الشخصية يرجع الى انهيار قدرة الفرد على اظهار التزامه بالقيم المشتركة في المجتمع .

ج - **الاغتراب وعلم الاقتصاد** : هنالك اسهامات للاقتصاديين في بحوث الاغتراب . ومع ذلك فان ما برز من اهتمام بهذا المفهوم في هذا الاختصاص يعتبر قليلا بالقياس لما هو عليه في كل من علم الاجتماع وعلم الانسان (الانثروبولوجي) وعلم النفس . ومن بين الاسباب التي اضعفت من اهتمام الاقتصاديين بموضوع الاغتراب هنايتهم الخاصة بالحقائق اليقينية Concrete facts الملموسة التي يتم التوصل اليها من البيانات والمعلومات الاحصائية المجزأة . كذلك فان الرسائل الجامعية في الاقتصاد تتناول امورا عملية تخدم بعض الصناعات والنظم الادارية والمشاريع الانتاجية والمؤسسات المالية . ومن الواضح ان هذه الفعاليات تتصف بالتخصيص والطابع التجزيئى والتقييمي الخاص بظواهر كمية محددة كالاستفادة من الموارد الطبيعية ، ورأس المال ، والملكيات ، والعمل ، والسلع ، والمنتجات والخدمات ووسائل النقل والاسواق وغير ذلك .

وبحكم هذا الاغراق في الاهتمام بالموامل الكمية والمادية فان الاقتصاد يبدى اهتماما كبيرا جدا بالمعلومات الميدانية والاميريقية لاستحصا الادلة والبراهين لوصف التغيرات المتعلقة بالظروف الاقتصادية . ويعتبر الاقتصاديون الظواهر الاجتماعية المتصلة بالتذبذبات ذات الطبيعة الاقتصادية عوامل اجتماعية او اخلاقية او سياسية ، ولهذا فهم يخرجونها من دائرة البحث الاقتصادي .

وعلى الرغم من كل ذلك فان المضامين الاجتماعية في بحوث الاقتصاديين تنطوى على دلالات مفيدة . ففى المجتمعات كلها يكون امتلاك الموارد النافعة والاموال والتقود مظهرا يمكن اعتباره عاملا يحقق اساسا لتجنب احتمالات تعرض الفرد لتجربة التفاهة الاجتماعية او العجز ، او ضياع الغزى الاجتماعى فى الحياة الشخصية . وبصرف النظر عن اختلافات المجتمعات الايدولوجية فان الكليات تتصل بحب الفرد للضممان وبميله للفرس وتاكيد الجاه الاجتماعى Social Prestige . فنجاح الافراد الذى يتحقق فى مجالات العمل او الاستهلاك او الخدمات يمثل احد المقاييس لقراءتهم على تجنب بعض اشكال الاغتراب . Johnson . P. 19 (٢٣)

**د - الاغتراب والتربية المعاصرة :** هناك بعدان رئيسان فى العملية التعليمية المدرسية يعبران من ظاهرة الاغتراب . اولهما تجسد فى عملية الفصل Separation اللازمة للاجراءات والاساليب المستعملة فى التربية والتعليم ، وهى طابع اجتماعى ومؤسسى Institutional وغير مالى . ولثانيهما يتصل بموامل الفصل الاخرى التى تضاعف فى انوارها الاعداد الكبيرة للتلاميذ والتعقيدات الكثيرة الموجودة فى المؤسسات التعليمية نفسها ، والاجراءات المصممة للتعليم .

فالتعليم كما نفهمه هو نظام يعنى قبل كل شئ بتوفير المعلومات الجوهرية والاساسية ، اى اكتساب المعرفة من اساليب حيوية ومعلومات تدخل فى كيفية استثمارها ، وفرس بعض المبادئ والمفاهيم العامة التاريخية والعالمية ، وثبيت ونقل بعض الاتجاهات والمواقف والقواعد الرئيسية المتعلقة بالسلوك الاجتماعى القبول فى المجتمع . وبديهي ان تعرض الطالب لتعلم كل هذه الامور ينطوى تحميا على الاغتراب . فالطالب يواجه الانفصال عن أسرته وعن النشاطات الترفيهية وغير الرسمية التى اعتاد عليها هناك وفى المحلة ومع الاصدقاء . فهو فى المدرسة يطالب بضرورة التخل من نظره الذاتية المتحيزة لنفسه والتى نشأت بسبب الرعاية الخاصة التى قمرته بها أسرته ومعارفه . اذ ان الظرف التعليمى الجديد يخضمه الى ظواهر تنافسية وتقنية وروسية وغير شخصية تجرى فى قامات التدريس ( الصفوف ) .

وهناك زاوية اخرى تقرب من فهم الاغتراب فى التعليم وهى تتصل بالمعلمين والمربين انفسهم . فالمعلمون فى مراحل التعليم عموما : وفى مرحلتى الابتدائية والثانوية بشكل خاص يتصفون

بالحساسية الدينية العالية ازاء عدد كبير جدامن المؤسسات والافراد في المجتمع . وهذا معناه انهم يكونون مسؤولين ادبيا وفكريا عن جميع الناشئين في مجتمعهم بصرف النظر عن اختلافاتهم الذكائية والسلوكية والمعرفية . هذا اضافة الى الخدمات الاجتماعية والتنقيفية الكثيرة الاخرى التي تتوقع من المربين في مجالات متعددة وعلى مختلف المستويات . ونظرا لتعدد الدوائر والمؤسسات التي ارتبط بها المعلمون ، ولاختلاف المستويات الثقافية التي يقدمون خدماتهم فيها فانهم يتعرضون لتجربة الاغتراب . هذا يظهر بصورة خاصة في المجتمعات الرأسمالية لاعتماد التربية على مؤسسات اهلية تختلف فلسفاتها واغراضها وطبيعة حاجاتها في تقديم الاعانات والمنح المالية التي تشكل جزءا هاما من ميزانيات المدارس ، الامر الذي يحتم على الاجهزة التربوية في تلك المجتمعات ان تكيف سياساتها لارضاء تلك المؤسسات . ان تعدد المؤسسات والنظم والفئات التي تتعامل معها المدارس بصورة مباشرة او غير مباشرة عن طريق الخريجين يفرض على العاملين فيها اتجاهات متعددة هي في الاصل خارج نطاق البرامج التعليمية الشكلية المحددة . وينتج عن ذلك ان المعايير التي يقيم من خلالها واقع المربين هي ليست ما في نظامهم التعليمي من مبادئ وحقائق كما انها لا تعتمد على النشاطات التربوية الحقيقية التي تجرى ودور كل معلم فيها ، بل تخضع للاعتبارات الاجتماعية والحضارية الخارجية وغير القيدة باطارات التربية الرسمية ، الامر الذي يجعل المربين يتكيفون لها للحفاظ على مركزهم الاجتماعي خارج مدارسهم ، وفي هذا التكيف صعوبات كثيرة اما تؤدي الى الشعور بالاغتراب . ومما يضاعف في كل هذا الواقع الاغترابي للمربين هو احساسهم بالانفصال النسبي عن الجاه الاجتماعي والاهمية الحضارية التي تتمتع بها عادة المهن الاخرى كالطب والهندسة مثلا . (Johnson, P. 21) (٢٤) والى جانب كل ذلك فاغتراب المربين يأتي من كون الخطط والاساليب التعليمية الموضوعية في مدارسهم لا تخضع لاجتهاداتهم وآرائهم الشخصية بل هي برامج رسمية مستقلة عن نزعاتهم وميولهم الفردية .

اما المصدر الاخر للاغتراب بالنسبة للمربين فهو الانتقادات الكثيرة الموجهة اليهم بسبب اتساع درجة الانحراف والشذوذ الاجتماعي بين الشباب ، وتورط المستويات الفكرية والعلمية والمهنية التي يرجعها الناقدون الى « تقصير » العاملين في التربية والتعليم .



#### استنتاجات ختامية

لقد اتضح من العرض السابق لاراء الباحثين عن الاغتراب ان الكثير منها ينطوي على أهمية علمية وعملية كبيرة ، على الرغم من اختلاف المنطلقات والاطر النظرية والمنهجية المستعملة في



التحليل. على أن ذلك لا يعنى أن الإرادة والفرضيات الطروحة كلها تتساوى في درجة صدقها وواقعيتها. ومع ذلك فإن الملاحظات والتفسيرات التي تسم عرضها تعالج طبيعة الإنسان وعلاقته بغيره من الأفراد ، وعمله ونتائج أعماله ، وصلته بمال الاعتقاد الروحي والعالم الطبيعي ، وبالحضارة والقيم وبنظم المجتمع الذي يعيش فيه وبغير ذلك من الظواهر المتعددة المحيطة به .

ويمكن القول أن استعراض البحوث المتعلقة بمفهوم الاغتراب - مع ما تتصف به من تشتت يؤدي إلى استخلاص بعض النتائج العامة . ومن هذه النتائج ما يأتي :

أولاً : من الضروري لنمو شخصية الفرد أن يحصل على الفرص التي تسمح له بالإسهام في فعاليات منتجة هادفة فيها دعم للنفس أو الذات ، وأن ييسر له الإمكانات التي تمنحه المجال لتجسيد ذاته والتعبير عن شخصيته . وقد تركزت معظم كتابات هيجل وماركس عن الاغتراب على هذا الجانب ، ومعتبر مؤلفات فروم وسارتر Sartre امتداداً للملاحظات هذين الرائدتين . ومن الواضح أن سلب الفرد حق التعبير عن خصائص شخصيته غالباً ما يحول بينه وبين تطويرها . وهناك مواقف متعددة الأشكال ظهرت في تاريخ البشرية ووقفت حائلاً بين الإنسان وبين ميوله ورفباته لتحقيق أهدافه وبناء شخصيته وتطويرها . Brown, P. 139 (٢٥)

ثانياً : لابد للأعمال والأدوار التي يؤديها الأفراد من أن تحمل في طياتها العناصر التي تساعد على التعبير عن أنفسهم لكي يتحقق لهم من خلالها الرضا والأشباع . وواضح أن هذا الرأي يتصل بالرأي السابق . إذ لا جدال حول الترابط بين الفعاليات الهادفة لدعم وتطوير النفس وبين الأعمال التي تعبر وتجسد خصائص ذات الإنسان لتمنحه قدراً معيناً من الرضا والأشباع .

ثالثاً : عندما تصبح الفعاليات الانتاجية والنتائج التي يصل إليها الفرد من أعماله وذاته التي يتصف بها ، عندما تصبح كلها تحت سيطرة الآخرين فإنها تحجب منه ذهنياً وعاطفياً . وهذه الملاحظة تركز على الصلة بين تلقائية العمل ودرجة التمسك به . ولهذا فالأعمال التي تنجز دون أن يتغلغل الشعور بالتلقائية والرضا الذهني والعاطفي غالباً ما تعاني من الاغتراب .

رابعاً : إذا انغمس الإنسان في توجه استغلالي أزاء الواقع الطبيعي فإن من المعتاد عليه أن ينشئ صلة مناسبة أو مرضية بينه وبين ذلك الواقع . فقد يدفع الفرد بسبب أو آخر لانتهاز الأشياء المادية دون تقدير وإعلاء فيها من قيمة اجتماعية أو جمالية أو عملية وترتب على اندفاعه هذا أن يصبح أداة عاجزة من السيطرة على هذه النزعة مما يدخله في تجربة الاغتراب عن الغنى الذهني والعاطفي الكامن وراء هذا النوع من السلوك .

25— J.A.C. Brown. Freud and the Post-Freudians. A Pelican Original. Penguin Books. 1963. P.

**خامساً :** عندما يتغنى الإنسان مصالحه الشخصية دون تقدير لحاجات ومنافع الآخرين فانه لن يستطيع إقامة علاقات دائمة معهم . هذا الرأي يركز على مغزى وأهمية مبدأ الأخذ والمطاء . فالعلاقة التي تنتج نفعاً لطرف وضرراً لطرف آخر تؤدي إلى اغتراب الطرف الثاني عن الأول . Hinsie, PP 49-50 (٢٦) وقد تكون علامة للنكوص Regression والتردى السلوكي .

**سادساً :** لا يمكن أن يتحقق التضامن والتآزر الاجتماعي بين الفرد والناس إلا إذا اشترك الفرد والآخرين بالقيم والمبادئ والمقائد والممارسات نفسها . هذه الملاحظة تختلف عن التي سبقتها ، لأن الملاحظة الأسبق تشترط لقيام العلاقات التينة بين الأفراد أن يسود بينهم الاحترام والحرص المتبادل على الحاجات والمصالح المشتركة . أما الملاحظة الأخيرة فتشترط لقيام التضامن والتماسك أن يكون هناك أساس أيديولوجي وقيمي مشترك . ولا شك أن هذا يتسجد بصورة أكبر عندما يقابل المجتمع الحضاري والقومي ( بما فيه من نظم حضارية واجتماعية متميزة من النظم السائدة في المجتمعات الخارجية المختلفة عنه ) بتلك المجتمعات .

**سابعاً :** الرأي الآخر الذي يلاحظ في مؤلفات الاغتراب يتصل بالمبدأ القائل بأن خضوع الفرد للنظم والتوقعات الاجتماعية من شأنه أن يحد من فرديته . ولما كان هذا الرأي يعكس حقيقة معترفاً بها إلا أن النتائج التي تبني عليه تختلف . إذ يرى البعض أن في هذا آثاراً إيجابية بالنسبة للمجتمع والفرد ، بينما يعتبر البعض الآخر هذا الخضوع ذا تأثير سلبي يعرض الفرد للشعور بالاغتراب ، باعتبار الخضوع هذا يسبب كبت الدوافع والميول الفردية . ومع ذلك فمفهوم التطبيع الاجتماعي أو التنشئة الاجتماعية Socialization ينصب على أعداد الفرد منذ طفولته أعداداً يجعله قادراً على خلق المواسمة والانسجام بين سلوكه وبين معايير المجتمع . فالأخفق الإنسان في تحقيق التوافق المطلوب فان ذلك لا شك يشعره بالانفصال أو الاغتراب النسبي من مجتمعه كما يتضح في تحليل هيجل لمفهوم الجوهر الاجتماعي واتحاده بذات الإنسان .

**ثامناً :** لا تتوازن الشخصية البشرية عندما لا يكون الفرد في حالة من الاعتماد والاتحاد مع الآخرين . هذا القول ينبع من حقيقة أن الكائن البشري هو كائن مثالي Idealistic Being يخضع في نظره إلى نفسه وإلى محيطه بطبيعته الاجتماعية Social Nature والقيمة .

وفي الختام يجدر أن نذكر أن الآراء والافتراضات التي تضمناها هذا البحث هي بعض ما تمخضت عنه البحوث المتعلقة بمفهوم الاغتراب . ومع ذلك فان ما عرض من أفكار ومناقشات ، بصرف النظر عن درجة شموليته لأبعاد الموضوع ، يكشف مما يمكن في هذا المفهوم من أهمية وما يترتب عليه من نتائج خطيرة في واقع الفرد والحضارة والمجتمع . فالاغتراب بصورة المتعددة يشكل مظهراً فيه من العناصر السلبية والتخريبية ما يجعله من أخطر الظواهر التي تواجه إنسان هذا العصر .

حسن حنفي

## الإغتراب الديني عند فيورباخ

« ليس لي هذا المقال ما يسمى ديننا الحنيف ، بل هو دراسة للمسيحية واليهودية والرفنية ، أي للاديان السابقة على الإسلام ، وليس للحاكم الأديان . »

كما أنه دراسة لمقالات علماء الكلام ، وليس دراسة للدين في ذاته ، ويشبه تحريم قهوا المسلمين لهذا العلم والتحذير منه . »

### مقدمة :

#### فيورباخ واليهوديون الشبان :

بالرغم من أن موضوع الإغتراب قد تناوله الكتاب والشعراء الرومانسيون ، مثل روسو ( ١٧١٢ - ١٧٧٨ ) وجوته ( ١٧٤٩ - ١٨٣٢ ) وشلر ( ١٧٥٩ - ١٨٠٥ ) إلا أنه لم يصبح مفهوما فلسفيا إلا عند فشتة ( ١٧٦٢ - ١٨١٤ ) . فإغتراب الأنا لديه هو خلقها لعالم مجرد لحياء فيه ولا صراع ، ثم مند هيغل خاصة في أعمال الشبان اللاهوتية فكان إغترابا دينيا طبقا

---

✽ الدكتور حسن حنفي استاذ الفلسفة بجامعة القاهرة تلقى دراساته العليا بباريس وقام بالتدريس في فرنسا وأمريكا وله عدد من المؤلفات الهامة .

للتصورات المسيحية : الخطيئة والسقوط والطرود الحرمان . ولكنه أصبح مفهومًا رئيسيًا لدى الهيجليين الشباب من أمثال **شتراوس** ( ١٨٠٨ - ١٨٧٤ ) . و **باور** ( ١٧٩٢ - ١٨٦٠ ) و **فيورباخ** ( ١٨٠٤ - ١٨٧٢ ) ، و **شترنر** ( ١٨٠٦ - ١٨٥٦ ) بمعنى اقتراب الشعور أو العقل أولاً ، ثم عند **ماركس** و **انجلز** بمعنى الاغتراب الاجتماعي . . . اغتراب العامل من عمله ، وغربة الإنسان عما ينتج في المجتمع الرأسمالي ، وهو المعنى الذي كان سائدًا في كتابات الليبراليين الألمان وفلاسفة التنوير ، نتيجة لضياع الشخصية الإنسانية في علاقات الملكية الاجتماعية . فالاغتراب ، بصرف النظر عن معانيه القانونية والطبية والنفسية ، يتأرجح بين المعنيين الديني والاجتماعي . ولذلك جعل الهيجليون الشباب نقد الدين مقدمة لنقد المجتمع . **والنقد هنا لا يعنى الهدم أو التجريح ، بل يعنى بيان الإمكانيات والوظائف التي يقوم بها اللحن البشرى في أدراكه للعالم وتصوره له .**

ويبدو أن البناء الفلسفي الثلاثي الأيدي قد تحكم أيضًا في الهيجليين الشباب . فإذا كانت المذاهب الفلسفية ثلاثة : المثالية والواقعية والوجودية ، أو الفكر والواقع والوجود الإنساني ، فالموضوعات الفلسفية الثلاثة والمعالء والإنسان . ولقد ظهر البناء في تاريخ الفكر البشرى في كل حضارة . فعند اليونان ظهر أفلاطون وأرسطو وسقراط ، وفي الفلسفة المسيحية ظهر القديس **بونا فنتيو** و **القديس توما الأكويس** و **القديس أغسطين** ( بصرف النظر عن الترتيب الزمني ) ، وفي الفلسفة الأوروبية ظهرت المثالية عند العقليين ، والواقعية عند التجريبيين ، والوجودية عند الوجوديين . كما ظهر عند الهيجليين الشباب **باور** ، و **فيورباخ** و **شترنر** ، فقد ركز باور على الجانب المثالي والوحي الذاتي ، كما فيورباخ نحو الطبقة والواقع المعاني ، ثم لجأ شترنر إلى الوجود الإنساني ، الواحد وصفاته . يمثل الهيجليون الشباب أو اليسار الهيجلي وحدة فكرية ، ونسقا واحداً ، منذ بدايتهم عند شتراوس أو مركزهم عند باور وفيورباخ و شترنر ، أو نهايتهم عند ماركس وانجلز .

ويمثل الهيجليون الشباب بالنسبة لنسأهمية خاصة . ففى فكرنا العربي المعاصر قفزان من هيجل إلى ماركس دون المرور بهذه المرحلة الانتقالية التي يمثلها الهيجليون اليساريون ، وهى مرحلة التحول من الفكر إلى الواقع ، دون نقد الدين كما فعل فيورباخ أو نقد الفكر كما فعل باور أو نقد الانا كما فعل شترنر ، وكان النقد الاجتماعي عند ماركس وانجلز ما هو الا حصيلة مجهود طويل في نقد الاسس النظرية للبناء الاجتماعي في الدين والفكر والشعور ، ما زلنا في فكرنا العربي المعاصر متأرجحين بين هيجل وماركس ، بين المثالية والواقعية دون الانتقال من احدهما إلى الآخر على نحو طبيعى ، وتفقدنا التاريخ وحركته لقيام البعد التاريخي في وجداننا المعاصر . لذلك لم تصبح هيجليين ولا ماركسيين واصبح الاختيار بينهما مشوايا صرفا يتم عن طريق المزاج والتربية دون تحليل الواقع المباشر ، والتعرف على اللحظة التاريخية التي نمر بها . أن اكتشاف الهيجليين الشباب باور وفيورباخ و شترنر في جيلنا هو في نفس الوقت اكتشاف للحلقة المفقودة في تطورنا ، وتاصيل لما نحاول لعند فجر نهضتنا القومية عن تقدم ونهضة

وازدهار ، وكان مأساتنا كانت في فقد الحلقات المتوسطة التي تربط بين الاطراف المتباعدة من اجل نظرة لكاملية ، وهو ما لم ينسهِ تراثنا القديم بمحاولة الجمع بين رأيي الحكيمين : افلاطون الالهي وارسطا طاليس الحكيم : (١)

كان فيورباخ يحق وعلى ما يقول ماركس « قناة النار » كما يدل عليه اشتقاق الاسم Feuerbach « Feuer = نار ، Bach = قناة » يتظهر من خلالها كل فيلسوف يريد الانتقال من المثالية الى الواقعية . ولكن لانسف انتقل البعض الى الماركسية دون ان يتظهر ، « قناة النار » ومن ثم تحولت الماركسية اما الى ديماطيقية من داخلها ، او عارضتها الديماطيقية من خارجها ومنعتها من احداث اثر التنويري في اذهان الناس . ان المجتمع النامي الناهض الذي ينتقل من القديم الى الجديد ، ومن التسليم الى التفكير ، ومن الموروث الى النقد في حاجة الى تنوير اكثر مما هو في حاجة الى تنوير . فالتنوير شرط للتنوير . والتنوير بلا تنوير مجرد تغير اجتماعي او انقلاب في الأوضاع تحده السلطة القائمة في المجتمع ويتغير بتغير السلطة . فهو تغير اجتماعي يقوم على اساس نظري متخلف ، ولابقاء له الا ببقاء السلطة الضامنة له ، وبالتالي يظل خارجيا لا يحدث أثرا فاعليا ، لا يخلقه وعي ولا يخلق هو وعيا .

ان نقد ماركس للهيغيليين اليساريين نشأ بعد ان تمثل الوعي الأوروبي كل القيم الليبرالية في القرن الثامن عشر ، وحدثت الثورة الفرنسية بشعاراتها الثلاث : الحرية والاخاء والمساواة ، وتصور الهيغيليون الشبان ان الايديولوجية يمكن ان تظل العامل الاول لتحقيق الاهداف القومية مثل الوحدة الالمانية ، تحرر الاقليات المضطهدة واعادة بناء المواطن . وبالتالي يمثل نقد ماركس للهيغيليين اليساريين تقدما بالنسبة لليبرالية وذلك بعبارته المشهورة « ان الحزب البروليتاري هو الوريث الوحيد للأفكار » وذلك لان افكار الحرية والعدالة والمساواة والوعي الذاتي والفردية لا تحدث بذاتها تغييرا اجتماعيا دون عمل جماعي يحققها بالفعل . فالحزب البروليتاري هو الذي سيربط الجرس في رقبة القط ، أي انه هو الذي سيحقق بالفعل هذه الافكار في الواقع العلمي .

ويمتاز فيورباخ من اقرانه بأنه أوقعهم صدى ، وابلغهم الرا ، وأكثرهم تحديا ، مثل سبينوزا في القرن السابع عشر ، وفولتير في القرن الثامن عشر . ولكن هذا المقال سوف يتناول دراسة « الاغتراب الديني عند فيورباخ » من خلال تحليل مؤلفه الاساس « جوهر المسيحية » فالأفكار كلها مسئول عنها فيورباخ ، وليس للباحث الا التحليل والشرح والعرض والتأويل . ولم نشأ عقد مقدمة من حياة فيورباخ وأعماله ، فلذا ما سيتم في دراسة مستقلة من قريب (٢) . واقتصرنا على عرض « جوهر المسيحية » للكشف عن الاغتراب الديني الذي هو اساس الاغتراب

(١) لقد نوهنا من قبل بأهمية الهيغيليين اليساريين في فكرنا المعاصر في مقالنا « مؤلفنا من التراث الغربي » الفكر المعاصر ، يناير ١٩٧١ فصاها معاصرة ج ٢ ص ١ - ٣٣ دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٧٧ .

(٢) بعد الابحاث طيمات عربية لمؤلفات فيورباخ : « مبادئ فلسفة المستقبل » ، « ضرورة اصلاح الفلسفة » ، « دعاوى مؤلفة لاصلاح الفلسفة » ، « مساهمة في نقد فلسفة هيغل » ، « جوهر المسيحية » ، مع شرح لها على طريقة الشرح الكبير لابن رشد ، ومقدمة من حياة فيورباخ وأعماله وعصره .

الاجتماعى . **اكرر واقول : ليس الباحث مسئولاً عن أفكار فيورباخ بل المسؤولية تقع على عاتق فيورباخ وحده .**

ظهرت الطبعة الاولى لكتاب فيورباخ « **جوهر المسيحية** » عام ١٨٤١ ، والطبعة الثانية عام ١٨٤٢ ، واصبحت مقدمة كل طبعة من الديوع والشهرة للدرجة ان كلا منهما تمثل عملاً فلسفياً بمفرده (٣) . وتعنى كلمة Wesen بالالمانية ماهية او جوهر او وجود او حقيقة ، وتدل على هذه المعاني الاربعة داخل الكتاب وترجم بالفاظ مختلفة يبحث فيورباخ عن ماهية المسيحية ، اى اساسها وجوهرها وحقيقتها ، وهو بذلك يكون سابقاً على **هوسرل** Husserl في بحثه عن الماهية وجعل الفينومينولوجيا « علم الماهيات » . ولا يبحث فيورباخ عن ماهية المسيحية وحدها ، بل يعمم احكامها حتى تشمل الدين بوجه عام (٤) .

• • •

### ١ - الكشف عن الاغتراب من خلال فلسفة الدين :

يرى فيورباخ ان الكشف عن الاغتراب لا يتم الا من خلال فلسفة الدين . فالاغتراب اساساً هو الاغتراب الدينى ، والاغتراب الدينى هو اساس كل اغتراب فلسفى او اجتماعى ، نفسى او بدنى . فاذا كان الاغتراب هو انقلاب ( الانا ) الى اخر فان هذا الانقلاب يحدث اساساً في تحول الانسان الى الله قبل ان يتحول الانسان الى عمل او الى نظام او الى مؤسسة او الى كون . فالاغتراب الدينى هو اسهل اغتراب واسرع واكثره مباشرة . فاذا ما حدث زلزال في كيان الانسان وخل في وجوده الشرعى ظهر ذلك في اللجوء الى الله كسند وتعميض ، فلسفة الدين اذن هى الميدان الذى يمكن من خلاله اكتشاف الاغتراب . فما هو الوضع الحالى لفلسفة الدين ؟

هناك خطآن اساسيان في الفكر الدينى : الاول اعتبار الروايات الدينية والأخبار والقصص والالتر والاساطير وكل ما يرويه الرواة وقصص النساء حقائق تاريخية تقابل شيئاً في الواقع ، وهو خطأ الفلسفة الوضعية التى لا تفترق عن الفلسفة العامية الشعبية في شيء . والثانى اعتبار قواعد

( ٣ ) وقد نشرها التوسر مع اعمال فيورباخ الاخرى : « مساهمة في نقد فلسفة هيغل ( ١٨٣٩ ) » « ضرورة اصلاح الفلسفة ( ١٨٤٢ ) » « دماوى مؤلفة لاصلاح الفلسفة ( ١٨٤٢ ) » ، « مبادئ فلسفة المستنبل ( ١٨٤٢ ) » ، « جوهر المسيحية في علاقته مع الواحد وصفاته ( ١٩٤٥ ) » بعنوان « البينات الفلسفية » .

L. Feuerbach : Manifestes Philosophiques, Textes choisies, (1839 - 1845), Trad. L. Althusser, Puf, Paris 1960).

( ٤ ) اضمنا في « جوهر المسيحية » على العظيمة الفرنسية

L. Feuerbach - : L' Essence du christianisme, Tred.

J. P. Oiler, I.P. Grossein, F. M aspero, Paris 1968

وكذلك على الترجمة الانجليزية التى قام بها G. Eliot ولهم لها بات ونيوب

K. Barth & R. Niebuh Harper & Row, New York 1957

Reclam, Stuttgart, 1974

وراجعنا النص الاثنى ، طبعة

الايان حقائق فلسفية يمكن البرهنة عليها عقلا بالمنطق والدليل ، وهو خطأ الفلسفة التأملية التي حولت العقائد الى نظريات خاصة . وكانت النتيجة ان ضحت الفلسفة الوضعية بالفلسفة التأملية من أجل الدين ، كما ضحت الفلسفة التأملية بالدين من أجل الفلسفة . الاولى تجعل العقل العموية في يد المادية الشمعية ، والثانية تجعل الدين العموية في يد التأمل الفلسفي . الاولى تجعل الدين يتحدث بدلا من العقل ، والثانية تسمح للدين ان يقول ما تستطيع هي ان تقوله على نحو افضل . الاولى عاجزة عن الوصول الى حقائق الاشياء ، فتحيل الصور الى وقائع ، والثانية عاجزة عن الخروج عن نفسها والاتصال بالصور فتحيلها الى افكار ونظريات .

والحقيقة ان الفلسفة والدين شيء واحد ، على الرغم مما يبدو بينهما من خلاف لأن هناك وجودا واحدا مفكرا يعبر عن فكره في صور وأشكال مختلفة لانتقاض بينها ، بل على مستويات مختلفة من التعبير الأدبي ، فالقدرة الإلهية المطلقة كفكرة تعنى المعجزات كصورة ومثل ، كما تعنى البعث والنشور . ولا يظهر التناقض الا بعد الفصل بين الايمان والعقل ، وهو ما لا يقبله اى اتجاه مستنير في فلسفة الدين . ويبدو فيورباخ هنا معتزليا يفسر اليد بالقدرة ، واليمين بالعلم ، ويحول التشبيه الى نظرية بشرط ان يكون هذا العقل هو العقل الشامل ، العقل الطبيعي ، الذى يتسق مع نفسه ويتسق مع الطبيعة ، وليس العقل الخاص عقل الايمان . العقل هو القادة العامة والايمان هو الاستثناء الخاص . لذلك ارتبط الايمان بعصر تاريخي معين وبمكان محدد ، وباسم خاص . التوحيد بين العقل والايمان يلزم الايمان ويحيله الى عقل فيتحول الخاص الى عام . فالخطيئة تعنى ان الانسان الطبيعي ليس كما ينبغي ان يكون ، وهو ما يسلم به الناس جميعا . لا يؤمن بالخطيئة الاولى الا المعتقدون بها . مهمة الفكر اذن تحويل مضمون الايمان الى عمل . وهنا يبدو فيورباخ هيجليا صرفا يهدف من « جوهر المسيحية » الى بيان هذه الحقائق الانسانية البسيطة وراء الاسرار الخارجية على الطبيعة . ومع ذلك يبقى الدين والفلسفة متميزين بالصورة فالدين في جوهره مأساة ، والله نفسه وجود مأساوي اى موجود شخصي . ومن ينزع الصورة عن الدين ينتزع منه موضوعه ، ويتركه جثة هامدة لان الصورة من حيث هي صورة شيء . وبالمثل فيورباخ هذه الصور ، لا من حيث هي افكار او تدل على افكار كما هو الحال في الفلسفة التأملية للدين اى هيجل ، ولا من حيث هي اشياء كما هو الحال في اللاهوت بل كصور ، والصورة تمكس موقفا نفسيا . فلا يستعمل فيورباخ اللاهوت كعلم على صوفي ، كما هو الحال في الاساطير الدينية ، او كاتولوجيا كما هو الحال في الفلسفة التأملية ، بل باعتباره مرضا نفسيا يعبر عن اهتزاز شعورى وارتجاج في المسخ وهلوسة واضطراب . لقد استطاعت الحرية والشخصية في العصر الحديث تناول الدين واللاهوت وابتلاهما كلية وانتهت التفرقة بين الروح القدس المنتجة والروح الانسانية المستهلكة ، وتم تحويل ما فوق الطبيعة الى الطبيعة ، ومع ذلك ظل العصر الحاضر عاجزا امام المسيحية كصورة ، غير قادر على مواجهة هذا الشبح والحكم عليه بأنه مجرد وهم وخداع ذاتي . ان الاشباح ظلال الماضي ، وبالتالي فان تطهير الماضي يهدف الى علاج الحاضر .

ويهدف فيورباخ الى تأسيس علم للأمراض أو علم وظائف الأعضاء كمقدمة لعلم العلاج والعودة الى طبائع الأشياء ، الى ماء الأيونيين عند طاليس ، وإلى نشأة الأشياء عند شيشرون من طريق ممارسة شعار سقراط « اعرّف نفسك بنفسك » الإغتراب إذن هو موقف مريض ، كما يصفه علم النفس ، والقضاء عليه قضاء على المرض وجلب للشفاء . وهنا يدعو فيورباخ مطالاً نفسياً سابقاً على فرويد في كتابه المشهور « مستقبل الوهم »

ويسمى فيورباخ منهج الكتاب منهج الكيمياء التحليلية ، أى تحليل النصوص من أجل البث نتائج التحليل وتأسيسها على نحو موضوعي . فإذا صدحت النتائج مشاعر الناس فالمسئولية لا تقع على الباحث فيورباخ بل تقع على عاتق الموضوع ذاته ، وكان فيورباخ - يريد تطبيق منهج تحليل النصوص على النصوص الدينية ، والرجوع الى النصوص الاصلية القديمة الفصل بكثر من الرجوع الى المسيحية المعاصرة ، فالنصوص القديمة هي الوحيدة الجديرة بالثقل ، أما اقوال المعاصرين فسطحية حسية ينقصها الشجاعة ويفلها الجبن والنفاق . فالنصوص القديمة تكشف من المسيحية وهي علراء ، في حين ان اقوال المعاصرين فقدت طهارتها وعفتها . كانت المسيحية القديمة غنية بكنوزها السماوية ، فقيرة بممتلكاتها الارضية ، في حين ان المسيحية المعاصرة فقيرة بممتلكاتها السماوية غنية بكنوزها الارضية . ولا توجد شواهد مسيحية معاصرة الا هذه الشواهد الفقيرة التي لم توجد لها المسيحية ذاتها بل العصور هي التي انتجتها .



٢ - الإغتراب ونفاق العصر : في مقدمة الطبعة الثانية ، وبعد صدور الكتاب أول مرة ، يدافع فيورباخ عن مشروعه الذي قضى به على الإغتراب الإنسان ، ويفند الاتهامات الموجهة اليه ، وعلى رأسها الإلحاد . لقد أعاد فيورباخ اكتشاف الله كنشاط وفعالية في العالم ، وهو الهيكل الشاب ، وقضى على اغتراب الإنسان وقذفه بنفسه خارجها وتشخيصها في صورة أخرى وثالبيه إياه . كان من الطبيعي ان تسوء علاقة فيورباخ مع كل المفكرين من العالم ومن الدلائل وعن الله ، ولكنها في نفس الوقت كانت علاقة طيبة وصحيحة مع الأصحاء في العالم ومع ذاتهم ومع الله . كان من الطبيعي ان يحدث التمايز بين الحق والباطل ، بين الصدق والكذب ، بين الصواب والخطأ ، بين الصحيح والزائف ، حتى يمكن انتقاد المسيحية كما وقعت فيه من الخطأ ، وما اكتنفها من ظلام ، وارجاعها الى الموقف الصحيح . ومع ذلك نظر الى فيورباخ على انه مجرم في حق المسيحية ، واعتبره اللاهوتيون وقد قفى على الدين الى الابد ، في حين ان فيورباخ قد نقد كل الفلسفات الشاملة في عصره والتي اعتمد عليها اللاهوتيون للدفاع عن الدين ، فقد هاجم الفلسفة التأميلية التي ابتلعت الدين ولقيت على خصوصيته لحساب الفكر ، كما هاجم الفلسفة الوضعية لانقاذ الإنسان وعدم تحويله الى صنم وثن . وقد كانت الفرية الكبرى هي التي وجهها فيورباخ الى نفاق العصر ، ومزايدته على الإيمان على لسان مدعى العلم في مجتمع طيب ، مجتمع الحياء والالامبالاة وغياب الحماس ، مجتمع الاوهام والحقائق المزيفة والشائعات .



بحث فيورباخ عن العلم الحى وليس عن العلم الميت ، واواد حقيقة مكتوبة بدماء القلب على صفحات التاريخ وليس حقيقة مكتوبة بالدماغ على ورق اجوف . الحقيقة هي الانسان وليس العقل المجرد ، وعلى هذا النحو يمكن القضاء على الافتراء الذى هو تضحية بالعيانى فى سبيل المجرد ، وقضاء على الانسان فى سبيل الآخر الذى تم خلقه وهما وخداما . ليس العلم هو العلم الميت البارد كما هو الحال فى علم العصر ، بل هو العلم الحى الذى يختلط بلحم الانسان وبدمه ، ويبدو فيورباخ هنا كجاردبا خالصا ، العالم هو الذى يتناول مشاكل العصر وفنوص فيها ، ويستقصى جذورها ، وينتهى به الامر الى حبل المشنقة فيكون شهيد عصره وشاهدا عليه . ولا عجب الا يستمع العصر الى نداء « جوهر المسيحية » فيما يتعلق بالإيمان والمعجزة والعناية وفناء العالم وشهادة التاريخ ، فى حين ان معارك العصر ، مثل الصراع بين الكاثوليكية والبروتستانتية والزواج المختلط ، لا يهم بقدر اهمية جوهر المسيحية التى تثبت ان الزواج الحقيقى هو تآلف الارواح ، وان النسل الحقيقى هو النسل السماوي . وهنا يبدو فيورباخ افلاطونيا فى الفرق بين الحب الانسانى البدنى والحب الفلسفى الروحي ، ولكن على نحو هيجلي ، باعتبار ان الروح هو العيانى والبدنى هو المجرد . لقد حاول فيورباخ ان يترجم الصور الذهنية فى الدين المسيحى ويعثر على حقائقها العيانة معتمدا على التحليل التحريبي والتاريخى والفلسفى للاسرار المسيحية . كما نسر العقائد وقواعد الايمان القبلية على انها موضوعات حسية لا شأن لها بالتأملات الخيالية التى تستمد مادتها من ذاتها . واقام نتائجه على الحس والرؤية ولم يستنيطها بالتأمل استنباط الموضوع من الفكر واستقراء الفكر من الموضوعات . فالو موضوعات موجودة خارج الفكر . ويعبر فيورباخ على انه مثالي فى ميدان الفلسفة العملية وحدها فلا حدود للانسانية والفكرة لها دلالة سياسية واجتماعية واخلاقية . ويسمى فيورباخ نفسه روحيا وضميا ، صاحب فلسفة انسانية تجعل الوجود الانسانى هو الوجود الحقيقى ، وتقيم فلسفة لا تأملية ، فلسفة دون ماهية مسبقة مثل جوهر سبينوزا ، او ذات كانط وفشسته ، او الهوية المطلقة عند شلنج ، او الروح المطلق عند هيجل ، فلسفة وجود واقى ، والانسان هو اكثر الموجودات واقعية وموضوعية فى علاقته الحسية بالاشياء .

ويبرى فيورباخ نفسه من كل الاتهامات التى وجهت ضده ، وفي مقدمتها الانحداد ، بانه لم يقل شيئا على الإطلاق ضد الدين . صحيح ان الكتاب ناف . ولكنه ناف للجوهر الانسانى للمسيحية وليس نانيا للجوهر الانسانى . لذلك اشتمل الكتاب على جزئين : جزء مثبت ، وجزء ناف ، وتناول نفس الموضوع على نحوين مختلفين : الاول يعرض للمسيحية فى جوهرها ، والثانى يعرض للمسيحية فى تناقضاتها . الاول تطوير وكشف لمفهوم الدين والثانى جدل وهدم للاهوت . الاول هادى والثانى عنيف ، وفى كليهما معركة . الاول يبين ان المعنى الحقيقى للتولوجيا هى الانثروبولوجيا ، وانه لا يوجد فرق بين صفات الوجود الالهى والوجود الانسانى ، فالمحولات تعبر عن جوهر الموضوع ( ويمكن الاستشهاد فى ذلك بالتحليلات الاولى لأرسطو او بمقدمة

فورفوربوس ) ، ولا فرق بين ذات الله وجوده من ناحية ، وذات الإنسان وجوده من ناحية أخرى ، ومن ثم فلا فرق بين المحمولات الالهية والمحمولات الانسانية . يثبت الجزء الأول ان ابن الله هو الابن الحقيقي ، أى ابن الإنسان ، وان الدين يخطئه بتصور هذه البنية في الله بالفعل . ويثبت الجزء الثاني ان ابن الله في الدين ليس ابتاطيعيا ، وبالتالي يكون معارضا للطبيعة والعقل . يعطي الجزء الأول البرهان المباشر ، ويعطي الثاني البرهان غير المباشر . الجزء الثاني مود الى الأول ، يبين الثانى الزيف بينما يكشف الأول الحقيقة . الأول عن الدين والثاني عن اللاهوت . ولا معنى اللاهوت هذا المعنى الضيق عند اللاهوتيين الحرفيين بل شمل أيضا الفلسفة التاملية وعلم اللاهوت . فالحلم هو الأصل لا الفرع ، المبدأ وليس الأشخاص والمصور والأماكن . لو كان « جوهر المسيحية » به الجزء الثاني فقط لكان نافيا ، وكان الله عدما ، والثالث عدما ، وكلام الله عدما . ولكنه البت ان الدين له أساس في الوجود الانساني الحق . والحقيقة ان فيورباخ يرفع الانثروبولوجيا الى مستوى الثيولوجيا ، كما ترفع المسيحية الانسان الى مستوى الله . ان الدين هو حلم الروح الانساني ، ولكن الحلم لا يكون في السماء بل على الأرض . ولكن العصر ما زال يفضل الصورة على الشيء ، والنسخة على الأصل ، والتمثل على الواقع ، والظاهر على الوجود . وتجد الكنيسة شرعيتها في هذا المظهر . وتجد الطقوس دلالتها لو تم تفسيرها على نحو انثروبولوجي خالص . فالخمر والخبز ليسا الا في التمثل والخيال ، والدين والفلسفة التاملية يتعاملان مع الوهم والخيال ولا يتعاملان مع الواقع والحس . لقد طالب لوفث من قبل بالعودة الى العالم ، فالخبز يعني الطعام ، والماء يعني الشراب ، والعماد يعني الاستحمام . لا يهم الأصل الوثني لهذه الطقوس ، شرب الدم وأكل لحم الضحايا ، بل المهم دلالتها بالنسبة للإنسان ، كما لا يهم بيان تناقضات معجزات المسيح ، بل المهم بيان دلالتها الانسانية الخالصة . يريد فيورباخ العودة الى ماء الايويين عند طاليس ، الماء البارد للعقل الطبيعي حيث تنشأ الاشياء . فالماء ليس فقط سبب النماء ودورة الحياة ، بل هو أيضا علاج للنفس والعين . الماء يساعدنا على اكتشاف الطبيعة وسبر غور الداعي . الماء يظهر الإنسان من الخوف والاوهام الناشئة عما يأتي من فوق الطبيعة .

**وتظهر مآسى العصر ايضا ليس في اخلاقيته وحدها بل في غياب الروح الطلية .**  
**اصبحت الحقيقة جدا للعلم وليست اطلاقا لهم كل الحدود .** وعندما ما يصل العلم الى الحقيقة ويصبح حقيقة لا يكون علما بل يصبح موضوعا للبوليس . فالبوليس يمثل حدود الحقيقة والعلم وكان السلطة السياسية يهملها الإبقاء على الزيف حتى تآمن المعارضة . وبالرغم من ان فيورباخ بوجه عام اعطى تفسيراً لا سياسياً للدين ، واعطاه تفسيراً انثروبولوجيا خالصا طبقا للضرورة الخلقية والفلسفية ، الا ان السياسيين غضبوا عليه ، لاثمهم يعتبرون الدين اسهل وسيله لاستعباد الانسان سياسيا ولا يودون زعزاعته وفهمه الفهم الصحيح . كما غضب عليه من لا يعطون الدين أية أهمية سياسية لان اعاده تفكير الناس في الدين على نحو شرعى ، وبعد القضاء على الإغتراب

الديني ، يجعلهم أكثر قدرة على الممارسة السياسية فيثورون ضد الحكام ، ويدافعون عن حقوقهم . وغضب عليه أيضا أصدقاء التنوير والحرية في ميادين الصناعة والسياسة واعدائها في ميدان الدين ، لان التنوير الديني يكشف عن مساوئ الليبرالية والنظام الرأسمالي . ويشير فيورباخ في ملاحظة اخيرة ايضا الى صلة الدين بالسياسة . فالدين اساس النظم السياسية . ففي الوقت الذي يكون فيه الدين مقدسا نجد تقديس الزواج والملكية وقوانين الدولة . لم تكن الملكية مقدسة لانها شرعية الهية ، بل تم تقديسها أولا باعتبارها شرعة الهية . ولم يذهب فيورباخ في الكلام من هذه العلاقة الى الحد الذي ذهب اليه ماركس بعد ذلك ، وانما ظل بروتستانتيا حرا يؤسس الدين على الاخلاق .



### ٣ - الاغتراب في ماهية الانسان وجوهر الدين :

يبدأ فيورباخ كتابه « جوهر المسيحية » بتمهيد من ماهية الانسان بوجه عام وجوهر الدين بوجه عام ، ويستعمل لكليهما كلمة Wesen وهي نفس الثنائية التي سببها فيما بعد في تقسيم الكتاب بين الماهية الحقيقية ، اي انثروبولوجيا الدين ، والماهية المرفقة اي ثيولوجيا الدين ، فيبدأ بالاثبات وهو الانسان ، ويثنى بالنفي وهو الله في رأيه .

فما هي ماهية الانسان بوجه عام ؟ يرى فيورباخ ان التدين هو الذي يعجز الانسان عن الحيوان . ويرجع هذا التمييز الى ان الانسان لديه شعور أو وعي بالمعنى الدقيق ، وليس مجموعة الاحساسات والادراكات والاحكام ، اي مجموعة الوظائف النفسية . ولا يتأتى الوعي الا لوجود تكون ماهيته عن موضوعه . فالملم الانسانى هو الوعي بالاجناس في حين ان الحيوان لا يدرك الانفسه . عند الحيوان الحياة الداخلية والحياة الخارجية شىء واحد، وعند الانسان تتميز الحياة الداخلية من الحياة الخارجية ، فالحياة الداخلية هي علاقته بنفسه وماهيته والتميز من ذلك بالفكر واللغة . الانسان هو الانا والآخر ، هو الذات والموضوع ، هو الموضوع والمحمول . ليس الفرق بين الانسان والحيوان في التدين فقط ، فالدين هو الوعي باللانهاى ، ومن ثم يكون وعي الانسان بماهيته لانهايا دون ان يكون ذلك وعيا بوجود لانهاى . الوعي هو وعي باللانهاى ، وهو ما يقابل الحرية عند الحشرات ، الوعي باللانهاى هو الوعي بالانهاية الوعي ، وفي الوعي باللانهاى يكون موضوع الوجود الواسى لانهاية ماهيته الخاصة . لا يحتاج الانسان اذن الى آخر يكون واعيا به بل يكون الانسان واعيا بذاته . الانسان بلا موضوع لا يكون شيئا ، فهذا ما يؤكد حياة العلماء . يشعر العظيم ان له رسالة عليه ان يحققها وهو الهدف الاسمى من نشاطه . تكون ماهيته وتكون في علاقة جوهرية وضرورية مع . ماهية الانسان وجوده وغايته وموضوعه ، وتتوحد المعية والوجود ، كما تتوحد الذات والموضوع في الانسان . فيصبح الانسان اذن واعيا بذاته عن طريق الموضوع ، والوعي بالموضوع هو وعي بالذات ، يمكن معرفة الانسان اذن ابتداء ،

من الموضوع ، وفيه تبدو الماهية ، فال موضوع هو الماهية عندما تظهر أنانيته الحقيقية الموضوعية ، وهذا ينطبق على الموضوعات الروحية والموضوعات الحسية على حد سواء . وهنا يأخذ شصار سقراط « اعرف نفسك بنفسك » معنى انطولوجيا جديدا .

**ماهية الإنسان هي جنسه أو الإنسانية : العقل ، والإرادة ، والقلب .** العقل وظيفته الفكر ، والإرادة للاجتهاد والفعل والسلوك ، والقلب هو الحب . وهنا يعود فيورباخ من جديد الى قوى النفس الثلاث عند أفلاطون دون تمييز بين النفس والبدن أو بين المثال والواقع . العقل والإرادة والحب ثلاث كمالات أو ملكات سامية تكون الماهية المطلقة للإنسان من حيث هو انسان ، ولكون الغاية من وجوده ، فالإنسان يوجد كي يعرف ويحب ويفعل . الغاية من المعرفة هي المعرفة ، ومن الإرادة هي الإرادة ، ومن الحب هو الحب ، وهي نفس الصفات : حقيقي ، كامل ، الهسي ، نستعملها عندما نصف الشيء ذاته . هو الثاوث الإلهي الذي يجمع بين العقل والحب والإرادة كما قال أوغسطين من قبل شارحا التثليث المسيحي . هذه الصفات الثلاث ليست مجرد كمالات يتمتع بها الإنسان ، بل قدرات الهية مطلقة لا يمكن للإنسان مقاومتها . كيف يقاوم الحب الحب ، والمعرفة المعرفة ، والإرادة الإرادة ؟ ان الحب يدفع الإنسان الى الموت في سبيل من يحب ، والفكر يدفع الإنسان الى ان يفكر ، والحياة تدفع الإنسان الى ان يفعل .

والموجود المطلق إذن ، وهو اله الإنسان ، هو عين ماهيته ، موضوع ماهيته ، قوة ومعرفة وإرادة ، حبه هو معرفته وإرادته وحبه . التناهي هو العدم ، ولا يمكن ان يكون الإنسان واهيا بالتناهي والا كان عدما . الوعي هو ظهور الذات ، وتأكيد الذات ، وحب الذات ، والانشراح بكماله الخاص . الوعي علامة مميزة لوجود كامل ، والوجود خير . التناهي سقوط وتفاهة وعار وقلق ، ثم يمتد التناهي للماهية محورا للعار .

كل وجود مكتف بذاته ، كل موجود له اله ، أي وجوده الأعظم في ذاته . وكل تحديد هو بالنسبة للآخر الخارجى الأعظم منه ، كما يظهر في مقارنة الحيوانات بالحشرات وكما يفعل دارون في وصف تطور الاحياء فيما بعد . ان الذى يجعل الوجود موجودا هو عبقريته وقوته وغناة وجماله ، فكيف يكون الوجود عدما عاجزا ؟ وكان فيورباخ هنا يوحى بلغة نيتشه وبرجسون ، وبما سيقله اقبال عن الذاتية فيما بعد . ما يثبت الوجود لا يمكن للذهن فنيه ، فمقياس الوجود هو مقياس للذهن وكلما امتد الوجود الى ما لا نهاية كان هو الله . لا يمكن الفصل بين الذهن والوجود الا على نحو ظاهرى تصفى ، وهو الدرس المستفاد من هيغل . فلو فكر الإنسان في الانهائي فان ذلك اثبات للانهائي في الفكر ، وإذا شعر بالانهائي فان ذلك اثبات للانهائي في الشعور . موضوع العقل هو العقل ، موضوعا لنفسه ، وموضوع الماطفة هي الماطفة موضوعة لنفسها . ان حسوان الفيلسوف هو في الحقيقة مونولوج العقل . الفكر لا يتحدث الا مع الفكر ، فالعقلي وحده هو موضوع العقل .

**الإنسان إذن مجموعة من الصفات والملكات:** الصفات ، العقلانية ، النزاهة في المسرات والانفعالات . ولكن الإنسان يرى ، والمعين ترى ماهيتها ، وكان الفلاسفة علماء فلك من أجل المعين فالعين هي الطبيعة السماوية . ولكن العاطفة هي الملكة الأساسية في الدين ، ولا تعتبر ماهية الله إلا من ماهية العاطفة . العاطفة هي « العصور » الإلهي . العاطفة هي النبيل والعظمة ، أي الإلهي في الإنسان ، **والله هو العاطفة الخالصة الانتهائية الحرة** . العاطفة ملحدة من وجهة نظر الارثوذكسية لأنها ترفض الله الموضوعي ، وتجعل نفسها هي الله . والحقيقة ان نفى العاطفة نفى لله ، وهذا هو الالحاد الديني . وما يقال عن العاطفة يقال عن باقي الملكات في الإنسان العقل والإرادة .



من هذا التحليل الذي يبدو فيه فيورباخ معاصرا للغاية ، هيجليا امتد لبرجسون ونيتشه وهو سرل وهيدجر، يوجد بين الذات والموضوع، بين الفكر والواقع ، بين الماهية والوجود ، يهدف فيورباخ الى وصف الإنسان الحقيقي قبل أن يتزيف ويفترب عندما يكون واعيا بذاته ، ذاته وعيه ، وموحي ذاته ، في وحدته الداخلية قبل أن يفصمها الاغتراب الديني ، ويبدأ بالعاطفة ، وهي نقطة البداية في الاغتراب، والتي من خلالها يحدث الانفصام والوقوع في الوهم ، وهو ما ظهر بالتفصيل عند شلير ماخر في « مقال في الدين ».

فإذا كانت ماهية الإنسان هي أنه وهي يتحد بالذات فيه بالموضوع فما هو جوهر الدين ؟ في ماهية الإنسان بوجه عام تم تحديد علاقة الإنسان بالموضوع بوجه عام ، ولكن ما هي علاقة الإنسان بالموضوع الديني بوجه خاص ؟ في علاقة الإنسان بالموضوعات لا يتفصل الوعي بالذات عن الوعي بالموضوع ، ولكن في حالة الموضوع الديني يتحد الوعي مباشرة بالوعي بالذات. فإذا وجد الموضوع الحسى خارج الإنسان فإن الموضوع الديني يوجد في داخله ، وهو كما يقول أوغسطين ، اسهل في معرفته من الموضوعات الخارجية . الموضوع الخارجي محايد ومستقل عن الاعتقاد والحكم ، في حين ان موضوع الدين موضوع اختيار ، الموجود الاول، الأفضل والاسمى، ويتضمن حكما تقديما يقوم على التمييز بين الإلهي واللا إلهي . وهنا تبدو اهمية قضية ان موضوع الإنسان ليس إلا الماهية الموضوعية ذاتها . الوعي بالله إذن هو وعي الإنسان بذاته ، ومعرفة الله هي معرفة الإنسان بذاته . ابتداء من الله تعرف نفسك ، والمكس صحيح ، كلاهما واحد . ان الله بالنسبة للإنسان هو روحه ونفسه ، والإنسان بالنسبة الى نفسه هو الروح والنفس والقلب. الله هو الداخلية التي تظهر في الإنسان، والدين هو ظهور كنوز الإنسان، الاعتراف بافكاره الزمنية ، والإقرار الطنسي بأسرار الحب .

وقد لا يعي الإنسان ان وعيه بالله هو وعيه بذاته . لذلك يمكن القول بأن الدين هو وعي الإنسان بذاته على نحو غير مباشر . ولذلك ايضا سبق الدين الفلسفة وسبق الخارج الداخل .

الدين هو ماهية الانسانية وهى فى دور طفولتها . (هـ) يرى الانسان ماهيته خارجا عن ذاته . لذلك وقع الدين الاول فى الوثنية وعبادة الاصنام ، فقد عبد الانسان ماهيته ، وتموضع الانسان دون أن يعي ماهيته . ثم تقدم الدين ، اى تقدم الوعي بالذات ، وعى الانسان بذاته ، فرفض الدين السابق متصورا انه حصل على موضوع اسمى واهل من قوانين الطبيعة ، ويتصور انه من خارج الطبيعة مع ان الطبيعة هي الاساس . يرمى فيورباخ من ذلك الى بيان ان التعارض بين الالهى والانسانى مجرد وهم ، لان الدين هو علاقة الانسان بذاته ، وذاته كموجود آخر ، فالوجود الالهى ليس الا ماهية الانسان مستقلة عن حدود الانسان الفردى الواقعى الموضوعى الجسم . فكل تحديدات الوجود الانسانى هي تحديدات لماهية الانسان . ولا يتعلق الامر بالمحولات فقط بل يمتد الى الموضوع ذاته . وبالتالي فنفى الذات الحاد ، ولا تدن أكثر من نفي الصفات . ولكن الفناء الصفات الفناء للذات ، لان الصفات هي التي تحد ثالامر والفاعلية . كما يقول المعتزلة : نفى الصفات نفى للذات ، والذات بلا صفات موجود غير موضوعى ، والموجود غير الموضوعى هو عدم وجود . على عكس اثبات الصفات ثم اثبات الذات ، كما تقول الاشاعرة ، هذا النفي نتاج العصر الحديث .

يتحول الله الى موضوع عندما لا يصبح موضوعا للمعرفة مع ان هذا المعجز نفى لله . كما يمكن نفي صفات الله عن طريق التجسيم والتشبيه وارجاعها الى الانسان ، ولكن الفرق بين الله فى ذاته والله بالنسبة للانسان يدمر هذا الموقف الدينى . ولكن يظل المتدين سعيدا لان الله اله له ، يود كل دين التوحيد بين الله فى ذاته والله بالنسبة للانسان ، والا ظهر الشك واللائين ، وكلاهما ضد الدين . لو كان الله موضوعا للمصنوع فانه لن يكون موضوعا الا من حيث ان له جهتها ، فالمصنوع لا يعلم وجودا أكثر مساعدة من الوجود الممنوع !

الصفات الالهية اذن انسانية ، وعدم الاعتراف بذلك شك وعدم اعتقاد ، بل جبن وضعف وخنوع . واذا كانت الصفات انسانية فالذات ايضا انسانية . يجعل الانسان الحب صفة لله لانه يحب ، ويتصوره الانسان حكيمًا خيرا ، لان الانسان يتصور الحكمة والخير اسمى ما فيه ، ويعتقد ان الله موجود لانه يوجد . والفرق بين الاثنين هو ان عزو الصفات لله بالتوسط وللانسان بالمباشرة . الصفة حقيقة الذات ، والذات صفة مشخصة . الذات والصفة مثل الوجود والماهية ، ونفى احدهما نفى للآخر ، وماذا يبقى من الذات الانسانية لو انتزعنا عنها صفاتها ؟ كما أننا فى لغتنا العادية نستبدل بالذات الالهية صفاتها . هذا التميز بين الانسان والله لا يوجد الا فى هذا العالم ، ففى العالم الاخر لا يكون للانسان ارادة أو عقل أو حب مستقل ، فالارض أو وجود انسان فى العالم هو مسبب الاغتراب ، اى تمايز الذات عن صفاتها ، ثم تشخيص صفاتها فى ذات مستقلة عنها .

( هـ ) هذا ما استفاده فيورباخ من لسنج وفلسفة التنوير . لسنج : تربية الجنس البشرى ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٧ .

ان يقين الانسان بوجود الله هو يقينه بوجود ذاته ، وليس يقينه بوجود ذات الله ، كما ان يقين الانسان بصفات الله هو يقينه بصفاته وليس يقينه بصفات الله ، فهو يقين غير مباشر . وحقيقة الذات والصفات الانسانية هي الضمان الوحيد لوجود الذات والصفات الالهية . وكل ما يتعلمه الانسان على انه حقيقي يكون ايضا واقعا وليس خاليا ، حلما أو تمثلا . فالوجود هو الحقيقة . في البداية يقيم الانسان الحقيقة على الوجود ، ثم يقيم فيما بعد الوجود على الحقيقة . فالله هو ماهية الانسان المدرك كحقيقة عظيمة ، والديس هو الحدس المطابق لوجود الانسان . **الشك في الله اذن شك في الذات** . ويتضح تماثل الذات والموضوع بصورة أفضل في تطور الدين المتعالم مع تطور الحضارة الانسانية . فاذا كانت صفة الانسانية بدائية كانت صفة الله بدائية كذلك . والمحد العادي هو الذي يلقي صفات الله ، في حين ان المحد الحقيقي هو الذي يلقي صفات الانسان . ليس لله مضمون خاص به ، ولا يوجد في الدين الا ما يوجد في الانسان في وعيه بذاته ووعيه بالعالم . ونحن لا نعرف من الله الا الصفات الانسانية ، اما باقى الصفات التى لا تشابه الانسان فلا نعلمها . وهذا ايضا مر انساني ، فالانسان لا نهاية لصفاته ولفناه . وقد جعل سبينوزا لله مددا لا نهائيا من الصفات لم يعد منها الا الفكر والامتداد . والصفات شخصية وليس ميتافيزيقية ، والله شخص ، مشرع ، قديس ، عادل ، خير ، رحيم ، اب للبشر وهى كلها صفات انسانية .

#### أولا : الجوهر الحقيقي أى انثروبولوجيا الدين :

يضم « جوهر المسيحية » قسمين اساسيين : **الاول ، الجوهر الحقيقي أى انثروبولوجيا الدين ، والثانى الجوهر الزيف أى ثيولوجيا الدين** . يبدأ فيورباخ بالإيجاب قبل السلب ، وبالإلجاب قبل النفي ، فالاغتراب الديني يتمثل في ثيولوجيا الدين ، وهو موقف ديني مزيف نتج عن تصور الثيولوجيا على انها علم الله يتحدث من ذات الله وصفاته وأفعاله ، ويجعل الله موضوعا مستقلا عن الانسان ، متجسما في وثن نفسى مشخص في الخارج ، في حين ان الدين في وصفه الصحيح ، وهو انثروبولوجيا الدين ، موقف انساني صحيح يرجع للذات ما سلب منها من قبل ، ويميد الى الانسان اخص خصائصه وهى الصفات مثل الوجود والكمال . يصف فيورباخ الوضع الصحيح أولا ثم الوضع المزيف ثانيا كي يبين الاغتراب الديني ، أى انحراف الانسان خارجا عن ذاته ومتعالي عليها . فالاغتراب طارىء على الصحيح وليس ناشئا منه البداية كما يقول الوجوديون بان الانسان يوجد في العالم مغتربا . ويكون القضاء على الاغتراب والعودة الى الحقيقي هو مود الى طابع الاشياء . الصحيح هو الاساس والاغتراب هو العرض . وإذا كنا جميعا مازلنا مغتربين فان طورنا يشير الى الاساس . فالانثروبولوجيا هى علم المستقبل ، ومبادئ فلسفة المستقبل .

ويعرض فيورباخ لموضوعات الدين الحقيقي ، الله كمبدأ وقانون وعاطفة وكمال ووحدة ووصفاته مثل الكلام والخلق والعناية والقدر . كما يتحدث عن الانسان : إيمانه وبعثه وحياته وخلوده ، مبينا ان الدين في جوهره هو انثروبولوجيا ، أى وصف للانسان قبل ان يقع فريسة للاغتراب .

١ - **الله كموجود ذهني** : الدين هو قسمة الانسان على نفسه . قاله غير الانسان والانسان غير الله ، الله كامل والانسان ناقص : لقد قسم الانسان نفسه الى وجود وماهية ، واعطى لنفسه الوجود الناقص والله الماهية الكاملة ، وتم ذلك بفعل الدهن ، واصبح موجودا ذهنيا من طبيعة العقل . حدث ذلك عند اليونان والمسلمين والمسيحيين المتأخرين كما حدث في الفلسفة العقلية الاوربية . جهل العقل الالام والقلب والرغبات والوقائع الخاصة ولا يقدم الا العموميات ، اصبح الله لاشخصا غير مجسم ، منزها عن اوصاف التشبيه . لا يفعل ولا يخضع للاهواء ، ماهية مجردة ، لانهايا ، لاماديا ، لاحسيا ، لا يمكن تصوره ، ولا يعرف الا بالتجريد ، الله فكر عام ، ضرورة خالصة . الدهن مقياس للواقع ، وكل ما يخرج من الدهن فهو عدم الدهن ، هو الانطولوجيا القديمة « والذي منه خرج اللاهوت الانطولوجي الذي يستنبط وجود الله من ماهيته في الدهن ، كما هو الحال في الدليل الانطولوجي عند Anselm وديكارط . لقد كان ذلك نصرا كبيرا على الوثنية الحسية الخارجية ، ولكن الصنم الحسى تحول الى وثن عقلى يعزى اليه الوجود . ان وحدة الله من وحدة الدهن ، ولانهائية الله من لانهائية الدهن في مقابل التناهي والتمدد . وقد هدم كانط الدليل الانطولوجي مثبتا استحالة استنباط الوجود من الفكر ، والوضع من المحمول . **يقول كانط** : عندما افكر فاني اكون على وهي بان هناك ذاتا تفكر وليس شيئا اخر ، وبالتالي فانا جوهر ، اوجد للذات دون ان اكون محمولا لموضوع آخر . ويخلص فيوردباخ من هذا التحليل بان الله ماهية الانسان بعد ان تم تجريدها في الدهن ، وبالتالي يعنى قدرة الدهن على ادراك الماهيات ، وهى حقيقة انسانية متضمنة في نظرية المعرفة .

ب - **سر التجسد او الله كموجود خلقى او قانون** : الله من حيث هو كامل اخلاقيا ليس الا الفكرة او الماهية المتحققة في القانون الاخلاقى ، فالله ليس فقط ماهية عقلية مجردة او مبدا عقليا خالصا ، ولكنه ايضا قانون خلقى او مبدا عملى يظهر في سلوك الانسان الاخلاقى . فالوجود الاخلاقى للانسان موضوع كموجود مطلق ، لان الله الاخلاقى يتطلب ان يكون الانسان مثله ، والانسان الاخلاقى يتطلب ايضا ان يكون الله مثله « الله مقدس ويجب ان تكون مقدسين مثلما هو مقدس » ويقول كانط « يمكن ان يقال ان الله هو القانون الخلقى ذاته وقد تم تخصيصه بالفكر » ولكن هذا الوجود الكامل يتركنا بارددين ، فارغين فنصحب وعيا بلا قلب . الدهن يحكم طبقا للقانون ، والانسان يعيش بالقلب . القانون يخضع الانسان والقلب يحره ، ان الحب وحده هو الذى يجعل التعديلات منيئا ، القانون يقهر الانسان فيقايله الانسان بالتوبة والاستغفار . نفى الانسان اذن هو نفى للدين . ولما كان الانسان هو حياته الباطنية فان الله يظهر من خلالها . ولد الانسان في **الالوهية والالوهية وطنه** ، وكل شيء **يوجد حيث نشأ . الله اذن فكرة وقانون ، او كما نقول عقيدة وشريعة للانسان** .

ج - **الله كموجود قلبى** : ليس الله فقط مبدا عقليا وقانونا خلقيا بل هو ايضا حب الهى . فالحب وسية التصالح بين الانسان والله ، اى بين الانسان ونفسه ، والتجسد هو الظهور الحسى



الفعلى للطبيعة الإنسانية لله بفعل الحب . لم يظهر الله كإنسان لنفسه ، بل لحاجة الإنسان الملحة للحب . كان الله الها أنسانيا قبل أن يصبح الها فعليا - وفعل ذلك بدافع من رحمته نظرا للحاجة الإنسانية وللشقاء الإنساني . التجسد دعة ساخنة الهية على وجه العالم ، وجود مغمم بالعواطف الإنسانية ، بل وجود إنساني خالص . كان الإنسان الها قبل أن يصبح الله أنسانا ؛ وليس كما قال أوغسطين أصبح الله أنسانا حتى يصبح الإنسان الها . فالوهية الإنسان سابقة على إنسانية الله ، لأن الوهية الإنسان هي التي جعلت الله أنسانا . يقول اللاهوت أن الشخص الثاني هو الذي تجسد ، والحقيقة أنه الشخص الأول، أي الله نفسه ؛ وليس الابن أو الروح القدس . ولكن التجسد ليس واقعة مادية تاريخية كما يدعى اللاهوت ، فهذه هي المادة المفجأة . بل حقيقة إنسانية خالصة ، وهذا ما تضيفه الأنثروبولوجيا على الفلسفة التأملية . لا تعتبر الأنثروبولوجيا الصيرورة إلى الإنسان سرا خاصا مدهشا كما هو الحال في الفلسفة التأملية ذات المظهر الصوفي، بل تقضى على السر فوق الطبيعي، وتنتقد العقيدة ، وتحيلها إلى عناصرها الطبيعية المغفورة في الإنسان إلى داخله ويؤثره وهو الحب .

٤ - سر الله المتألم : من تحديدات الله الذي يصبح أنسانا أن المسيح هو الألم Passion . الله يتألم من أجل الآخرين وليس في ذاته ، وهذا يعني أن التألم من أجل الآخرين الهى . ولما كان الله هو مجموع الكمالات الإنسانية ، والله المسيح هو مجموع الشقاء الإنساني ، فإن الكمال يفيض على الحب ، ويتأكد الحب في الألم . الألم خلقى وأرادى كما هو معروف في آلام الحب ، قوة التضحية من أجل خير الآخر .

إن تاريخ المسيحية هو تاريخ الآلام الإنسانية في حين أن تاريخ الوثنية هو تاريخ الملذات الحسية . والمسيح على الصليب لا يمثل المخلص بقدر ما يمثل الصلوب المتألم ، ومن ثم صلب الذات الم ، في حين أن الصور الدينية في الوثنية ، كما لاحظ أوغسطين وعدد من آباء الكنيسة ، تدعو إلى الإباحية . وكما أن سقراط يفرغ الروح من الآلام ويميش في بهجة الموت فإن المسيحي يصيح : « لو كان بالإمكان إبعاد هذا الكأس عنى » كما صاح المسيح على الصليب . الله يتألم بمعنى أن الله قلب ، فالقلب هو الألم ، والموجود بلا الم موجود بلا قلب . سر الله المتألم هو سر الحساسية ، والله المتألم هو اله حساسية ، اله حسى . الدين إذن هو انعكاس الوجود الإنساني في ذاته ، فإله مرآة الإنسان ولا يستطيع الإنسان أن يتقدس شيئا إلا إذا كان في وجوده الخاص . ففي الإنسان توجد وحدة الطبيعة والروح ، وما يعتبره الإنسان روحا هو جزء من طبيعته فالذى يتألم هو الإنسان وليس المسيح .

سر التثليث وأم الآله : لما كان الوجود الكلى هو الذى يعبر عن الإنسان الكلى فإن وعى الإنسان بشموله هو الوهى بالتثليث . يرجع التثليث إلى الوحدة بين التحديدات أو القوى التى يظن أنها منفصلة . يعنى التثليث وحدة الشخصية الإنسانية في مقابل تعدد قواها ، ووحدة الجماعة

الإنسانية في مقابل تكاثر أفرادها . التثليث صورة لشئ حقيقى واقعى ، كما قال أوغسطين من قبل ، مثل الروح والذهن والذاكرة والإرادة والحب . تموضع الوعى بالذات هو أول شخص في التثليث ، فالوعى بالذات الإلهية ليس إلا الوعى بالوعى باعتباره ماهية مطلقة أو الهية . التثليث هو الوحدة بين الآنا والآن ، الله الآب هو الآنا ، والله الابن هو الآن ، والآنا هو الدهن ، والآن هو الحب . واجتماع الدهن والحب ، أو الآنا والآن هو الروح أو الإنسان . والله الذى يستبعد الحب والاخر والجماعة له متمصف . ان الحياة المشتركة هي الحياة الإلهية الحقيقية المكتفية بذاتها . وهذه هي حقيقة التثليث على نحو غير مباشر أى مقبولة من الأنثروبولوجيا إلى الثيولوجيا . الروح القدس هي الوحدة بين الله والإنسان ، والحقيقة لا يوجد إلا شخصان ، والثالث هو الحب أو العلاقة بينهما . ولما كان الحب هو القلب ، والقلب هو الإنسان أصبح الشخص الثاني هو التأكيد اللاتى للإنسان ، وهو الذى يشترك في الجماعة ، هو الحرارة ، والآب هو النور ، والنور صفة للابن . الابن هو لومة الحب والحماس . الابن هو الله المتجسد ، اتكار الله الاصلى ، نفى الله له . فالذا كان الابن متناهيا كان الله بلا اساس ، يستولى الابن على القلب لان الآب الحقيقى للابن الالهى هو القلب الإنسانى ، حيث ان الابن ليس إلا القلب الالهى ، أى القلب الإنسانى ، موضوعا لذاته كموجود الهى . فالآب والابن في التثليث ليس لهما معنى مجازى بل لهما معنى حقيقى . التثليث اذن تموضع الدين داخل الدين . ولما كان الحب في حاجة إلى شخص اثنى لان الروح القدس غامض وعام ، كانت مريم هي التوسط بين الآب والابن . لم تكن مريم في علاقة مباشرة لان المسيحيين يتصورون العلاقة بين الرجل والمرأة خطيئة . ولما كان الحب بلا طبيعة وهما وخداها وسرابا فقد ازاحت البروتستانتية أم الإله جانبا بالرغم من عودتها الآن . لم تكن البروتستانتية في حاجة إلى أم مساوية لانها استقبلت بالاحضان الأم الأرضية يرفضها نظام الرهينة وعزوبية القساوسة . التثليث لا يعنى هذا المعنى إلا في الكاثوليكية ، وأم الإله لا تعنى شيئا إلا للراهبات والرهبان ، تمويضا من الحرمان أو في احسن الاحوال اعلا وتساميا بالفريرة . ويعنى التثليث بوجه عام الغنى في مواجهة الفقر ، والاشباع في مقابل الحرمان ، والجماعة كتنقيض للفرلة ، والحس الذى يعكس المجرى . وكلما كانت الحياة فارغا امتلا الدين . الفقير وحده له غنى ، فالله يكمل نقص الإنسان . ما يفتيب عن الإنسان يوجد في الله . هذه هي الدلالة العملية لهذه التقفية النظرية .

٦ - سى اللوجوس والصورة الإلهية : اذا كانت الدلالة الجوهرية للتثليث تخص الشخص الثانى فان الحركة المسيحية كانت حول ابن الله Homoionios المتحد معه في الجوهر Homoousios ( بفارق ٢ ) فالله مجرد بلاصورة . والصورة مصدرها الخيال ، والشخص الثانى في الصورة من قوة الخيال . فالابن صورة الله ، يتعلق بوجوده ، ووجوده صورة الله لتخيل الله . والصورة تحل محل الشئ ثم تأتى عبادة المقدس في صورة مثل عبادة الصورة كمقدس . فالصورة جوهر الدين . وقد اعترف القديس جرجوار النيسى بأن تمثل قربان اسحق (اسماعيل) جيله يذرف الدمع ويحمل هذا التاريخ المقدس حيا . فالابن كلمة الله هي صورة ، الكلمة Verbe

صورة مجردة خيالية تعنى الكلمة والتعبير، فالحالم يتكلم، والمجنون يتكلم، والشاعر يتكلم. الكلمة تعنى التخارج باللغة. الكلمة ثورة تعبيري وإيصال. الكلمة تحرر للإنسان والذي لا يستطيع أن يتخارج يكون مبدأ. الكلمة فعل الحرية، الكلمة حرية، الكلمة حضارة. كلمة الله هي الالهية الكلمة، وهكذا تجد المعقيدة حقيقتها في الإنسان.

ز - سر المبدأ الخلاق للعالم في الله : طالما أن الله يكشف عن ذاته ويتخارج ويعبر عن نفسه فإن الشخص الثاني يكون هو المبدأ الخالق للعالم في الله. فالعالم ليس هو الله، هو الآخر. ولكن ما يخرج من الله يظل فيه، ويظل الآخر على وعي بانفصاله عن الله، والله على وعي بتخارجه. التمايز الذاتي Autodifférenciation في الله هو أساس ما يختلف عنه. ولما كان الوهي بالذات أساس العالم نظرا لوحدة الذات والموضوع، فالله يفكر في العالم عندما يفكر في ذاته، على طريقة أرسطو والفلاسفة المسلمين. التفكير تولد، والتفكير في العالم خلقه. الله يفكر ويضع موضوع تفكيره. فالإين هو الله عندما يفكر في ذاته موضوعيا، صورة الله الأولى. وكما يخلق الفكر موضوعه تضع الإنا الآخر. الوهي بالعالم هو وعي يحدودي، فالإنسان هو الموضوع الأول للإنسان، والإنسان هو اله الإنسان، إذا وجد تحول إلى طبيعة، وإذا وجد إنسان آخر فإنه يوجد بفضل الإنسان. يتدفق الإنسان في شمس الإنسان. ولكن لما كان العامي لا يفهم إلا إذا تكلم بصوت مسموع لذلك كان هو بئى على حق في استنباط الدهن من الأذان، فإن الإين هو حكمة الله وعلمه وذهنه، أي كل شيء متعلق بالأشياء الروحية. الله والعالم لا يتمايزان إلا على نحو مجرد.

ح - سر التصوف أو سر الطبيعة في الله : إن نظرية الطبيعة الأبدية في الله، هذه الخيالات الكونية اللاهوتية التي وضمها جاكوب بوهيمه والتي أمد شلنج صياغتها جدير بالتعطيل والتقدي. الله روح خالص، وعي واضح بذاته، شخصية خلقية، وعلى الضد من ذلك الطبيعة مختلطة غامضة لا خلقية أو غير خلقية. ولكن من التناقض صدور غير الخالص من الخالص، والغموض من الوضوح، وبالتالي فإن النظرية مادية مغلفة بالتصوف: في هذه النظرية الثنائية في الله يكون الموضوع الحقيقي مرضيا Pathologique الموضوع المتخيل هو اللاهوت أي أن الباثولوجيا النفسية تحولت إلى فيولوجيا. وهي نفس الإنكار المختلطة التي تحدث عنها ليبنتز والمأخوذة من جاكوب بوهيمه والتي حاول شلنج تحديثها فقضى عليها. كان بوهيمه متدينا، ولكن الطبيعة كما وصفها العصر الحديث في مذهب سبينوزا وفي المادية والتجريبية، استولت على شلنج فحاول تفسير الطبيعة على نحو طبيعي. لقد اغتبت الطبيعة المواطن الدينية، فالله غنى، وكل ما في الله الأرض، وكل ما في الأرض في الله لقد تصور شلنج العلاقة بينهما عكسية، وهي عند بوهيمه طردية.

٩ - سر العناية والخلق من عدم : الخلق هي كلمة الله المنطوقة. والكلمة الخالقة هي الكلمة الداخلية المتماثلة مع الفكر. والنطق فعل إرادة الخيال، الإرادة الذاتية اللامحدودة. وقمة مبدأ الذاتية هي نظرية الخلق من عدم. وكذلك لا تعنى نظرية قدم العالم أكثر من جوهرية المادة، وتعنى أيضا الخلق من عدم، عدم العالم. وكل شيء يبتدئ وينتهي كذلك، فبداية الشيء تضع أيضا على مستوى التصور نهايته. بداية العالم هي أيضا بداية نهايته، بمجرد الحصول عليه يتسم فقده، أوجدته الإرادة ثم أمدته. إن وجود العالم وجود زمني مؤقت بلا ضمان أو قيمة.

صحيح ان الخلق من عدم تعبير عن القدرة المطلقة، ولكن القدرة المطلقة من خصائص الذاتية التي تتخلص من كل التجديدات الموضوعية ، ثم تحتفل بهذا التحرر ، فتعمل طليقة من كل قيد . لقد تحولت الذاتية مع الفعل الحر الى موجود اسمى كمبدأ قادر قدرة مطلقة للعالم . الخلق من عدم نوع من المعجزة . وكما ان الخلق من عدم مشابه للمعجزة فانه ايضا مشابه للعناية ، لان العناية مشابهة للمعجزة . ان برهان العناية هي المعجزة والايمان بالعناية هو ايمان بالقدرة المطلقة التي تعدم امامها كل قوة اخرى . في المعجزة تتأكد العناية ويظهر الله فيها خوارق العادات *Thaumaturgo* . ولكن العناية في علاقة مع الانسان، وتقوم بأشياء للانسان ولاجله . ولتحقيق ما يريد ما يخرق قوانين الطبيعة . المعجزات لا تحدث للجماد او للحيوان ، والله ينقذ كل البشر ، وبخاصة المؤمنين . العناية تفوق انساني، تعبر عن قيمة الانسان وميزته على سائر الموجودات ، تنقذه من ارتباطات العالم القاهرة . العناية اعتقاد الانسان بقيمته على سائر الموجودات الاخرى . ان من ينكر العناية ينكر الله، ان الايمان بالله هو الايمان بالكرامة الانسانية ، الايمان بالمدلول الالهي لجوهر الانسان . كل شيء يوجد للانسان ولا يوجد في ذاته . ان الانسان هو غاية الخلق واساسه ونحن لا نثبت الا ذاتنا .

**ط - دلالة الخلق في اليهودية :** عقيدة الخلق لها جذورها في اليهودية ، وهي من مقاديرها الاساسية . ولكن اساسها ليس هو الذاتية بقدر ما هو الانانية . لقد خلقت الطبيعة من اجل المصلحة ، واصبحت الطبيعة خاضعة للارادة من اجل المنفعة . لم يصل الوثنيون الى تصور الخالق بالرغم من دهشتهم امام جمال العالم . ظهرت الطبيعة لديهم غاية في ذاتها ، ولم تنفصل فكرة الله من فكرة الطبيعة في وعيهم بالعالم . فالحدس النظري في اصله حدس جمالي ، والجمال هنا هو الفلسفة الاولى . وكما يقول انكساجوراس : لقد ولد الانسان كي يتأمل العالم ، والموقف النظري هو التجانس مع العالم والتآلف معه . ولكن لما كانت الذاتية تحتوي على خيال حسي فقد تم تصور الطبيعة خادمة للمصالح الانانية ، والتعبير النظري عن هذه الرؤية الانانية العملية القائلة بان الطبيعة في ذاتها ولداتها ليست الاعدا ، فالطبيعة او العالم مصنوع : نتاج للارادة .

المنفعة هي الاساس الاقصى في اليهودية . ان الايمان بالعناية والايمان بالمعجزة يقومان ايضا على المصلحة الشخصية ، فلا توجد معجزة مضادة لمن يؤمن بها . اصبحت الطبيعة موضوعا للحكم الحر وللعمل الاناني الذي يصدق عليها : تحول الماء الى جامد ، والتراب الى قمل ، والمصا الى نعبان ، والنهر الى دم ، والحجر الى ماء والشمس تقف او تسير الى الخلف ، كل ذلك يحدث لمصلحة اسرائيل بامر « ياهوه » الذي لا يهتم الا باسرائيل، انانية مشخصة لشعب اسرائيل ، مستبعدة كل التسبب الاخرى ، مع التعصب المطلق لاله اسرائيل . وبينما كان اليونان يدركون الطبيب بحسبهم النظري ، ويسمعون انعاما سماعوا في حركة الكواكب لم يتعامل الاسرائيليون مع الطبيعة الا بحسبهم المعوي اى بيطونهم ، ولم يدركوا الله الا بتمتعهم باكل المن . وبينما كان اليوناني يدرس الانسانيات، والفنون الحرة وعلى راسها الفلسفة، كان الاسرائيلي يكف عن دراسة الطعام لاهوتيا : بين المساكين يجوز اكل اللحم . وفي الصباح تشبع بالخبز وتعلم اني الرب الهك ! ويدعو يعقوب انه اذا ما حرسه الله وهو في طريق ، واذا ما اعطاه خبزا لياكل ولباسا ليلبس ، واذا ما اوصله سالما لايه اذن يكون الله ربه . الطعام اهم عمل ديني في اليهودية . وبالطعام يحتفل الاسرائيلي بفعل

الخلق . رأى الإسرائيليون الله ، وبعد ذلك أكلوا وشربوا ! وهم على هذا الحال حتى الآن ، يعطيهم الله المنفعة ، ويتمثلون الانانية في ثوبها الديني . الله هو الانانية التي لا تسمح بفناء عبادها . الانانية في جوهرها توحيد ، الواحد ، الانسا ، الانسان حول الانسان ، لا ينشأ الفن الا في كثف تعدد الاله لان تعدد الالهة ضد الانانية . الطبيعة عند العبرانيين نتيجة لكفة تسلطية ، لامر مطلق ، وقرار سحري . كل ذلك ضد العقل ، وهدم له وضياح للنظر . اما قدم العالم عند الفلاسفة الوثنيين فيعني ان الطبيعة لها مدلول نظري ، لانهم يتاملون الطبيعة ولا ينتقمون منها كما يفعل المسيحيون المعاصرون الذين يأخذون الطبيعة موضوعا لباحثهم . ان مادة الطبيعة هي صورة لتأمل الطبيعة وكلاهما لا يفصلان ، فدراسة الطبيعة عبادة الطبيعة . الوثنية بداية البدائية الطبيعية ، وبالتالي فالخلق من عدم ليس موضوعا للفلسفة لانه يقضى على التأمل من اساسه ، بالاضافة الى انها نظرية غير متسقة مع نفسها من الناحية النظرية ، وتؤكد المنفعة والانانية ولا تحتوى الا على امر . ليست موضوعا للتأمل بل موضوع المنفعة والدة ، هي فارغة بالنسبة للفلسفة التأملية . وخطؤها في انها ترى الله هو الاول . والانسان هو الثاني فتقلب الوضع الطبيعي للاشياء في حين ان الانسان هو الاول ، وماهية الانسان التي تتموضع اي الله هو الثاني .

يخلق الانسان الله على صورته ومثاله بغير ارادته ، وعلى غير وهي منه ، ثم يخلق الله الانسان على صورته ومثاله بإرادته ويومي منه . قوانين الطبيعة هي قوانين الله لمصلحة بنى اسرائيل ، والارض تدور حول التوراة عند فيليون . لقد أعطى الله لموسى قدرة على الطبيعة من اجل الخلاص العام لبنى اسرائيل . هو نار الغضب الانتقام المدمر ، الله هو الاسرائيلي بقوة الطبيعة في قوة الله اي بقوة الله اي بقوة انهاء وعية بذاته . الله هو الذات ، انا اسرائيل - الله خلاصنا ، الله قوائنا ، الله يطيع البطل يشوع لان الله يحارب مع اسرائيل ، فالله اله محارب . اما الله العام ، اله يونس فلم يكن يعبر من دين اسرائيل .

٥ - القائد قدرة مطلقة في العاطفة او سر الصلاة : ان وعى اسرائيل هو نموذج الوعى الديني باستثناء المصلحة الوطنية . ويكنى اسقاط حدودها حتى ترى الدين المسيحي اليهودية الارضية والمسيحية هي اليهودية الروحية . المسيحية هي اليهودية بعد تطهيرها من الانانية الوطنية ، وهي في نفس الوقت دين جديد لان كل تطهير يعبر عن رؤية جديدة . في اليهودية الاسرائيلي هو الواسطة بين الانسان والله ، ولم يكن « ياهوه » الا شعور الاسرائيلي بذاته بعد ان تتموضع في موجود مطلق وفي وعى وطني وفي قانون شامل وفي مركز سياسى . بعد اسقاط الحدود الوطنية يصبح الانسان ، من حيث هو انسان ، هو الواسطة بين الانسان والله . وكما يتموضع الاسرائيلي ذاته يتموضع المسيحي ذاته في الانسان الدائم المتحرر ، وكما يتموضع الاسرائيلي احتياجه كذلك يفعل المسيحي . فهناك معجزات في المسيحية مشابهة للمعجزات في اليهودية ، ليس الهدف منها مصلحة الامة بل غير الانسان المؤمن بالمسيحي فحسب ، وليس الانسان العام الحقيقي . لقد ادخلت المسيحية الروحانية في الانانية اليهودية برفعها الى الذاتية حتى ولو تحولت الذاتية الى اتانية مسيحية اخرى . تحولت المسيحية الغير الارضية الى هناك سماوى . لقد ترك اله الشعب السياسى في اليهودية في التوراة وهو المطلق الالهى ، ولكن في المسيحية تحول القانون الى الحب ، الحب الذى

يتقاضى التضحية بكل شيء من أجل الحبيب . الله هو الحب الذى يشبع رغبات الإنسان ، هو يقين القلب وتأكيد الذات . ولا توجد حدود في الحب ، بل هو مطلق لانهاى . العاطفة اذن هى اله الإنسان ، والله هو معنى القلب ، والصلاة هى التي تسمع العاطفة التي تدرك ذاته ، هى صدى الآمناء الداخلية ، يتخارج الالم فيها كما هو الحال مع فيشاره الفنان فيخبو الالم ويتحول الى لحن ، ويصبح الالم ماهية شاملة . ولما كانت الطبيعة لا تستمع الى الالم الانسان فانها تتحول الى الطبيعة اللامرئية ، الى الطبيعة الباطنية يشكو اليها الانسان آلامه ، فيتخفف منها بهذا العزاء القلبى ، بهذا التعبير من الالم وهذا هو سر الله . الله دعة حب تلطف سرا على النقاء الانساني . الله تنهد دفين في قرار النفس وهنا تبرز دلالة الصلاة ، صلاة الحب والالم ، وهى ليست اقل من دلالة التجسد ، ففي الصلاة يحدث الانسان الله ويسميه انت . قاله هو الآخر المغاير ، الانا الآخر . يعترف الانسان له كما يعترف امام ماهيته الخاصة ويعبر امامة من افكاره الخاصة التي يخل من التعبير منها امام الناس . الصلاة هى التماثل بين الدائى والموضوعى . الصلاة هى صلة القلب الانساني مع ذاته ، وفيها ينسى الانسان أن هناك حدودا لرغبائه ، ويعيش في سعادة بنسيانته لهذه الحدود . الصلاة هى قسمة الانسان لذاته الى قسمين ، انقلاب الانسان على ذاته ، وعلى قلبه والكلمة اللاتينية Oratio معنى ما يشق القلب بحمله . في الصلاة يعبد الانسان قلبه الخاص .

له - سر الإيمان ، سر المعجزة : الايمان هو اليقين بالواقع ، اى بالشرعية وبالحقيقة غير المشروطة للذات في مقابل حدودها ، اى قوانين الطبيعة والعقل . موضوع الايمان هو المعجزة ، والايمان هو الايمان بالمعجزة ، وما هو موضوع معجزة هو ذاتي ايمان . المعجزة هى الواجهة الخارجية للايمان ، والايمان هو الروح الباطني للمعجزة ، الايمان معجزة الروح ، معجزة العاطفة التي تنموضع في ان لا شيء يستحيل على الايمان ، والمعجزة هى التي تثبت استحالة هذه الاستحالة . لا يوجد شك في الايمان ، ولذلك يتحول الدائى من خلاله الى موضوعى ، والنسبى الى مطلق . ليس الايمان الا الايمان بالوهية الانسان ، والشجاعة على كشف ذلك . الايمان هو يقين الانسان بذاته ، يقين الانسان الذي لا شك فيه بان وجوده الدائى النسبى هو وجوده الموضوعى المطلق . لا توجد حدود للايمان ، فالايمن هو الذاتية المتحررة من حدودها . ولكن بقدر ما يرتفع الايمان يسقط العالم ، الايمان اذن سقوط فعلى العالم . ليست المعجزة الاربعة خارقة للعادة قد تحققت ، هى نشاط نمائى من اجل عظمة الله . ان فعل المعجزة ليس فعل فكر لانها نفى للفكر ، وليس فعلا حسيا طالما ان المسيحية الحقيقية موجودة وخالية من التفاني والزيف والمساومة . الايمان بالمعجزات فى نهاية الامر ايمان ميست ، والمسيحية دين حى - لانه ايمان بالتاريخ والاشخاص والواقع ، وهو التاريخ الميت ، يكون ذلك خطوة لعدم الايمان . لا يكفى اذن تفسير المعجزة بالعاطفة والخيال دون الكشف عن اساسها في الايمان ، فالايمن لا يكون ايمانا الا بالمعجزات .

ل - سر البعث والولادة الخارقة للطبيعة : لقد تحولت المعجزات الى عقائد ولم تصبح فقط مجرد حوادث فعلية . فعلا نجد سر البعث في الرغباتى عدم الموت ، وهى فريضة حب البقاء . هذه الرغبة الذاتية تتحول الى رغبة موضوعية ، الرغبة فى الامل . ولكن العقل غير قادر على تحقيق هذه الرغبة ، فكل البراهين على الخلود غير كافية ، والعقل غير قادر على معرفتها او البرهنة عليها .

المقل لا يعرف إلا البراهين المجردة العامة ، ولا يمكنه إعطاء يقين خاص لشخص . وبعث المسيح هو يقين الإنسان بخلوده بعد الموت ، الظن والاشخص . وأصبح انكار البعث جريمة في المسيحية ، فمن ينكر البعث ينكر بعث المسيح ، ومن ينكر بعث المسيح ينكر المسيح ، ومن ينكر المسيح ينكر الله ، وبالتالي يتحول الدين المسيحي الروحي إلى دين بلا روح . بل إن الوثنيين استطاعوا الوصول إلى خلود الروح أو النفس ولكن على نحو مجرد لا يكفي المسيحيين .

ويضم التاريخ المقدس أيضاً الولادة المعجزة ، فكما كان الإنسان غريباً على الطبيعة كانت رؤيته أيضاً كذلك . الإنسان الداني يمرض قوانين الطبيعة ، ويجعل نفسه مقياساً لكل شيء . ولما يجب أن يكون ، فالأم المولده وليلدها بين ذراعيها صورة تعجبه ، والمعلمية تصوره الخلق الأسمى . ولما كانت المعلمية والأمومة متناقضتين فقد أصبحت الولادة المعجزة في قلب المسيحي مأساة ومضموماً للإيمان . يتحول المسيحي والفيلسوف الولادة والموت إلى موضوعين صوريين . أما الإنسان الحر فيعترف بهما كصورة طبيعية في حدود الطبيعة وطبقاً لقانون الطبيعة . في مقابل الخطيئة تمثل الطهارة في الولادة الخارقة للطبيعة ، فالمسيح خال من الخطيئة . وبينما يعظم الكاثوليك هذه العقيدة ويعتبرونها أساساً للحياة والأخلاق يقلل البروتستانت من أهميتها ويقومون الأخلاق على العقل أو القلب . ومن ثم فرفض العقيدة فيما بعد ، كما هو واضح من الخطاب الموجه إلى القديس برنارد الذي يرفضها ، ليس فقط رأياً لمدرسة بل هو أساس للأخلاق .

م - سر المسيح المسيحي أو الله الشخصي : إن العقائد الأساسية في المسيحية هي رغبات للقلب يتم تحقيقها ، فجوهر المسيحية هو جوهر العاطفة ، والسلب يتفق مع العاطفة أكثر من الفعل ، وإن يتم الإنقاذ بواسطة آخر وليس بواسطة الذات ، وإن يتوقف الخلاص على الآخر وليس على الذات ، وإن يحب بدل أن يصارع ، وإن يكون محبوباً من الله أكثر من كونه محبوباً من نفسه . فالعاطفة هي إلنا كمفعول به . لقد وصل فشته إلى نفس النتيجة ولكن « أنا » فشته ليس بها عاطفة لأن المفعول به مشابه للفعل ، لأنه لا يمكن تعريفه . العاطفة تقلب الفاعل إلى مفعول ، والموجب إلى سالب . لذلك تكون السعادة في الحلم ، والحلم على الضد من الشعور يلتقط . عند الحالم يكون الفاعل سالباً والسالب فاعلاً . الحلم هو مفتاح إصرار الدين . والقانون الأسمى للعاطفة هو الوحدة المباشرة بين الإرادة والفعل ، بين الرغبة والواقع . والمخلص وحده هو الذي يحقق هذا القانون . لقد تحدث الفلاسفة جميعاً عن التوسط كعامل مهدي للشعور التوحي . فاللوجوس عند فيلون معلق في الهواء بين السماء والأرض ، مرة كموجود فكري ، ومرة كموجود واقعي ، وظل فيلون متأرجحاً بين الفلسفة والدين . ولكن في المسيحية تجسد هذا اللوجوس ، وبالتالي تحول الدين نحو الموضوع ، الله مخبأ ولكن المسيح كشف عنه ، وفي المسيح العاطفة على يقين من ذاتها . وتنفرد المسيحية بذلك لأن التجسد لم يكن له أية دلالة خاصة عند الشرقيين وبخاصة الهنود ، المسيحية وحدها هي التي جعلت إنسانية الله شخصيته ، فإله موجود شخصي ، موجود إنساني ، وإلا كانت الشخصية ليس لها معنى إلا في شخص واقعي فإله إنسان ، الرغبة ضرورة العاطفة ، والعاطفة تريد إلهاً شخصياً ، وهذه الرغبة لا تكون حقيقة إلا إذا كانت رغبة

شخص ، وآلام المسيح هي اليقين الاسمى ، اللذة الذاتية التصوى ، العزاء الاقصى للعاطفة لانه في دم المسيح تنطفئ الرغبة في الاله الشخصى .

ن - **التمييز بين المسيحية والوثنية** : المسيح هو الذاتية القادرة ، القلب الذى تم خلاصه من قوانين الطبيعة ، العاطفة التى تستبعد العالم كى لاستبقى الا ذاتها ، تحقيق كل رغبات القلب ، الصعود السماوى للخيال ، عيد بعث القلب . المسيح اذن هو الذى يميز بين المسيحية والوثنية . في المسيحية لا يركز الانسان الا على نفسه ، وبالتالي يشعر انه موجود لا حدود له . الذات ضد الموضوع ، في حين ان القدماء قد جعلوا الموضوع ضد الذات . المسيحيون احرار امام الطبيعة ولكن حريتهم ليست حرية العقل بل حرية العاطفة والخيال ، حرية المعجزة . المسيحية تحترق العالم ولا تعتبر الا الفرد في حين تضع الوثنية الانسان مع الطبيعة . وتعتبر الانسان الفرد في علاقته مع الجماعة . الله هو قصور الجنس ( المنطقى ) واعتباره شخصا في المسيحية ، وهو الشامل في الوثنية . يجعل المسيحيون العقل فرديا خالصا ويحمله الوثنيون شاملا . لم تدرك المسيحية الاجناس والانواع ، ويبدو ذلك في فكرة الخطيئة في كل انسان . لقد جعلت المسيحية الانسان اله الانسان .

س - **المعنى المسيحى للرهبنة الارادية والحياة الرهبنة** : مع اختفاء فكرة الجنس او النوع من المسيحية فانها لا تحتوى في داخلها على مقومات الحضارة ما دام الله هو الفرد ، هو الانسان ، والله لكل انسان على انفراد . الله هو الذاتية المطلقة ، الذاتية فوق العالم ، منفصلة عنه ، متحررة من المادة التى تجردت من حياة الاجناس ، وبالتالي من التميز بالاجناس والانواع . غاية المسيح الاساسية هي القطيعة الاساسية ، هي القطيعة مع العالم والمادة وحياة النوع . وتنحقيق هذه الغاية على نحو حسى في حياة الرهبنة . وانه لخداع نفسى ان يرغب الانسان في ان يحيا حياة الرهبنة . ولم تصدر الرهبنة من الشرق وحده لانها تنشأ من الروح ومن طبيعة الغرب بوجه عام . تنبع الرهبنة من الاعتقاد المسيحى الضرورى بالسماء الذى تعده المسيحية للانسانية . **فحيث تكون حياة السماء حقيقة تكون حياة الارض كليا . وحيث يكون الخيال وجودا يصبح الواقع عدما .** تفنفت هذه الدنيا قيمتها من اجل السماء ، والايمان بقيمة السماء هو اعدام لقيمة الارض . لقد فهم القديس انطونيوس وحده عبارة المسيح : « اذاردت ان تكون كاملا ، اذهب وبع كل ما تملك واعطه للفقراء فسيكون لديك كنز في السماء ثم تعال واتبعنى » وهذه حرية وهم مقدس المسيحيون مبدأ العذرية والحمل المذرى كمبدأ للخلاص ، كمبدأ للعالم الجديد : العالم المسيحى فاذا قيل : الحياة ازدواج ، وقد أمر بالتكاثر ، ويأن ما ربطه الله في السماء لا يمكن حله في الارض ، وبالتواصى بالتزواج في العهد القديم قيل : الله ذاتى شخصى والحب كذلك . وهو حب غيور يرفض المشاركة مع آخر . حب الله حب حقيقى وحرفى وشخصى ووحيد ، اما حب المرأة فونا الروح . ان من يهتم بامرأة لا يهتم بالمرء ، ومن ليس له امرأة يهتم بالله كما يقول بولس . يفكر التزوج في ادخال السرور على زوجته اما العازب فانه يفكر في ادخال السرور على الله . فكما ان المسيحى ليس في حاجة الى حضارة فانه ليس في حاجة الى حب . الحب الجنسى حب خادع . حب دينوى يطرد من السماء ، ومن يطرد من السماء يطرد ما هيته الحقيقية . في السماء افراد بلا جنس افراد خلص ، ذاتية مطلقة ، والحياة الحققة هي الحياة السماوية .



ع - السماء المسيحي أو الخلود الشخصي ؛ أن حياة المروبية ، وحياة الزهد بوجه عام هي الطريق المباشر إلى حياة الخلود السماوي ، فالسما هي الحياة الدائمة على الإطلاق والخارقة للعادة مع التحرر من الجنس والنوع . التمييز بين الجنسين خداع لأن الفرد موجود لا جنسي، الخلود هو الإيمان بالشمسية بلا حدود . الله هو السماء الروحي، والسماء هو الله الحي . الله هو الماهية السماوية الخالصة الحرة ، هو تصور الماهية للحياة السماوية ، هي الحياة المطلقة التي يتم التفكير فيها كسما ، فلا يوجد فرق بين الله والسماء . الله هو وجودي الدفين اليقيني ، ذاتية الذات ، شخصية الشخصيات ، أن اقيم مستقبلي على حاضري ، وأن أحول الفعل إلى مقول ، الله هو الوجود الذي يقابل مواطني ورغباني . الله هو القوة التي بها يحقق الإنسان سمادته الأبدية ، ومقيدة الخلود هي آخر عقيدة في الدين . لو لم أكن خالدا لما كان الله هو الله ، ولما كان هناك خلود ، وما كان هناك الله . **الخلود إذن حقيقية تحليلية تتضمن حقائق أولية أخرى . لو آمنت بالله لامتكت الخلود أيضا .** ويتطلب الاعتقاد بالسماء المدح والدم ، الثواب والعقاب لأنه ذو طبيعة نقدية . الجنة للمسيحيين دون المسلمين ، وللمؤمنين دون الكفار وللأخيار دون الأشرار . ليست الحياة الأخرى إلا حياة الانسجام مع العاطفة ، حياة يمحى فيها الشقاق ، يعيش فيها الإنسان في تالف ووثام مع نفسه . لقد كان الإيمان بالعالم الآخر عند الشعوب البدائية إيمانا مباشرا بالدنيادون تجريد وعمومية ، دون قطع معها . لا فرق إذن بين معتقد المسيحيين ومعتقد البدائيين إلا أن الأولين ذوو حضارة ، والآخرين بلا حضارة ، أي في درجة التجريد والعمومية ، وكما أن الله ليس إلا ماهية الإنسان بعد أن يتم تطهيره من تحديدات الإنسان الفردي ، سواء من الأفكار من العاطفة كذلك ، فالآخرة ليست إلا الدنيا بعد تحريرها وتخليصها من حدودها . فإذا ما انفصل الإنسان عن ماهيته فانه سرعان ما يعود إليها ، الاعتقاد بحرية الذاتية بخصوص حدودها في الطبيعة ، وهو في الحقيقة إيمان الإنسان بذاته ، الإيمان بالله هو إيمان الإنسان بماهيته الحقيقية بعد أن نقلناها خارج العالم ونجعلها خارقة للطبيعة وفوق طاقة الإنسان . الإنسان هو بداية الدين ، والإنسان هو النقطة المتوسطة فيه ، والإنسان هو غاية الدين ونهايته .

وهكذا ينتهي فيورباخ من هذا الوصف للوضع الصحيح للدين على أنه أنثروبولوجيا ، أي وضع الإنسان قبل أن يصغه وهو مفترب زائف في نيولوجيا الدين .



### ثالثا : الجوهر الزائف أي نيولوجيا الدين :

يبين فيورباخ في القسم الثاني تناقضات اللاهوت ، أي الشيولوجيا ، موضحا أن الشيولوجيا هي تعريف للأنثروبولوجيا ، وأن نيولوجيا الدين هي افتراب لأنثروبولوجيا الدين . ويكشف عن جوهر الدين ، ويبين التناقضات اللاهوتية في إثبات وجود الله وفي وصف ماهيته وفي التصورات الفلسفية لله ، وفي التثليث وفي الوحي وفي الطقوس وفي الإيمان والحب وفي الإنسان بوجه عام . ويكشف عن هذه التناقضات لا على نحو جدلي ، كما هو الحال عند هيجل ، بل

يكشف عنها في الزمان وفي حياة الإنسان وفي شعور الإنسان. ويحل هذه التناقضات بإرجاعها الى مصادرها الأولية في انثروبولوجيا الدين اى بالقضاء على الزيف والعود الى الصحيح .

١ - وجهة النظر الجوهريه للدين : ان وجهة النظر الجوهريه للدين عملية ، اى ذاتية ، فغاية الدين هي الخير والخلاص وسعادة الإنسان وعلاقة الإنسان بالله ليست الا علاقة الإنسان بخلاصه ، والله ليس الا تحقيق الخلاص او القوة المنتهية لتحقيق الخلاص وسعادة الإنسان . لذلك كانت المسيحية عقيدة في الخلاص أكثر منها عقيدة في الله . ولا يتأتى الخلاص بالحصول على نعيم ارضي ، بل ان الآلام والبؤس والشقاء والأمراض تعتبر امتحانا من الله ووسيلة للتقرب اليه ، فالؤمن مصاب . وبصرف النظر عما في ذلك من مأسوسية ، اللذة في عذاب النفس ، فان ذاتية الالم تحمِل الى موضوعية التأليه كتعويض وسند وحماية . في الالم يحتاج الإنسان الى الله ، ويشعر بالله ، كانه حاجة ، ويدعوه ساعداً للضر فاذا كشف الله عنه الضر كانه لم يدعه . فيسبب الإنسان في السرور والفرج وينقبض في الآلام والشقاء ، في الالم ينفي الإنسان حقيقة العالم ، وكان ما يثير الفنان وخياله يضيّع فيقوس في نفسه ويلجأ الى المواطف ، ويكون مثاليًا في العالم ، طبيعياً في نفسه ، مهتماً بخلاصه ويضع الدين ضمن معتقداته اللينة والبركة ، الاذانة والبرادة ، العقاب والثواب فالسعادة للؤمن والشقاء لمن لا يؤمن . ولا يلجأ الدين في ذلك الى العقل بل الى العاطفة ، مواطف الخوف والرجاء ، ولا يعرض المسائل نظرياً بل يوجهها عملياً ، فالدين سلوك عاطفي . ثم يشخص الدين خارج الإنسان وخارج الطبيعة حاجاته وأوهامه في صورة وجود شخص خاص هو الله . ثم يمزو اليه الإنسان كل خير ، كما يمزو الى الشيطان كل شر . الشيطان هو الشر الا ارادى الذي لا يمكن تفسيره ، والله هو الخير الا ارادى الذي لا يمكن ايضاً تفسيره . فالله والشيطان قرينان ، الله موجب والشيطان سالب ، ثم يأتي الفضل الالهى للوقوف امام قوى الشيطان وقهرها . الفضل نفى للعلل الثانية ، وهي الملل المؤثرة ، في حين ان العالم مستقل وبخضع لقوانين الطبيعة ، وبالتالي تكون كل الكونيات الدينية تحصيل حاصل وخداع . ولم يرد الخلق شيئاً الا اضافة تصور آلى الكونيات القديمة . لقد وجدت المعجزات في الماضي ولكنها لا توجد في الحاضر او في المستقبل ، فالله تصور يكمل النقص النظري ويفسر ما لا يمكن تفسيره .

ب - التناقض في وجود الله ، الدين هو علاقة الإنسان بماهيته الخاصة ، ولكنها ماهية منفصلة عنه ، خارجة منه ، غريبة عليه بل ومعارضة له . وهنا يكون الموقف الزائف المعارض للعقل والأخلاق والطبيعة ، وهنا ينشأ الخيال الديني ليصور الموقف الزائف ، وليحدث كل المأسى الدينية في التاريخ . ان حضور الماهية الانسانية المنفصلة عنه رؤية ارادية صيبانية ساذجة تميز بين الإنسان والله ثم توحد بينهما . وبمجرد نشأة الفكر وعمل الدهن واستيقاظ الشعور المزيّف ينشأ اللاهوت ، وتحول الرؤية الا ارادية الى رؤية قصدية واعية من اجل تفرغ هذه الوحدة والتمايز خارج الشعور بمبدئياتها فيه . كلما كان الدين في بدايته لا يكون هناك فرق بين الإنسان والله . فكان المبراني القديم يفصل بين الله والإنسان في الوجود ولكنه

في الصفات يعطى الله كل صفات الإنسان ، وقدم التغلب على ذلك في اليهودية المتأخرة بالرمز . وقد حدث نفس الأمر في المسيحية ، فلم تظهر الوهية المسيح إلا متأخرا خاصة عند بولس والكنيسة البدائية . كانت أول محاولة للفصل بين الله والإنسان واعتبار الله خارج الإنسان في وجود الله ومحاولة البرهنة عليه بالبراهين العقلية . ولكن هذه البراهين تناقض جوهر الدين ، فالله هو مالا يتصور الإنسان أعظم منه ، كما هو الحال في الدليل الانطولوجي أى ما يعبر عن الإنسان .

**ج - التناقض في النظرة التأملية لله :** وهى نظرية المثالية الألمانية سواء في صورتها الصوفية عند جاكوب بوهيمه أو في صورتها الفلسفية الميتافيزيقية عند شبنورا وكانط وهيجل وشلنج . وهى النظرية التى تجعل الله تصورا عقليا ، وأنه لا يوجد إلا من خلال الإدراك الانمائى ، كما أن الإنسان يوجد من خلال الإدراك الإلهى . ولكن الدين يجعل من الشخصية الإلهية الوسيلة التى يقلب الإنسان بها تحديداته وتمثالاتها المعنوية الخاصة إلى تحديدات وتمثالات لوجود آخر خارجة . فالشخصية الإلهية ليست الإخراج الشخصية الإنسانية وموضعها . لقد حول هيجل الشعور الذى لدى الإنسان عن الله إلى شعور الله بذاته . فأصبح الله موضوع ذهننا وتصوراتنا ، وأصبح هذا الموضوع الفكرى هو الموضوع الفكرى لله . يذهب التمثل إذن أبعد مما يذهب الدين ، لأن الله كموجود فكرى ليس هو الله ، كموضوع خارجى ، الله موجود داخلى روحى فكبرى شعورى ، فعل داخلى محض . هذه الموضوعية التأملية معنى شيئين : الأول أن الله موضوع لفكرنا والثانى أن الله موضوع لفكر نفسه . أصبح الله في الفلسفة التأملية شعورا ذاتيا خالصا ، يفكر في ذاته ، لقد بدأ جاكوب بوهيمه بالكشف عن عواطف الإنسان ثم أخرجهما وشخصهما فأصبحت ألها .

**د - التناقض في التثليث :** لا يوضع الدين المسيحى أو اللاهوت المسيحى ماهية الإنسان أو الله فقط باعتباره موجودا شخصيا ، بل يعطى أيضا تحديدات أساسية لهذه الماهية في أشخاص . فالتثليث ليس إلا مجموع الفروق الجوهرية الأساسية التى يراها الإنسان في ماهيته ، وهى تماثل نفس التحديدات في الشخصية الإلهية . فتفترب الشخصية الإنسانية من ذاتها بأداخلها هذه التحديدات في الشخصية الإلهية . التثليث تناقض من حيث أنه يضع التعدد في تصور الإله الواحد ، فيضع الخيال في العقل ويدمج الأسطورة في الواقع . يفترض العقل وحدة الأشخاص ولكن الخيال يضع التثليث ، وفي حكم العقل ، هذه التمييزات من صنع الخيال ، أى مجرد وهم في حين أنها في نظر الخيال وجود . يقتضى التثليث أن يفكر الإنسان عكس ما يتخيل وأن يتخيل عكس ما يفكر ، يقتضى التفكير في أشباح وكأنها موجودات حقيقية ، فالعقل يستبعد الاعتماد على الألوهية .

**هـ - التناقض في القوس :** وكما يتضمن الجوهر الموضوعى للمسيحية تناقضات واضحة . كذلك يتضمن الجوهر اللائى تناقضات أوضح . وتناقضات الجوهر ، اللائى للمسيحية هى الإيمان والحب واللذان يتخارجان في الشمامسة وقوس العماد والمشاركة . فقطس الإيمان هو العماد ، وطقس الحب هو المشاركة . الإيمان والحب هما عنصران المسيحية الذاتيان . الإيمان

هو الأمل بالنسبة للمستقبل ، ولكنه يتشخص ويتحول الى وجود خاص ، كما تحولت من قبل ماهية الإنسان وتشخصت في الله . يتحول الماعن ماء طبيعي الى ماء فوق طبيعي Surnatural وكما يوقننا الدين المسيحي في اغتراب عن ماهيتنا الخاصة ، وكما نفترب من ذواتنا بفتررب الماء عن ذاته ويتم ذلك ايضا بفعل الخيال . وكما يفتررب الخمر فيصبح دما ، ويفتررب الخبز فيصبح جسدا يتم ذلك بفعل المعجزة . لا يمكن فهم العماد بدون المعجزة ، كما لا يمكن ان يحصل الايمان بدون المعجزة ، اذ لا يعتمد على الذات ولا على النشاط المستقل او على حرية الحكم والاعتقاد . واذا كان العماد للاطفال فالشاركة للكبائر ، غرضها المشاركة في جسد المسيح ، الجسد الحقيقي . فالمسيحي قبل الافطار في العبااب وهو صائم ، يتمثل جسد المسيح بالتناول ، بالفعل وليس بالروح وحده . والحقيقة ان ذلك لا يتم الا في الخيال مثل تحويل الخمر الى دم والخيل الى جسد . الايمان قوة الخيال التي تحول الواقع الى لا واقع ، والا واقع الى واقع ، وهو ما يعارض شهادة الحس وبرهان العقل . ينكر الايمان ما يشبه العقل ، ويثبت ما ينكره العقل . لقد استطاعت البروتستانتية ان تقيم مشاركة أفضل تتم بالكلام وباللغة ، وليس بالخمر والخبز ، ومع ذلك فالنتيجة واحدة : الخرافة والا اخلاقية .

**٥ - التناقض في الايمان والحب :** بعد ان تكشف الطقوس من التناقض بين المثالية والمادية ، بين الدائية والوضوعية ، وهما يكونان ماهية الدين المسيحي ، فان الطقوس ليست شيئا بدون الايمان والحب . فالتناقض في الطقوس يؤدي بنا الى التناقض في الايمان والحب . ماهية المسيحية هي التوحيد ولكن الظاهر هو التفریق . فالله ماهية الإنسان التوحدة مع وجوده ، ولكنه يعرف في المسيحية باعتباره آخرا منفصلا . الحب يكشف عن ماهية الدين المسيحي المتحدة بضمونه ، والايمان يكشف عن وضعه وصورته . الايمان في المسيحية يحدد الإنسان وبقيدته ، ينزع منه حريته وقدرته على تقدير الآخر المنفصل عنه ، والحب الضد من ذلك . الايمان المسيحي مفلق على نفسه ، واللاهوتي سجين مذهبه ، ويصورغ الايمان موضوعه على اساس من المصلحة والانانية ، يدعو البحث عن السعادة في موجود شخص خاص . المؤمنون في المسيحية ارسقراطيون وغير المؤمنين من العامة ، والله هو تشخيص المؤمنين على حساب غير المؤمنين . الايمان غرور ، بل واعى من الغرور الطبيعي لانه يعتمد على وجود اسمى ، المخلص والمثل ، والكریم وصاحب الابدی والنعمة . تواضع المؤمن اذن غرور مقلوب ، تواضع ظاهري . الايمان محدود ، ومن خلال هذا التحديد يكون الله غير المحدود . الايمان أمر ضروري ومن ثم فهو عقيدة . الايمان اناني لا يبحث الا عن خلاص المؤمن ولو غرق الآخرون ! الايمان كراهية ، من ليس مع المسيح يكون ضده . وبذلك يكون الإنسان في المسيحية تعصبا لا يعرف التسامح ، ومربطا بالوهم والجنون والطائفة . الايمان تقيض الحب ، والحب صنو العقل . الحب مباشر بلا واسطة مثل العقل ، في حين ان الايمان في المسيحية في حاجة الى توسط . وبذلك فالإيمان في المسيحية اغتراب لا يقضي عليه الا الحب .



**تعليق آخر :** بعد هذه التناقضات يجب تجاوز ماهية المسيحية . لقد برهنا على أن مضمون المسيحية وموضوعها انساني كلية ، وان سر **التيولوجيا هي الاثروبولوجيا** ، وان سر **اللوغوس الالهي هو الماهية الانسانية** . ولكن الدين المسيحي ليس على وعي بالطبيعة الانسانية لمضمونها بل انه يمارس كل ما هو انساني ولا يعترف بمضمونه الانساني ، ان تحويل مجرى التاريخ انما هو في هذا الاعتراف العلني بأن الوعى الالهي هو الوعى بالجنس ( النطقى ) ، وان الانسان يستطيع بل يجب ان ترتفع حسدوده فردية وشخصية . ولكن ليس فوق القوانين والتحديات الجوهرية لجنسه . لا يستطيع لسان ان يوجد او يشعر او يتخيل او يعتمد او يريد او يحب الا ماهيته الخاصة باعتبارها مطلقة والنية . ويحدد فيورباخ موقفه من الدين انه ليس سلبيا بل نقديا ، وانه ليس هائما بل بناء . الدين هو الشعور الاول للسان بلذاته لانه شعور الانسان بذاته ، حب الانسان لذاته ، لذلك كانت علاقات الدين هي علاقات الاخلاق ، وكانت علاقات الاخلاق هي علاقات الدين . فلا يوجد دين خارج الاخلاق . الزواج علاقة مقدسة في ذاته بطبيعة الملاقة وليس لانه ديني . ويفكر الانسان المتدين في الله لان الله يفكر فيه ، ويجب الله لان الله يحبه . اتنا لا يمكن أن نؤسس الاخلاق على اللاهوت ، الا اذا تم تأسيس اللاهوت المسيحي اولا على الاخلاق ، والا استحالة الحصول على مقياس لالاخلاق والاخلاق . وتركنا الامر للمب و التصف ، وكان فيورباخ هنا يعيد مشروع كانت للسلام الدائم بتأسيس السياسة على الاخلاق . فهو يرى اتنا لسنا في حاجة الى شريعة الدولة المسيحية بل في حاجة الى شريعة الدولة العقلية ، العادلة ، الانسانية . فالعدل والخير الحقيقي يحتويان على اساسه في ذاته . وهو القادر على هدم الزيف والخداع الذي يفسد الانسانية والذي يقتل في الانسان قواه الحيوية . يجب علينا قلب العلاقات الدينية ، وتفسير الوسائل على انها غايات : فالماهية ليس هو الماء المقدس في العمد بل الماء في الطبيعة . والخبز ليس هو الخبز المقدس بل هو خبز الجوع ، والجسد ليس الجسد المقدس بل جسد الانسان العادي . والدم ليس الدم المقدس بل دم الشهداء والشهداء . ان الطبيعة في حاجة الى الانسان كما ان الانسان في حاجة الى الطبيعة ، والطعام والشراب ، هذا هو سر المشاركة .

وهكذا ينتهي فيورباخ من محاولته لاعادة الدين المسيحي الى الولف الانساني ، واعادة ملكوت السماوات الى ملكوت الارض ، وهو ما حاوله الاسلام قبل ذلك بثلاثة عشر قرنا ، وكان الفيلسوف القرطبي كلها منذ اصلاح الدين وعصر النهضة وفلسفة التنوير حتى فيورباخ واليهابيين الشبان ما هي الا محاولة للاقترب من انسانية الاسلام وواقعيته ورفضه للكهنة والاسرار وتأكيد العقل والتوحيد . فمساهم فيورباخ موجه الى الدين قبل ان يتكلم وليس بمصد اكتماله وتحققه . « اليوم اكملت لكم دينكم ، واتممت عليكم نعمتي ، ورضيت لكم الاسلام ديناً » ، صلى الله العظيم .

## المراجع

### ١ - نصوص فيورباخ

- L. Feuerbach : Das Wesen des Christentum,  
Philipp Reclam Jun. Stuttgart, 1974, The Essence of Christianity, Tran. G. Eliot, Harber  
& Row, New York, 1957, L'Essence du Christianisme, Trad. I.P. Osier & I.P. Grossein,  
Maspero, Paris, 1968.
- L. Feuerbach : Maui Festes Philosophiques, Textes Choisis (1839-45), Trad. L. Althusser, PUF,  
Paris 1960.
- L. Feuerbach : Fiery Book, Selected Writings of L. Feuerbach, (Arch.) Donbleday.

### ب - دراسات خاصة عن فيورباخ

- H. Arvon : L. Feuerbach ou la Transformation du Sacre, PUF, Paris, 1957
- M. Khanflaire : Feuerbach et la Theologie au la Secularisation, Le Gerf, Paris, 1970.
- A. Levy : La Philosophie de Feuerbach et son influence sur la Litterature allemande, Paris, 1904
- I. Vuillemin : La signification de L'Humanisme athee chez Feuerbach et l'idee de vature, deuca-  
lion, T. IV, Neuchatel, Paris, 1952, pp. 17-46
- K. Marx & F. Engels : Theses sur Feuerbach, Paris, Ed. Sociales, 1968
- K. Marx & F. Engels : L'Ideologie Allemande, Paris, Ed. Sociales, 1968
- K. Marx & F. Engels : Sur la Religion, Paris, Ed. Sociales, 1968.
- K. Marx & F. Engels : Le Saint Faurille, Paris, Ed. Sociales, 1968.
- K. Marx : Manuscripts de 1844, Paris Ed. Sociales, 1969.
- M. Stirner : L'Unique et sa proprie, Trad. Dr. Raclaire, I.I. Pauvret, Paris, 1960.
- B. Bauer & K. Marx : la question jaive, Paris,

### ج - دراسات عامة عن فيورباخ

- K. Barth : Protestant Thought, From Rousseau to Ritschl, Simmon & Schuster, New York, 1969
- G.M. Cottier : l'Atheisme du Jeuas Marx, ses origines Hegeliennes, Paris, 1959.
- H. Delubac : La Drame de l'Humanisme a thee. Paris 1944.
- G.H. Cox : The Secular City, Secularization & Urbanization in Theological Perspective, New  
New York, 1962.

### د - دراسات عامة عن الاقتراب

- G. Novack : The Marxist Theory of Alienation, Pathfinder Press, New York, 3rd ed. 1973.

M. 401

## الاعتزاف في الذات

لا يتضمن لفظ **الاعتزاف** من الناحية الاشتقاقية سوى تعريف ميتافيزيقي ولفظي : فاصله اللاتيني **Alienatos** يعني ذلك الذي لا يمتلك ذاته . بيد أن هذا اللفظ قد اتسع استعماله ، لاسيما ابتداء من القرن التاسع عشر ، فامتد إلى مجالات متعددة متباينة ، واتخذ من ثمة معاني تختلف باختلاف المجال . فقد شاع هذا اللفظ في علم النفس وفي علم الاجتماع وفي الاقتصاد وفي السياسة ، ومضى بعض المؤرخين يلتمس له مصادر قديمة تعود به إلى الفكر اليوناني القديم وتتجلى فيما عبر عنه عندئذ بحالة الجلب **e.stasis** حيث يسلم الإنسان جسمه للشعائر وما بها من الفاز ، أو فيما عبرت عنه اشعار هوميروس حين وصفت من لا قبيلة له ولا قانون ولا قلب ، كما مضى بعض المؤرخين يردون الأصل التاريخي إلى فجر اليهودية متمثلاً في إبرام في غربته بغير أسرة أو بيت وبغير أرض أو وطن وبغير دين قومي وذلك قبل أن يصبح اسمه إبراهيم ويعطى أرض غربته ( راجع سفر التكوين ١٧ : ٤ - ٨ ) .

---

✧ الدكتور حبيب الشاروني استاذ الفلسفة الحديثة المساعد بجامعة الاسكندرية ، له اهتمامات واسعة بديكرات وجان بول سارتر والوجوديين .

وربما امكن ان نجد في كل من هذه الاصول التاريخية وفي مختلف الاستعمالات والمعاني التي جرى بها لفظ الاغتراب حتى المقد السابع من هذا القرن قاسما مشتركا هو فكرة الانفصال ، ويرتبط بالانفصال شعور بعدم الراحة .

وبالرغم من ان هذا الانفصال وما يصاحبه في الاغلب والاعم من شعور بعدم الراحة يتضح باحلي صوره في الفلسفة الوجودية ، فانا تقتصر في هذا البحث على تناول اغتراب الذات عن نفسها في فلسفة اصيحت تعد الان كلاسيكية وتبدول للوهلة الاولى خالية من اى معنى من معاني الاغتراب : هي فلسفة رينيه ديكارت .



والاغتراب في فلسفة ديكارت يحىء في عدة مجالات : الاول هو الكوجيتو Cogito الديكارتي حيث يتضح اغتراب الانا عن ذاته ، وهو ما يمكن ان نطلق عليه الاغتراب الميتافيزيقي . والثاني هو الاغتراب الانطولوجي حيث ترد الحياة الانفعالية الى الية الارواح الحيوانية . والثالث هو الاغتراب الوجودي حيث تمشي الذات تجربة الانفعال في نطاق « الانا افكر » الديكارتي .

**الاغتراب الاول اغتراب ميتافيزيقي** . ونحن نعرف ان الميتافيزيقا في فلسفة ديكارت تنحصر في معرفة الله ومعرفة الذات . ثم نعرف ان فلسفة ديكارت تبدأ باليقين الاول المتضمن في الشك ، وهو يقين الكوجيتو لتمضي منه الى اليقين الثاني وهو وجود الله .

فاذا وقفنا عند هذا اليقين الاول وجدنا ان ديكارت يحصل عليه حين يبذل بالبحث في الموضوعات التامل في الباحث نفسه اى في ذاته . ويقرر ديكارت ان الفيلسوف يعرف ذاته . « مفكرا » ، فالكوجيتو ، وهو الدليل الحدسي لآليات وجود النفس ، يخرج من الشك ويفعل الشك ذاته من حيث ان الشك تفكير : « انا افكر اذن فانا موجود » . تلك في نظر ديكارت حقيقة راسخة ندرکہا بحدس واحد ، وتمتاز بانني ادرك فيها الوجود والفكر متحدين اتحادا لا ينقسم وهذا الاتحاد يكشف عن معنى الوجود الذي يقرره الكوجيتو ، فهو يعنى وجود الانا ولكن من حيث ان الانا مفكر فحسب . صحيح ان التفكير يعنى الشك والفهم والتصور والآليات والنفي ، ويعنى كذلك الإرادة والتخيل والاحساس (١) . ولكن هذه جميعا افعال للحكم ، ذلك انه ينبغي التمييز بين آليات هذه الافعال (٢) وبين واقعة اننا ندرکہا مباشرة بانفسنا او « بلحمة من لمحات الذهن » . فهنا فعل تعقل لا يتحدد بموجب موضوع التعقل . ومن ثمة فالتطابق تام داخل الكوجيتو بين وجود الانا وفعل التفكير وليس يعرف الانا سوى انه موجود مفكر .

١ - ديكارت : مبادئ الفلسفة - القسم الاول - فقرة ٩ .

٢ - لان الاحساس كما يقول ديكارت مستحيل بدون الجسم ( التاملات في الفلسفة - التامل الثاني - فقرة ٨ ) .



الى هنا لا يغترب الانا عن ذاته . فالكوجيتو حين يقف عند هذه الصيغة يشير الى تجربة واحدة ليس فيها اى مجال للتمييز بين فصل الوجود وبين ممارسة التفكير . انه يشير الى حقيقة احده هي حقيقة ما يكونه الانا وما يبدو عليه . لكن ديكارت لا يقف عند هذه الصيغة - وهو لا يفعل ذلك لان هذه الصيغة وحدها لا تنتهى الى ما يريد ان ينتهى اليه من تقرير النفس كجوهر مفكر . لذا فان ديكارت ينتقل ضمننا وصراحة الى صيغة اخرى يتضح فيها على الفور اغتراب الانا عن ذاته . انه ينتقل ضمننا لانه عندما يقول : « انا انكر اذن انا موجود » انما يعنى « انا افكر اذن انا جوهر مفكر » . وبذلك يصبح الوجود الذى يشته في قوله « انا موجود » يختلف كل الاختلاف عن الوجود الذى يشته في قوله « انا افكر » . ومعنى هذا هو ان في ال « انا انكر اذن انا موجود » انتقال ضمنى من انا الى انا اخر ، اى ان ديكارت يمضى خلسة الى ذات لم تعد هى ذاتى - انه يمضى الى النفس في الفرض الميتافيزيقي ، وهى ليست الانا في تجربته الخاصة من ذاته . ان السمة الرئيسية لهذا الانا في تجربته الخاصة هى انه مجال للدراك المعلوم بالشعور ، ومن ثمة فان ماهيته هى الظهور . لكن ديكارت بعد ان اثر على هذا الانا الذى يتسم اساسا بتجربته الكشفية من ذاته قد فارقه الى الفور الى حقيقة ميتافيزيقية تقوم خارج مجال الادراك المعلوم بالشعور - حقيقة يصح ان نقول انها تخفى في عالم اخر مغارق بالنسبة لانا . يقول جان فال مؤيدا للكيه Alquié : « ان الكوجيتو يحيل الى شيء آخر خلاف الانا الذى ينسب عليه الشك . انه يحيل الى وجوده الخاص ، لان الفكر ليس سوى المحمول الاساسي للشيء المفكر » (٣) .

وينتقل ديكارت صراحة الى هذه الحقيقة المغارقة حين يقول : « اناسى مفكر *Res cogitans* » (٤) . وكلمة « شيء » هنا *Res* باللاتينية أو *chose* بالفرنسية لاتى على سبيل المجاز حتى حين يمضى ديكارت في الوضع نفسه ليفسر هابوقوله : « اى ذهن أو روح أو فكر أو عقل » . ذلك ان هذه ايضا معنى في فلسفة ديكارت ان الانا جوهر ماهيته التفكير . يقول ديكارت في المقال من المنهج : « اننى جوهر كل ما هيته أو طبيعته هي ان يفكر » (٥) . فتفسر ديكارت لانا بأنه جوهر ماهيته التفكير يدل على الفور على ان ديكارت يشعر بالحاجة الى تقرير « شيء » بالمنسب الحقيقى لكلمة شيء كى يستند اليه ويتدم بالانا افكار الذى اكتشفه ديكارت اول الامر . واحالة الانا الى شيء هو انتقال من « الذات » أو من « الومى » كما يمثل في الكوجيتو الى جوهر مغارق ليس هو الذات ولا هو الومى وانما هو وهم ميتافيزيقي .

٢ - Jean Wahl : *L'Expérience Métaphysique* (éd. Flammarion, Paris 1965), p. 59.

٤ - ديكارت : التاملات في الفلسفة الاولى - التامل الثاني - فقرة ١١ .

٥ - ديكارت : المقال في المنهج - القسم الرابع .

هذا الجوهر المفارق بشر **مسالتين**: **أحدهما** الطريق المؤدى إليه ، **والأخرى** الدور الذي يقوم به . بصدد المسألة الأولى يلج ديكارت على أن ادراكنا في الفكر شيئا مفكرا لا يعنى ادراكه شيئين بل ادراك شيء واحد من حيث أن الشعور بالافكار هو شعور بالذات المفكرة . ولكن الحاح الفيلسوف ليس بمرور فلسفى ولا يفسى الشرعية على الطريق الذى يسلكه ديكارت ماضيا من مجال البديهي الى مجال الممكن : فالأنا أفكر أمر بديهي يدرك على نحو مباشر بموجب ما لدى الانا من تجربة من ذاته ، بينما الانا موجود أمر ممكن لأنه موضوع استنباط في قياس اضمارى يفتقد الى الهوية بين موضوع المقدمة الصغرى وموضوع النتيجة . ان الانا في المقدمة الصغرى هو الانامن حيث انى أوجد كجوه . فليس يقينا ان كل ما يفكر أو يعرف أنه موجود ، يوجد بالضرورة كجوه مفكر خارج الفكر . ولسنا نعود هنا الى انتقاد جاسندى Gassendi لديكرات رغم ما في هذا الانتقاد من وجاهة ، وانما ما يهمنا هو انتقاء الهوية بين الانا أفكر والانا موجود ، لان هذا الانتفاء يعنى على الفور اغتراب الانا عن ذاته . واذا جاز لنا أن نقول بأن ديكارت لم يشعر بهذا الاغتراب ولم يعبر في أى من كتاباته عما يشير تصريحه أو تلميحها الى الشعور بالاغتراب ، أو الى ما يترتب عليه من الشعور بعدم الراحة ، فانه يجوز لنا أن نتحدث عن هذا الشعور لدى قارئ ديكارت . فقارئ ديكارت يشعر في الحاح ديكارت على بيان طبيعة النفس الانسانية ، لاسميا في التامل الثانى وفي رسالته الى الاب مرسين (وعلى الاخص رسالته في ٢٨ يناير ١٦٤٢ ) ، بأن هناك انتقالا من مجال المحايشة الى مجال المفارقة . وفي هذا الانتقال يشعر الانا بالاغتراب في عالم مفارق قريب الى حد ما من عالم المثل الانلاطونية . ولذلك قلنا في عنوان هذا البحث « الاغتراب في الذات » ولم نقل « الاغتراب عند ديكارت » . وقد لا يرى قارئ ديكارت أن البرهان المنطقي بكاف لرفع الاغتراب الميتافيزيقي . وهنا يثار التساؤل بصدد المسألة الأخرى من الدور الذى يقوم به الجوهر المفارق . لقد أراد به ديكارت أن يقوم بدور الدعامة التى يستند اليها الانا في وجوده . ولكن ديكارت في واقع الامر قد فصل بذلك بين الدعامة وبين ما يراى له أن يستند اليها ، لأنه قد فصل بين واقعة الوجود الشخصي المعبر عنها بأنا أفكر ، وبين النفس من حيث هي جوهر ، أى من حيث هي تصور مطلق عن شيء مفكر . ان الجوهر هنا لا يستمد رسوخه وصلابته الا مما هو مفروض ان يدعمه ، أى من النفس التى لا يمكن أن تكون دون أن تنجلى في فعل التفكير . فالنفس عند ديكارت لابد أن تفكر دائما . فما هي قيمة الدعامة في ذاتها ؟ انها كما يقول ميشيل هنرى (٦) « حد مجهول » لا يجلب شيئا يضاف الى الذات الحقيقية . لقد ذهب اميل بوترو (٧) الى أن الكوجيتو الديكارتي لا يرمى الى أن ينسب للنفس جوهرية مطلقة كذلك التى يعرفها كمنط ، وذلك على اساس من قول ديكارت : « ربما اننى اذا توقفت عن التفكير توقفت ايضا عن الوجود » .

Michel Henry : Philosophie et Phénoménologie du Corps, (P.U. de France, Paris 1965), p. 62. - ٦

Emile Boutroux : La Philosophie de Kant (Vrin, Paris 1926) Deuxième Partie, Ch. VI. - ٧

فلكي تكون النفس جوهرًا يلزم أن تفكر دون انقطاع لكننا نعلم أن الزمن عند ديكارت بموجب طبيعته الخاصة غير متصل . ومن هنا تأتي الضرورة في ميتافيزيقا ديكارت ليس فحسب لنظرية الخلق المتصل ، وإنما كذلك وعلى الإخص لجوهرية النفس . فالجوهر وحده هو الذي يجعل استمرار الانا في اللبؤمة أمرًا ممكنًا . أنه يعمم الذات على الوجود ويحافظ على بقائها واستمرارها في قلب الزمن الذي هو دائما بحكم انفصاله على وشك الانهيار . فالنفس الجوهرية هي عند ديكارت الضامن الميتافيزيقي لللبؤمة الشخصية . وهناك في اغتراب آخر وثيق الصلة باغتراب الانا عن ذاته هو اغتراب الانا عن ماضيه . فالشك في الذاكرة وعدم الاطمئنان الى ماتحويه من تجارب ومعارف هو ، بالإضافة الى كونه من مستلزمات المنهج الديكارتي ، نتيجة حتمية للوجود الانسي الخالص . والتجاء ديكارت الى تقرير جوهرية النفس بنية أن يجعل استمرار الانا في الزمن أمرًا ممكنًا هو وقوع في الاغتراب من أجل رفع الاغتراب عن الماضي . ولكن ما قيمة بقاء الماضي في تصور مطلق عن جوهر مفكر ليس هو الوجود الشخصي ويصح أن نبذل به أي أنا آخر لا شخصي كذلك ؟ ان رفع الاغتراب عن الماضي لا يتحقق الا في فلسفة لا ترى في الانا جوهرًا أو ذاتًا ثابتة ، وإنما وفيها متصلًا يجتمع فيه الماضي والحاضر في دفعة واحدة عناصرها متداخلة مختلطة كما هو الشأن في فلسفة برجسون .

بيد أن رفع الاغتراب عن الماضي يفترض أن يحل من قبل اشكال الاغتراب الميتافيزيقي الذي رأينا أنه النتيجة المترتبة على القول بجوهرية النفس . وإذا كان الكوجيتو الديكارتي ينتهي عند ديكارت الى نفس مفترية في عالم مفارق ، فإننا يمكننا أن نذكر هنا أن الانا أفكر لا ينتهي الى جوهرية النفس في فينومولوجيا هوسرل ، إذا أنه يتجه من حيث هو لفعل شعوري وبموجب فكرة القصدية نحو موضوعاته ويتعلق بها . كذلك يمكن أن نذكر مقال وليم جيمس « هل للشعور وجود ؟ » حيث لا يعود الشعور عنده جوهرًا قائمًا بنفسه أو شيئًا روحيا مستقلا من البدن ومتميزًا عن العالم الخارجي ، وإنما يصبح وظيفة فحسب هي وظيفة المعرفة التي تقوم بها الأفكار .

لكن ديكارت حين تادى الى القول بجوهرية النفس رأى أن هذه النفس يمكن أن توجد وأن تمارس التفكير دون أن تكون حاصلة اطلاقا على جسم (أ) . وامكان وجود النفس - سواء أكانت جوهرًا أم مجرد فعل هو فعل الوعى - دون أن تكون هذه النفس متحدة اتحادًا جوهريًا بالجسم ، إنما هو اشكال فلسفي يشوب الفلسفة الديكارتية في أهم مراحلها وهي مرحلة اليقين الاول ، ولا يطمح ديكارت الا بالوقوع في اقتراب انطولوجي حين ينتهي الى ما يمكن أن نسميه اليقين الثالث وهو اليقين المتعلق بقيام اتحاد وثيق بين النفس والجسم .

في المرحلة الأولى - مرحلة اليقين الأول - يقيم ديكارت تمييزاً حقيقياً بين نفس الإنسان وجسمه وإذا كانت ماهية النفس كما رأينا هي التفكير فإن ماهية الجسم هي الامتداد . وليس هناك أى مجال في فلسفة ديكارت لتمييز أنواع مختلفة من الامتداد . فالامتداد كما يكشف عنه مثال قطعة الشمع هو الوسط الذى تتم فيه الحركات الآلية والمؤدية في جميع الحالات الى تغير الاجزاء المختلفة له في أوضاعها المتبادلة، فهذا امتداد هندسي يحتل المكان ويشغله . واعتبار الجسم امتداداً لا ينسحب في فلسفة ديكارت على الجسم الساكن فحسب ، وهو الخاص بالطبيعة الفيزيائية ، وإنما هو ينسحب بالمثل على الجسم الحي وعلى جسم الإنسان . فليس ثمة أى فارق عند ديكارت بين جسم الإنسان وجسم الحيوان وأى جسم فيزيقي ومن هنا جاءت عند ديكارت نظريته الشهيرة عن الحيوانات التي هي في الوقت نفسه آلات .

لكننا نعلم ان فلسفة ديكارت لا تقف عند اليقين الأول الخاص بالنفس ، ولا كذلك عند اليقين الثاني الخاصة بوجود الله . فهذه هي بمثابة الجذور فحسب من شجرة المعرفة . وللشجرة كذلك جذعها الذى هو الفيزيكا وأهم من ذلك فروعها الرئيسية التي هي الميكانيكا والطب والأخلاق . وفلسفة ديكارت الأخلاقية ترتبط على نحو مباشر باليقين الثالث الذى يقرر وجود طبيعة بسيطة ثلاثة ليست هي الفكر ولا هي الامتداد وإنما هي طبيعة الاتحاد بين النفس والجسم . وقد تناول ديكارت هذه الطبيعة في التاميل السادس ( الفقرة ١٢ ) . لكنه قد عاد إليها بالتوضيح حين مضى الى بعض مسائل الفلسفة الأخلاقية بمناسبة الأسئلة التي وجهتها إليه الأميرة الينسابات . ففي خطاباته لهذه الأميرة التي كانت لها منزلة خاصة في حياة ديكارت وفي فلسفته ، والتي حرم من أجلها كتابه « رسالتى الانفعالات » يؤكد ديكارت أن سبب الانفعالات المتنوعة التي تعانيها النفس يعود في نهاية الامر الى الاجسام الخارجية وإلى الجسم الإنساني . فمتنمداً يتلقى المخ تأثير الاجسام الخارجية تنتقل اجزاء الدم الدقيقة في حركة سريعة متجهة خلال الاعصاب من المخ واليه ، فتقوم بالتوصيل بينه وبين العضلات وبين أعضاء الحس .

وأياً ما كان من هذا التصور الفسيولوجي الذى يرجع حركة الدم لا الى نبض القلب على نحو ما كشف هارفي ، وإنما الى ما يعتقد ديكارت من وجود حرارة في القلب تجعل الدم يتمدد ويندفع في دورته ، فإن تفسير الانفعال بهذا الاندفاع الدموي ورده الى حركات الارواح الحيوانية ، وهذه جميعاً حركات عمياء وليس لها غاية أو هدف ، إنما يعنى ان ديكارت ينزع عن الانفعال أى دلالة أو معنى . وأهم من ذلك ان رد الانفعال الى الدورة الدموية يخرج به من مجال الإرادة الإنسانية وأمكان السيطرة عليه ، فلا يعود الإنسان بعد ذلك يحمل في داخله مبدأ سعادته أو شقائه ، ولا يصود مسؤولاً عن انفعالاته ، لانه بالطبيعة غير مسئول عن دورة الدم في الاوردة والشرايين . فالجسم الإنساني يتحول في فلسفة ديكارت الى جهاز الى يخضع لعوامل خارجية الية تؤثر فيه على نحو الى كذلك . وبهذا تتحول الذات المنفصلة الى معول لعلة فسيولوجية يصع

ان نعتبرها طرفاً ثالثاً غريباً عن الانا . وهذا هو عين الانحراف الانطولوجي الذي توحى به نظرية ديكرات في تفسير الانفعال . ان الانفعال في فلسفة ديكرات علامة بارزة على اتحاد النفس بالجسم ، والاما احس الانسان بالالم عندما يلحق جسمه جرح واقتصر على ادراكه بالعقل ( التامل السادس فقرة ٢٧ ) ، ولكن الانفعال بهذا الاعتبار علامة أيضاً على لتداخل الجسم في مجال النفس ، لان الانفعال في نهاية الامر احساس ، والاحساسات لا تصدر في النفس باعتبارها شيئاً مفكراً ( مبادئ الفلسفة - الجزء الثاني فقرة ٢ ) .

**ان قدرات النفس او ملكاتها اما ايجابية كالارادة واما سلبية كالادراك (٩) . والانفعال هو ادراك يتميز بثورة جسمية ملازمة له مصدرها تغير مفاجيء في جريان الدم . فهو ملكة سلبية تنجم من تأثير الجسم الذي هو جوهر ممتد في الانا التي هي جوهر مفكر . واذا كان حقاً اننا لانرى في المعلول فعل العلة كما يقول هيوم ، فان العلة هنا تصبح اشبه مايكون باللا شعور الفسيولوجي الذي يند عن معرفة الانا ومن ارادته ورغم ان ديكرات يعرض في « رسالة في الانفعالات » محاولاً تقديم الوسائل المختلفة لتجنب انحرافات الانفعال ولحسن استخدامه والانتفاع به ، الا ان تفسير الانفعال بالحالة العضوية واعتباره ناشئاً عن حركات الارواح الحيوانية يجعل الانسان غريباً عن مصدر انفعالاته . وهذه الغربة تعني فقدان الانسان لحريته . ان هذه الحرية قاصرة على الجوهر المفكر اى على الانا من حيث هو جوهر مفكر . لان الحرية عند ديكرات هي قدرة الانا على الرضى وعلى القبول . وتتجلى هذه القدرة في اقوى معانيها في فعل الشك الذي هو فعل الانا افكر . اما حين يتدخل الجسم كما تقرر نظرية الاتحاد الجوهرى وتمزى الى الانفعالات او حتى حين تمزى الى الطبيعة الاولى التي قصد بهادىكرات ان تكون المجال للتجربة الانفعالية فان حرية الانا تستلزم منذئذ لان ثمة عاملاً خارجياً يتدخل هنا هو الجسم الامتداد . فهذا الجسم بعد كل شيء يخص الطبيعة الفيزيقية والالية . ومن هنا فمهما يكن من محاولات ديكرات في القول بطبيعة بسيطة اولية ثالثة فان شقاً عميقاً يفصل دائماً في هذه الطبيعة بين الجوهر المفكر والجوهر الممتد . اما شهادة الوجدان التي يلتمس لها ديكرات حين يقرر طبيعة الاتحاد فهى تظهرنا - وقد اظهرت الفيلسوف الفرنسي ميندى بران - على علاقة باطنية بين الانا والجسم الذاتي كما تمثل في ظاهرة الجهد العضلي . ففي هذا الاتحاد الوثيق بين النفس والجسم لا يصبح الانفعال اى مجرد الاحساس هو الدليل على معرفة الانا لذاته ولوجوده ، وانما يصبح الادراك او النشاط الحركي هو الدليل على ذلك .**

لكن نظرية ديكرات في طبيعة الاتحاد لا توجدين الانا والجسم الذاتي ، لان الجسم عند ديكرات هو دائماً موضوعي . ومثل هذا الجسم الموضوعي لا يمكن ان يتوحد مع وجود الانا لما بين الاثنين من تعارض أصلي .

فإذا عدنا الى التساؤل عن السبب الذى حداً بديكارت الى ان يقيم نظرية الاتحاد، وأن يجد في هذا الاتحاد مجالاً لتفسير الانفعالات أمكننا أن نقرر أنه قد أراد بذلك أن يحل مشكلة الاغتراب الوجودى برده في نهاية الامر الى هذا الاغتراب الانطولوجي . وبعبارة أخرى قد أراد أن يرد التجربة الداخلية عن الانفعال كما يعينه الاناويحياء الى علة غريبة هي ذلك الخليط من الجوهر المفكر والجوهر الممتد . أما إذا وقفنا عند الكوجيتو فأننا نجد فيه - باعترا ف ديكرات نفسه - تجارب انفعالية لا ترد ولا تحتاج لان ترد للجوهر الممتد . فهناك ، كما يقول ديكرات ، افراح ولذات عقلية خالصة . ولكن بسبب ما تحمله هذه الانفعالات من سمات نظرية تتجلى بصفة خاصة في المعرفة العقلية الرياضية جعلها ديكرات دون أى مبرر فلسفي في مستوى أعلى من تجارب انفعالية أخرى كالغضب أو الألم . ان المبرر هنا يتعلق بالقيمة وليس مبرراً فلسفياً . وبموجب هذا المبرر الاكسيولوجي نقول ان الحب أسمى من الكراهية ولكن هذا لا يعنى ان الحب تجربة فكرية وأن الكراهية تجربة جسمانية او ناشئة عن الطبيعة المختلطة . ومع تمايز التجارب الانفعالية من حيث المستوى القيمي يلجأ ديكرات الى التسويع بمعامل خارجي يجعل منه علة لبعض هذه التجارب الانفعالية لما تتسم به من طابع وجداني .



وهنا نتساءل عن هذا الاغتراب الوجودى الذى حاول ديكرات ان يرده الى طبيعة نائية يفترب الانا عنها انطولوجياً . هذا الاغتراب الوجودى يمكن تبينه في مجرد الانفعال . ان فلسفة ديكرات التي تبدأ بيقين الكوجيتو تجعل من الكوجيتو شاهداً على حصول العقل على يقين كامل وتام عن موضوع خاص ومعيّن . فاليقين هنا انى لا يمتد الى المطابقة بين الفكر والوجود كما هو الحال عند الميتافيزيقيين القدماء ابتداء من بارمنيدس حتى افلاطون . فالكوجيتو الديكارتى لا يعنى ولا يتضمن أى محاولة لادراك الحقيقة الشاملة للكون داخل الفكر ، وإنما هو يقتصر عند ديكرات على وجود فكره الخاص وتنصب بداهته على الرباط والتقدم الاستنباطى من فكرة تفكيره الى فكرة وجوده . والكوجيتو كذلك شاهد على أن هذا اليقين يقتصر على معرفة النفس من حيث هي موجود مفكر ولا يمتد الى أبعد من هذا . بمعنى أن ديكرات لا يجد بالانعكاس على الذات سوى النفس . اما الجسم أو كون الانسان حاصلاً على جسم قللاً يعطينا الكوجيتو عنه أى معرفة .

وإذا كان يقين الكوجيتو يقتصر على وجود فكرنا الخاص بقي الانا وبقيت الافكار الموجودة فيه من حيث هي افكار فحسب . ولكن ما هي الفكرة عند ديكرات ؟ انها نمط بسيط للتفكير او هي « كل ما هو متصور مباشرة بواسطة العقل » . ومعنى ذلك ان الخوف فكرة مثل فكرة الثلث او فكرة الشجرة . فعندما أخاف ، لأننى ألتصق في الوقت ذاته انى أخاف ، فأنى أضاع هذا

الخوف في عداد الأفكار . والأفكار بهذا الاعتبار تتساوى في حقيقتها الصورية أو الجوهرية ولا تفترض شيئا سوى تفكيرى . فليس هناك أى فارق بين الانفعال وتصور موضوع . فإذا غفصنا النظر عن هذا الاتجاه الذى ينطوى على سوابسية أى أنا وحيدة صريحة ليس أمامها أى سبيل للاتصال بالعالم وبالأخرين ، واقتصروا على الأنا الذى تتساوى لديه الأفكار جميعا وجدناه عند ديكارت أننا مطمئنا ، لا سيما وأن ديكارت يستثنى من الشك العقائد الدينية والقواعد الأخلاقية والتقاليد الاجتماعية . فالأنا حتى لحظة الكوجيتو لا يشعر بأى غربة لأنه من ناحية يحيل الانفعال فكرة ومن ناحية أخرى يتجنب يواعث القلق . ولكن ها هو ذا ديكارت يعود في « الرسالة عن الانفعالات » الى تناول الانفعال من حيث هو كذلك ومن حيث هو خاص بالمجال الإنسانى ، أى من حيث هو متعلق بمجال اليقين الثالث : يقين اتحاد النفس والجسم . ها هو ذا ديكارت فيلسوف الفعل والفكر الخالص يمسود الى الوجدان والانفعال . وفي مجرد الانفعال ، ثم في دعوة ديكارت الصريحة للناس بأن يكفوا عن التمسك والتحليل ويتركوا أنفسهم للحياة وللأحداث الجارية اغتراب عن ميدان ديكارت الأصيل .

ان الانفعال عند ديكارت تتقدم فيه الحركة الجسمية ويتقوم بها . فالإنسان يفعل بالفعل اذا أحس بأنه يرتعش (١٠) . فدراسة الانفعال هي من ثمة أدخل في مجال الطب . ومن شروط إمكان هذه الدراسة معرفة القوانين التي يخضع لها الجسم . وحين يهتم ديكارت بعلاج الانفعالات تصبح دراسته أدخل في مجال الأخلاق . حقيقة أن النفس هي التي تسيطر على الانفعال وتمكن الإنسان من الاتجاه نحو تحقيق السعادة ، لكن علاج الانفعال يقوم عند ديكارت أساسا على معرفة القوانين التي يخضع لها الجسم الإنسانى من حيث هو جسم من أجسام العالم ، إذ في معرفة هذه القوانين يمكن المحافظة على صحة الجسم وعلى سلامة الشرايين التي يجرى فيها الدم . ومع علاج الانفعال يمكن للإنسان أن يسود على رغباته فيتحقق له الهدف الذى يرمى اليه حلم الأخلاق كما يجيء عند ديكارت وكما عبر عنه في خطابه الى شافو في ١٦٤٧/٢/١ . فإذا كان لدراسة الانفعال هذه الأهمية في مجال الأخلاق لم نمجب لاهتمام ديكارت بدراسة الانفعال وأنواعه وكيفية نشأته وطرق علاجه والسيادة عليه . لكن هذه الدراسة حين تجيء في هذا المجال وتأخذ هذا الأسلوب تصبح على النور بعيدة كل البعد عن مبادئ ديكارت الأولى ، بل تصبح مابينة لبدا الفلسفة الأولى لديه وهو الأنا أكرأى النفس . هنا إذن يغترب ديكارت عن الميتافيزيقا التي رأينا أنها من الفلسفة بمثابة الجذور لينتقل الى فروع هذه الشجرة والى فروعها الآخرين بالذات وهما الطب والأخلاق .

وإذا كنا نعتبر الحديث عن انفعال الجسم اغترابا عن الكوجيتو الديكارتي بمعناه الأصيل ،

فليس ذلك إلا لأن الكوجيتو هو بعد كل شيء تأمل محايت إلى حد ما . وفي حدود التأمل المحاي لا يعطى لنا الجسم على أى نحو من الأنحاء . انه لا يأتى إلا عن طريق الكوجيتو السابق على التأمل ، وهو الكوجيتو الذى كشفت عنه لأول مرة فلسفة جبريل مارسيل حين أوجبت القيام بحركة ثانية للتأمل تتيح للأنا ان يعيش تجاربه الجوهرية ، وبصفة أخص أول هذه التجارب وهى تجربة التجسد . أما الوقوف عند الحركة الأولى للتأمل ، كما هو الأمر فى الكوجيتو الديكارتي ، فيقتضى على الفكر بإقصائه فى غربة مستديمة من التجربة . فالغارق بين ديكارت ومارسيل هو أن الأخير يبدأ بحركة عودة : عودة إلى الجسم وإلى الوجود ، بينما يبدأ ديكارت بحركة انسحاب من شأنها أن تفصل الفكر عن موضوعه وعن الوجود وتبقيه فكراً خالصاً أو مقولة فارغة منقولة على ذاتها (١١) . وحين يكون الفكر مقولة فارغة على نفسها يمتنع الخروج منه ويصعب من ثمة أى حديث من الانفعال هو حديث الأنا المفترب عن العالم الذى يتحدث عنه .



هذه أذن بعض مجالات الإغتراب تبيينها فى فلسفة ديكارت ، وتبين فيها فى الوقت نفسه ثراء هذه الفلسفة التى تحتل التفسير والتأويل، وتستظل تحتل التأويلات المتجددة مع فلسفة كل عصر ، إلى حد أنه يحق لنا أن نقول بأن فى الفلسفة لا يقف البحث عند دراسة تأثير السابق على اللاحق ، وإنما يمتد كذلك ليشتغل على تأثير اللاحق على السابق . هكذا يمكن أن نقول أن فلسفة مين دى بيران أو فلسفة جبريل مارسيل تؤثر فى فلسفة ديكارت ، على نحو ما يذهب بعض المؤرخين إلى إمكان القول بتأثير سارتر على أفلوطين (١٢) .

ويجمل بنا هنا أن نشير إلى مثال لهذا التأثير هو فلسفة مين دى بيران . وأهمية هذا المثال ترجع إلى أن فى فلسفة مين دى بيران يرتفع إغتراب الكوجيتو الديكارتي ويعود الأنا إلى عالمنا المألوف . فنحن نعرف أن مين دى بيران فى « التطبيقات على التأملات الديكارتيّة » يعضى فى نقده لديكارت فيرفض أن يمتد الشك الديكارتي إلى ما لدى الأنا من تجربة من جسمه الخاص . وإذا كان ديكارت قد مضى تحت الحاح أسئلة الأميرة اليصبابات إلى القول بالاختلاط Permixtio وأقر فى خطابه الشهير لها فى ٢٨ يونيو سنة ١٦٤٣ بأنه إذا شق علينا فهم هذا الاختلاط بوضوح وتميل فأننا على الأقل نعانيه ونجربه ، فان مين دى بيران قد رأى أن اليقين

١١ - راجع كتابنا « فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية » - مكتبة الانتطو المصرية سنة ١٩٧٤ ص ٨٠ .

١٢ - مثل John N. Deck فى مقاله " Plotinus and Sartre " من كتاب  
The Significance of Neoplatonism (edited by R. Baine Harris ( Old Dominion University)  
Virginis 1976.



البين الرئيسي لا يأتي من هذا المجال المختلط . هذا المجال المختلط الذي يشوبه في فلسفة ديكارت الفموض وتنقصه شفافية الفكر الخالص لا يعود عند مين دي بران سرا مستقلا ولكنه يتحول الى يقين وشاء . ذلك ان مين دي بران يكاد يعود الى تعريف أرسطو للنفس . ان تعريف ديكارت للنفس يستبعد منها الجسم . اما تعريف أرسطو للنفس بأنها « كمال اول لجسم طبيعي آلي » (١٣) فيعني ان النفس صورة الجسم الجوهرية وفعله الاول ، وأن الجسم الطبيعي يتسم اساسا بكونه جسما حيا له وجود ذاتي . فعند أرسطو تتميز النفس بالحياة ، ومن ثمة يكون اتحادها بالجسم اتحادا جوهريا . وثاني فلسفة ديكارت تستبعد الحياة من النفس وترد النفس الى فكر خالص . وقد رأينا كيف تكون النفس على هذا النحو مفترية في عالم مغارق : مفترية عن ذاتها ومن الجسم وعن العالم المحسوس . ان هذا العالم المحسوس الذي يقر باديء الرأي المشترك وجوده على نحو يقيني صريح لا يتركه ديكارت ولا يمكن أن يؤدي اليه موقفه التصوري . لذلك بلجا ديكارت لاثبات وجوده الى الصديق الالهي والى نظرية الخلق المستمر ، لان هذا الموقف التصوري يقف عند الانية المفكرة ويتركها مفترية عن أي عالم محسوس . هنا نبيين امتياز مين دي بران : فهو يرفع الاغتراب من الأنا من ناحيتين : من ناحية اغتراب الأنا عن الجسم ومن ناحية اغتراب الأنا عن العالم المحسوس ، وذلك عن طريق واقعة الجهد المعطى التي تكشف مباشرة عن الاتحاد الوثيق بين القوة اللامادية والمقاومة المادية .

**لقد بينا من قبل (١٤) كيف يرتفع اغتراب الأنا عن الجسم حين عرضنا لقضية العائنة المعلقة للجسم في فلسفة مين دي بران ، حيث لا يكون هناك أي اتصال بين الذات وبين وجود الجسم .** وتقتصر هنا على بيان كيف يرتفع اغتراب الأنا عن العالم في فلسفة مين دي بران . ويتضح ذلك بالنظر فيما يسميه مين دي بران **بالتصورات الأولية أو المعاني العامة** . فهذه المعاني العامة تجيء عند مين دي بران بغير حاجة اطلاقا الى أي برهان أو اثبات . انها « مقولات catégories كما يقول پول چانيه (١٥) متضمنة في معرفة الأنا لنفسه في شعوره بالجهد . فلا يمكن مثلا أن تكون لدينا فكرة عن العلية ما لم تكن نحن انفسنا عللا ، لأن الطبيعة الخارجية لا تعطينا أي مثال على العلية كما رأى بحق دافيد هيوم . وهكذا بالنسبة لمعاني الوجود والجوهر والوحدة والذاتية . وأهمية نظرية المقولات تأتي من أن التجربة الباطنة هي تجربة ترنسدنتالية ، بمعنى أن العالم لا يعطى لنا الا خلال هذه المعاني أو المقولات الذاتية التي رأينا أن مصدرها الوحيد هو الانية . فبالأشياء ، من حيث أن الأنا يراها أو يلصقها ، لحمل نوعا من القصدية أو الاحالة من شأنها أن

١٣ - المقالة الثانية - الفصل الاول من كتاب « النفس » De Anima لارسطو .

١٤ - كتابنا « فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية » ص ٢٢ - ٢٨ .

١٥ - Paul Janet : Un Précurseur de Maine de Biran in Revue Philosophique de 1882, Tome II, p. 368 - 390.

تعطينا الأشياء ذاتها . وهنا يأتي الانقلاب الكوبرنيكي الذي يبرر وصف مين دي بيران بأنه « كئط الفرنسي » . فليس الأصل في معنى العلية تأثير الأجسام بعضها في بعض . وإنما هو بالعكس ما لدينا من قوة دافعة ، نستمد منها بعد ذلك تصور العلية الذي نسقطه على الأشياء . وليس ادراكنا لحركة الأجسام الخارجية إلا أننا نعيش من قبل الحركة ذاتها على نحو باطني . وينبغي ملاحظة أن ثمة فارقاً مهماً بين ترنسندنتالية بيران هنا وبين الترנסندنتالية في فلسفة كئط . ذلك أن القلبية في المعاني العامة عند بيران تقتصر على مجال التجربة الخارجية التي تخص العالم الخارجي ولا تمتد إلى التجربة الباطنة كما هو الشأن عند كئط . كذلك ليس في عالم الأشياء الخارجية مجال للتمييز بين ما يظهر من الأشياء وبين وجودها في ذاتها . ذلك أن فكرة شيء في ذاته مستقل عن أي ادراك هي عند مين دي بيران فكرة متناقضة . إنها فكرة ناجمة من المفارقة في ثنائية الذات والموضوع ، بينما عند مين دي بيران ليس هناك انتقال بين هذين الحدين ، وإنما « معية » يفضل معها في لغة مين دي بيران استخدام كلمة « شيء » بدلا من كلمة « موضوع » لأن الشيء يمكن أن يشير إلى نوع من الإخصاب المتبادل بين الإنسان والحقيقة . أنه يحمل شبكة لامتناهية من حالات الإنسان وقصدياته ، أي ذلك الإنسان الذي قال عنه ديكاوت في « التأمل الثاني » : « أنه يريد ولا يريد ويتصور أيضا ويحس » .

هكذا إذن ما أن تكامل الحياة التجسدة داخل الكوجيتو البيراني حتى تصبح فينومولوجيا الإدراك الحسي أمرا ممكنا . وعند مين دي بيران تؤسس قصيدته الإدراك الحسي منطقة تمايز فيها أنواع الإحساسات وتباين ، ويكون ما بها من لاجناس مقابلا لما بين القصديات من لا تجانس : فالقصدية اللمسية تختلف من القصدية البصرية . أن اللمس إذ يتميز أساسا بالفاعلية يتعارض مع الرؤية التي هي في الأغلب انفعال . وامتياز اللمس بالفاعلية يعني أن الينا حاضر برمته في التجربة اللمسية ، وأنه يواجه مقاومة ما هو جامد وما هو ملائم وما هو ذو ثقل . فهو حس الحقيقة التي لا شك فيها ، أنه يعطينا

الأجسام بذاتها ، أي بلحمها وعظمها ، فإن اليد تميل إلى اختراق كتلتها حين تحس مقاومة السطح لحركتها وجهدها . وهو يعطينا الأجسام في قربها لأن اللمس هو تلامس . أما البصر فلا يعطينا وحده سوى الأجسام عن بعد . لذا يبقى عالم المثلثات عالم صور تعود بنا إلى التصويرية . فلا بد إذن من الحس اللمسي الذي يعطي للصورة البصرية أرضا ثابتة تقوم عليها (١٦) .

تُخلد اذن من مقارنة الحس المسي والحس البصري الى ان الاول يعطينا الخارجية الخاصة بما هو حاضر وقريب وان الثاني يعطينا الخارجية الخاصة بما هو غائب وبعيد . ففي خارجية الحس يجد الانا نفسه داخل السالم والاشياء المحيطة به . ان الحس هو ما يصل الانا بالعالم وما يجعل محايثة الانا في قلب الحقيقي . 'فموجب الحس للمسي امكن مسين دى يران ان يعيد للمدرك قيمته - وهى القيمة التي نزعناها عنه تصورية ديكارت - وان يصبح وجود الاشياء حقيقة يقينية لا شك فيها . وبموجب الحس للمسي يتجنب الانا اغترابه عن العالم الواقى ويتخلص من غربة نرجسية ميتافيزيقية تبينها في فلسفة ديكارت .



يبقى سؤال آخر عن صاحب هذه الفلسفة - عن ديكارت الفيلسوف الذى عاش معظم حياته قريبا من وطنه . فنحن نعرف ان حياة ديكارت بدأت بفقدانه لأمه التى ماتت قبل ان يبلغ العام الثانى من عمره . ومهما قيل عن حبه واخلاصه للرضعة التي هنت به ، الا ان إشارة ديكارت لحادث وفاة أمه في خطاب بحث به للأميرة اليصابات (١٧) وهو في سن الخمسين تشهد بان هذا الحادث لم يمح من حياته الشعورية أو اللاشعورية . هذا الحادث يمكن - في ضوء التحليل النفسى بصفة عامة ، وفي ضوء مدرسة يونج بصفته خاصة - ان يعتبر أول عتبة في طريق الاغتراب . فالعلاقة بين الأم والأرض علاقة وثيقة ، والانفصال عن الأم هو إحدى أشكال الانتقال من مرحلة اللافتاير - وهى المرحلة السابقة على مرحلة تبطن الانا الجسماني - . فهو بمثابة الانفصال عن النسيج الاصلى الشامل للانا ولما يفاير الانا . ومع هذا الانفصال تبدأ أولى خطوات الاغتراب التي نراها تفضى في حياة ديكارت فتناى به عن وطنه وأرضه ليعيش ابتداء من عام ١٦١٨ ، وهو العام الذى التحق فيه بجيش الامير موريس دى ناسو Maurice de Nassau الهولندى ، بعيدا عن وطنه فرنسا . فلم يكد ديكارت يمضى عاما ببريدا Breda بهولندا حتى ضاق بها ورحل في أثر صديقه اسحق بيكمان Isaac Beekman الى ألمانيا حيث استقر بعد فترة في مدينة أولم Ulm . لكنه لم يلبث ان يرحلها الى جنوب غرب ألمانيا ثم الى هولندا ومنها الى فرنسا . ولم يستقر ديكارت في بلد واحد : فقد سافر بين عامى ١٦٢٢ و ١٦٣٥ في رحلة الى ايطاليا . ثم أخذ يتنقل في فرنسا مدة ثلاث سنوات . وفي عام ١٦٢٩ غادر فرنسا واقام في هولندا حتى نهاية حياته تقريبا اقامة شبيهة مستديمة حيث استطاع ان يعيش كما يقول « عيشة العزلة كما لو كنت في اقصى الصحارى » . ولم تتخلل هذه العزلة سوى بضعة رحلات بين هولندا وفرنسا والدانمارك .

١٧ - خطاب ديكارت الى الاميرة اليصابات في مايو او يونيو سنة ١٦٤٥ .

Oeuvres et Lettres, Publiées par Bridoux (Paris, La Pléiade 1937), p. 948.

هل كان ديكارت يسعى الى العزلة والظلمة هرباً من جو باريس الملىء بالمليشيات ، كما قال في خطاب له الى الاب مرسين في ٢٧ ابريل سنة ١٦٢٨ ؟ أم سعى اليها ديكارت لانها بلاد تتوفر فيها الحرية الفكرية بالقدر الذي يتبع للفيلسوف ان يعيش فيها آمناً مطمئناً بعيداً عن مضايقات الحكام او رجال الدين ؟ لقد جعل ديكارت شعار حياته كلمة أبيقور « السعيد من عاش متخفياً » ، وعاش بالفعل معظم حياته في غربة عن وطنه وفي عزلة بالغ فيها الى حد اخفاء مقر اقامته عن معارفه . مهما يكن اذن من اجابتنا عن التساؤلات السابقة فان حب العزلة واردة الغربة سمة اصيلة في شخصية ديكارت . لقد كان ديكارت منذ صباه ، وهو لا يزال تلميذاً في مدرسة لافليش ، La Flèche ، ينام منفرداً في غرفته ويمكث بها فترات طويلة عاكفاً على التفكير والتأمل . فأي اجابة من تساؤلاتنا السابقة تمنح لنا مبررات لا أكثر ولا أقل ، اما ما يكمن وراء هذه المبررات فهو رغبة الفيلسوف الاصيل في العزلة وتحقيق هذه الرغبة في جميع مراحل حياته : ابتداء من طفولته حتى وفاته . فهو لم يرتبط بوطن ولا باهل ولا بوظيفة ولا بزوجة . حتى ابنته فرنسيز Francine التي انجبها من هيلين هانس Hélène Hans والتي شغف بها كثيراً لم تكن تقيم معه أثناء طفولتها التي لم تتعددها الاثني عشر سنة وهي في سن الخامسة .

هل يجوز ان نطلق على حب العزلة واردة الغربة التي صاحبت ديكارت أثناء حياته كلها كلمة الاغتراب ؟ اذا فضضنا النظر من المعنى السيكلوجي لهذا اللفظ وما يرتبط بدلالته المرضية واقتصرنا على اصله التاريخي الذي المحن اليه في اول هذا المقال امكن لنا بشيء من التجاوز ان نصف حياة ديكارت بأنها كانت حياة فيلسوف مفترق .



فتح الله خليف

## الاعتزاف في الإسلام

جاء في الخبر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ ، فطوبى للغرياء » (١) . وقد ورد هذا الحديث بروايات متعددة تفسر لنا معنى الغرية :

١ - « بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ ، فطوبى للغرياء . قيل : ومن الغرياء يا رسول الله ؟ قال : الذين يصلحون إذا فسد الناس » .

٢ - « بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ ، فطوبى للغرياء . قالوا : يا رسول الله ومن الغرياء ؟ قال الذين يريدون إذا نقص الناس » .

ويفسر ابن قيم الجوزية معنى الزيادة في هذا الحديث فيقول : « فمعتاه الذين يريدون خيرا وإيماننا وتقى إذا نقص الناس من ذلك » (٢) .

---

( ١ ) خرجه مسلم والامام احمد وابن ماجه .

( ٢ ) ابن قيم الجوزية ، مدارج السالكين ، ج ٣ ص ١٢٢ ، الطبعة الاولى ١٤٢٢هـ .

٣ - « بدأ الاسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ » فطوبى للغرياء . قيل : ومن الغرياء يا رسول الله ؟ قال : ناس صالحون قليل في ناس كثير ، من يعصيهم اكثر ممن يعطيهمهم » .

٤ - « بدأ الاسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ » فطوبى للغرياء . قيل : ومن الغرياء يا رسول الله ؟ قال : النزاع من القبائل » .

٥ - « بدأ الاسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ » فطوبى للغرياء قيل : ومن الغرياء يا رسول الله ؟ قال : الذين يحبون سبتي ويعلمونها للناس » .

يتضح لنا من هذه الروايات ان الغرياء فئة قليلة من اهل الصلاح والتقوى استجابت للرسول عليه السلام في مبتدأ الدعوة ، وفات بنفسها عن الشهوات والشبهات حين افتتن المسلمون بهاتين الفتنين .

فحين بعث النبي عليه السلام ودعا الى الاسلام لم يستجب له في اول الامر الا نفر قليل ، وامتنع الواحد بعد الواحد من قبائل العرب الذين الحنيف . فكان المستجيب لدعوة الاسلام نواظرا من القبائل ، غريبا في حيه وقبيلته ، غريبا بين اهله وعشيرته ، يتحمل الاذى وينال منه وهو صابر على ذلك في دين الله عز وجل . وكان المسلمون في اول الدعوة مستضعفين مشردين ، خرجوا من ديارهم ، وهاجروا من بلادهم ، فكانوا غرياء بين الناس .

لكن اهل هذه الغربة هم اهل الله حقا ، فاتهم لم يهاجروا الا الى الله ، ولم ينسبوا الى غير رسول الله ، صرح منهم العزم وخلصت النية . قال عليه السلام : « انما الاعمال بالنيات ، وانما لكل امرئ ما نوى » ، فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها او امرأة ينتكحها فهجرته الى ما هاجر اليه » . فارقوا الناس وهم في اشد الحاجة اليهم ، وعاداهم اكثر الناس وجفوههم ، فكانت غربتهم بين الاكثرين الذين قال الله فيهم وان قطع اكثر من في الارض يضلوه من سبيل الله ،

وليس في غربة اهل الله ورسوله وحشة ، بل هم آتس العباد اذا استوحش الناس . مثلهم في ذلك مثل موسى عليه السلام عندما خرج من مصر هاربا من فرعون وقومه ناجي ربه قائلا : يا رب وحيد مريض غريب . فناداه ربه قائلا : يا موسى الوحيد من ليس له مثلي انيس ، والمريض من ليس له مثلي طبيب ، والغريب من ليس يتي ويئنه معاملة (٤) .

وهذه الغربة قد زالت من المسلمين حين ظهر الاسلام وانتشرت دعوته ، ودخل الناس بعد ذلك في دين الله افواجا .

(٣) آية ١١٦ سورة الانعام ٦ .

(٤) ابن قيم الجوزية ، مدارج السالكين ، ج ٣ ص ١٢٢ .

ولكن سرعان ما أخذ الإسلام في الانحراف وانترحل حتى عاد كما بدأ . فلم يكن يمضي قرن من الزمان على الإسلام حتى وصف المسلمون بالقربة . وصف الحسن البصري التوفي عام ١١٠ هـ بالقربة ، ووصف سفيان الثوري المتوفى عام ١٦١ هـ بالقربة . وقيل إن أحمد بن حنبل الانطاكي - وكان - من كبار المارفين في زمان أبي سليمان الداراني المتوفى عام ٢١٥ هـ كان يقول: اني ادركت من الازمنة زمانا عاد فيه الاسلام غريبا كما بدأ ، وعاد وصف الحق فيه غريبا كما بدأ . ان ترغب فيه الى عالم وجدته مفتونا بحب الدنيا ، يحب التعظيم والرياسة ، وان ترغب فيه الى عابد وجدته جاهلا في عبادته مخلوصا صريعا ، غره إبليس ، قد صعد به الى اعلى درجة العبادة ، وهو جاهل بأدائها ، فكيف له بأعلاها (٥) .

فإذا كانت القربة قد اسرمت الى الاسلام في عصوره المبكرة فما بال حال الاسلام في زماننا ؟ يبدو ان الاسلام الحق الذي كان عليه الرسول وصحابته اليوم اشد غربة منه في اول ظهوره ، وان كانت أعلامه ورسومه الظاهرة مشهورة معروفة . فالاسلام الحقيقي غريب جدا ، وأهله غريبه بين الناس . فالؤمن الحق الذي رزقه الله بصيرة في دينه ، وفقها في سنة رسوله ، وفهما في كتابه غريب بين الناس : هو غريب في دينه لفساد أديانهم ، غريب في تمسكه بالسنة لتمسكهم بالبدع ، غريب في اعتقاده لفساد عقائدهم ، غريب في صلاته لسوء معاملتهم ، غريب في طريقه لفساد طرقهم ، غريب في معاملته لسوء معاملتهم ، غريب في معاشرته لهم لانه يماشرهم على غير هواهم . وبالعجلة فهو غريب في أمور دينه وأخروته لا يجد مساعدا ولا معينا .

وكيف لا يفترب الاسلام في زماننا بعد ان « زال الورع وطوى بساطه » واشتد الطمع وقوى رباطه ، وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة ، فعدوا قلة المبالاة بالدين أوفق ذريعة ، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام ، وادانوا بترك الاحترام ، وطرح الاحتشام ، واستخفوا بأداء العبادات ، واستهانوا بالصوم والصلاة ، وركنوا الى اتباع الشهوات » (٦) .

عاد الاسلام غريبا كما بدأ حين تفشت في المسلمين فتنة الشهوات والشهوات . فاما فتنة الشهوات فقد حذر القرآن المسلمين من شهوات الدنيا وحثهم على الزهد فيها في آيات كثيرة منها قوله تعالى : « زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطر المنطرة من الذهب والفضة (٧) » . والخييل المسومة والانعام والحرث . ذلك متاع الدنيا والله عنده حسن المآب » وقوله تعالى : « اعلموا انما الحياة الدنيا لعبولها وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الاموال والاولاد كمثل

(٥) ابن رجب الحنبلي ، ابو الفرج عبد الرحمن ، كشف القربة في وصف حال اهل القربة ، ص ١٥ . طبعة القاهرة بدون تاريخ .

(٦) القشيري ، ابو القاسم عبد الكريم بن هوان ، الرسالة القشيرية ، ص ٣ ، الطبعة الاولى ، القاهرة ، ١٩٤٠ .

(٧) آية ١٤ سورة آل عمران ٣ .

فيث اصحب الكفار نباله ، ثم يهيج فتراه مصفرا لم يكون خطاما ، وفي الآخرة عذاب شديد ، ومغفرة من الله ورضوان ، وما الحياة الدنيا الا متاع الفروور » (٨) .

وقوله تعالى : « فاما من ظنى وآثر الحياة الدنيا فان الجحيم هي المأوى ، وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس من الهوى فان الجنة هي المأوى » (٩) .

وفي القرآن وصف للجنة ونعيمها وملاذها البدنية التي وعد الله بها المتقين الذين زهدوا في الدنيا . فالشرع وعد المتقين بثواب جسماني محسوس « حور عين ، ولدان مخلدون ، وفاكهة مما يشتهون ، وكأس من معين ، لا يصدعون عنها ولا ينزفون ، وجنت تجري من تحتها الأنهار من لبن وهسل وخمر وماء زلال ، وسرر وأرائك وخيام وقباب فرشها من سندس واستبرق ، وجنة عرضها السماوات والأرض » (١٠) .

وكان الرسول عليه السلام يخشى على امتعه الفتنة ، فكان عليه السلام يقول : « انما اخشى عليكم الشهوات التي في بطونكم وفروجكم » (١١) . وقال عليه السلام : « كيف انتم اذا فتحت عليكم خزائن فارس والروم ؟ اى قوم انتم ؟ قال عبد الرحمن بن عوف : نقول كما امرنا الله . قال : او غير ذلك - تنافسون ، ثم تتحاسدون ، ثم تتباغضون » (١٢) . وفي هذا المعنى قال عليه السلام : « ما الفقر اخشى عليكم ، ولكن اخشى عليكم ان تبسط عليكم الدنيا كما بسطت على من قبلكم فتنفاسوها كما تنافسوها فتهلككم كما اهلكتم » (١٣) .



وجاء في الخبران عمر بن الخطاب بكى لما فتحت عليه كنوز كسرى وقال : ان هذا لم يفتح على قوم قط الا جعل باسهم بينهم » (١٤) .

( ٨ ) آية ٢٠ سورة الحديد ٥٧ .

( ٩ ) آية ٣٩ - ٤١ سورة النازعات ٧٩ .

( ١٠ ) ابن سينا ، رسالة الصعوبة في الاماد هي ٥٩ ، تحقيق سليمان دنيا ، الطبعة الأولى ، القاهرة ١٩٤٩ . ويشير ابن سينا في هذا النص الى الآيات التي وردت في القرآن الكريم في قوله تعالى : « وخور عين كاشات اللؤلؤ الكثرين » سورة الواقعة آية ١٢ - ٢٣ . وقوله تعالى : « يطوف عليهم ولدان مخلدون » سورة الواقعة آية ١٧ . وقوله تعالى : « ان التلوتين في ظلال وهيون وفواكه ممسا يشتهون » سورة الرسالات آية ٢١ - ٢٢ . وقوله تعالى : « فيها أنهار من ماء غير اسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه وأنهار من خمر لذة للشاربين وأنهار من صسل مصلى » سورة محمد آية ١٥ . وقوله تعالى : « ويلبسون ثيابا خفرا من سندس واستبرق » سورة التكف آية ٣١ .

( ١١ ) خرجه الإمام أحمد .

( ١٢ ) خرجه مسلم .

( ١٣ ) خرجه البخارى .

( ١٤ ) كتفب الكرية في وصف حال اهل الفرية ، ص ٩ .



ولقد صحت نبوءة عمر بن الخطاب ، فبدات الفتن والتفائل في عهد عثمان ، واشتملت الحروب الاهلية الدامية الطويلة بين علي ومعاوية ، ووقعت الاضطرابات بين بني امية والبيت العلوي . وتعرض اهل البيت للاضطهاد والتشريد والتقتيل . كل ذلك ادخل الرعب في قلوب المسلمين وقضى على الشعور بالامان ، وحرك في الناس الميل الى العزلة والزهد في الدنيا . دخل عمر بن الخطاب المسجد فوجد معاذ بن جبل جالسا الى بيت النبي صلى الله عليه وسلم وهو يبكي ، فقال له عمر : ما يبكيك يا ابا عبد الرحمن ؟ هلك اخوك ؟ قال : لا ، ولكن حديثا حدثني حبيبي رسول الله وأنا في هذا المسجد . فقال : ما هو ؟ قال : « ان الله يحب الاخفاء الاقبياء الابرياء الذين اذا غابوا لم يفتقدوا ، واذا حضروا لم يعرفوا ، قلوبهم مصابيح الهدى يخرجون من كل فتنة عيايا مظلمة » (١٥) . فهؤلاء هم الغرياء المدحون المغبوطون ، لقلتهم في الناس جدا سموا قرياء ، لان اكثر الناس على غير هذه الصفات .

من صفات هؤلاء الغرياء اذن **اهمال الناس لهم** (١٦) ، فان غابوا عن الناس لم يفتقدهم احد ، وان حضروا بين الناس لم يابه الناس بهم . عن معاذ بن جبل عن النبي عليه السلام انه قال : « الا اخبركم عن مارك اهل الجنة ؟ قالوا : بلى يا رسول الله . قال : كل ضعيف اغبر ذى طمرين **لا يؤبه له لو اقسم على الله لا يره** » (١٧) .

هؤلاء هم الغرياء في الدنيا ، لا يخرجون من دلتها ولا ينافسون في عزها ، للناس حال ولهم حال ، الناس منهم في راحة ، وهم من انفسهم في تعب .

ومن صفات هؤلاء الغرياء التمسك بالسنة اذا رغب الناس عنها وترك ما احدثوا من بدع وان كانت هي النافعة المألوفة عندهم ، وتجريد التوحيد وان انكر ذلك اكثر الناس ، وترك الانتساب الى احد غير الله ورسوله . فهؤلاء القرياء هم المؤمنون حقا ، منتسبون الى الله بالعبودية له وحده ، والى رسوله بالاتباع لما جاء به وحده . وهؤلاء هم القابضون على الجمر حقا ، واكثر الناس بل كلهم لائم لهم ، لغريتهم بين الخلق يعدونهم اهل شلوذ وبدعة ومفارقة للسواد الاعظم .

( ١٥ ) مدارج السالكين ، ج ٢ ص ١٢٣ .

( ١٦ ) والاهمال على التوجع الانساني هو موضوع كتاب « اللامعة والظلمون » تاليف شهاب الدين احمد بن علي الدلقى ، طبعة بغداد ١٣٨٥ هـ ، والمفردة لفظا اصحبه بمعنى الرجل غير الحظوظ المهم في الناس لاملاله وفقره .

( ١٧ ) مدارج السالكين ، ج ٢ ص ١٢٤ .

فالزهد في الدنيا والفقر والإملاق والانقطاع للمعبادة واعتزال الناس أغلب الاوقات اسلوب يحياه المقترَّب ، وموقف خاص من الدنيا وزخرفها وشهواتها ولذاتها ، ومن النفس ومطامعها . والاعتزَاب بهذا المعنى اسلامي بحث حث عليه الدين وأخذ به النبي عليه السلام وكثير من الصحابة من أمثال ابي ذر الغفاري وحذيفة بن اليمان وسلمان الفارسي . فالقرآن الكريم حث على الورع والتقوى وهجر الدنيا وزخرفها ، وحث من شأن هذه الحياة وعظم من شأن الآخرة ودعا الى العبادة والتبَتل وقيام الليل والتهجد .

ليس من شك اذن في أن القرآن وسيرة النبي يشران الى الزهد في الدنيا ، لا الى هجرها والخروج منها أو العيش فيها عيشة الأموات . فالاسلام لم يحرم التمتع بالحلال من أمور الدنيا، ولكن الذي حرمه هو الانغماس في شهواتها التي تشغل القلب عن ذكر الله . قال تعالى : « قل من حرم زينة الله التي أخرج لمعباده والطيبات من الرزق ؟ قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة » (١٨) . وقال تعالى : « وكلوا مما رزقناكم حلالا طيبا واتقوا الله الذي أنتم به مؤمنون » (١٩) .

فالاسلام دين يأخذ بفغيلة الوسط : لا إفراط ولا تفريط ، يدعو الى الزهد في الدنيا ، أى القصد في الشهوات لا الى الحرمان واعتزال الدنيا ومن فيها وما فيها . يدعو الى التمتع بالحلال ، لا الى الانهمك في الحلال والحرام ، لأن الاسلام قبل كل شيء وبعد كل شيء دين عملي اجتماعي .

وعلى ذلك يكون الاغتراب بالمعنى الاسلامي اغتراب عن الحياة الاجتماعية الزائلة الجارفة ، واغتراب عن النظام الاجتماعي غير العادل . فالفرياء قاوموا الحياة ومفرباتها بطريقة ايجابية ، سلبية ، ففهموا السلطتين جميعاً ، سلطة الحكام وسلطة النفس بترويضها على الطاعات والجاهدات واعتزلهم عن الناس . فحل النظام الروحي الباطني الذي يشبع في النفس الشعور بالآمان والأمان محل النظام السياسي الخارجي الذي ادخل الرعب والخوف في قلوب المسلمين بعد أن فشت بينهم فتنة الشهوات وفتنة الشبهات .



وأما فتنة الشبهات فقد بدأت مع أول معصية حين عارض إبليس النص والامر بالبراي . يسلم إبليس في مناظرته مع الملائكة حول الحكمة من الخلق والتكليف بأن الله تعالى إلهه « والله

( ١٨ ) آية ٣٠ سورة الامراء ٧ .

( ١٩ ) آية ٨٩ سورة المائدة ٥ .

الخلق ، عالم قادر ، لا يسأل عن قدرته ومشيئته ، فانه مهما أراد شيئا قال له : كن ، فيكون . وهو حكيم ، الا انه يتوجه على مساق حكيمته أسئلة ...

**أولا :** انه علم قبل خلقى اى شيء يصدرعنى ويحصل منى ، فلم خلقنى أولا ؟ وما الحكمة في خلقه اياى .

**ثانيا :** اذ خلقنى على مقتضى ارادته ومشيئته فلم كلفنى بمعرفته وطاعته ؟ وما الحكمة في التكليف بعد ان لا ينفع بطاعة ولا يتضرر بمعصية ؟

**ثالثا :** اذ خلقنى وكلفنى فالتزمت تكليفا بالمعرفة والطاعة ، فعرفت واطعت ، فلم كلفنى بطاعة آدم والسجود له ، وما الحكمة في هذا التكليف على الخصوص ، بعد ان لا يزيد ذلك في معرفتى وطاعتي ؟

**رابعا :** اذ خلقنى وكلفنى على الاطلاق ، بهذا التكليف على الخصوص ، فاذا لم أسجد فلم لعننى واخرجنى من الجنة ؟ وما الحكمة من ذلك بعد ان لم ارتكب قبيحا الا قولى : لا أسجد الا لك ؟

**خامسا :** اذ خلقنى وكلفنى مطلقا وخصوصا ، فلم اطع ، فلعننى وطردنى ، فلم طرقتى الى آدم حتى دخلت الجنة ثانيا وغرته بوسوسنى ، فاكل من الشجرة المنهى عنها فاخرجه من الجنة معى ؟ وما الحكمة من ذلك بعد ان لو منعنى من دخول الجنة لاستراح منى آدم وبقي خالدا فيها ؟

**سادسا :** اذ خلقنى وكلفنى عموما وخصوصا ، ولعننى ، لم طرقتى الى الجنة ، وكانت الخصومة بينى وبين آدم ، فلم سلطنى على اولاده حتى آراههم من حيث لا يرونى ، وتوثر فيهم وسوسنى ولا يؤثر في حولهم وقوتهم وقدرتهم واستطاعتهم ؟ وما الحكمة من ذلك بعد ان لو خلقهم على القطرة دون من يختالهم منها فيعيشوا طاهرين سامعين مطيعين ، كان احرى بهم واليق بالحكمة ؟

**سابعا :** سلمت هذا كله : خلقنى ، وكلفنى مطلقا ومقيدا ، واذا لم اطع لعننى وطردنى ، واذا اردت دخول الجنة مكنتى وطردنى ، واذا عملت على اخرجنى ، ثم سلطنى على بنى آدم ، فلم اذ استعملته امهلنى ، فقلت : انظرنى الى يوم يحشون ، قال : انك لمن المنظرين الى يوم الوقت المعلوم ؟ وما الحكمة في ذلك بعد ان لو اهلكنى في الحال استراح آدم والخلق منى ، وما بقى شر في العالم ؟ اليس بقاء العالم على نظام الخير خيرا من امتزاجه بالشر ؟

قال : فهذه حجتى على ما ادعيتة في كل مسألة . . . فأوحى الله تعالى الى الملائكة عليهم السلام قالوا له : انك في تسليمك الأول اتى الهك واله الخلق غير صادق ولا مخلص ؛ اذ لو صدقت انى اله العالمين ما احتكمت على ب « لم » ؛ فانا الله الذى لا اله الا انا ، لا اسأل عما أفعل والخلق مسئولون » (٢٠) .

**تلك هى الشبه التى بدأت مع اول معصية، وهى اصل كل شبهة وضلالة وقعت في الملل والديانات والنحل** . يقول الشهر ستانى « من المعلوم الذى لامراء فيه ان كل شبهة وقعت لبنى آدم فانما وقعت من اضلال الشيطان الرجيم وسواسه . . . فانها ( اى الشبه ) بالنسبة الى انواع الضلالات كاليدور يرجع جعلتها الى انكار الامر بعد الاعتراف بالحق ، والى الجنوح الى الهوى في مقابلة النص . هذا ومن جادل نوحا وهودا وصالحا وابراهيم ولوطا وشعيبا وموسى وعيسى ومحمدا صلوات الله عليهم اجمعين كلهم نسمجوا على منوال اللعين الاول في اظهار شبهاته . . . فاللعين الاول كما ان حكم العقل على من لا يحتكم عليه العقل لزمه ان يجرى حكم الخالق في الخلق ، او حكم الخلق في الخالق . والاول غلو ، والثاني تقصير . فثار من الشبهة الاولى مذهب الحلولية والتناسخية والشبهة والفلاة من الروافض ؛ حيث غالوا في حق شخص من الاشخاص حتى وصفوه بصفات الجلال . وثار من الشبهة الثانية مذاهب القدرية والجبرية والمسحجة حيث قصروا في وصفه تعالى بصفات المخلوقين . فالمعتزلة مشبهة الافعال ، والمشبهة حلولية الصفات ، وكل واحد منهم اعور باى مينة شاء . فان من قال : انما يحسن منه ما يحسن منا ، ويقبح منه ما يقبح منا فقد شبه الخالق بالخلق . ومن قال : يوصف البارئ تعالى بما يوصف به الخلق ، او يوصف الخلق بما يوصف به البارئ تعالى عز اسمه فقد اعتزل من الخلق . وشنع القدرية طلب العلة في كل شيء ، وذلك من شنع اللعين الاول ؛ اذ طلب العلة في الخلق اولا ، والحكمة في التكليف ثانيا ، والفائدة من تكليف السجود لادم عليه السلام ثالثا . وعنه نشأ مذهب الخوارج ؛ اذ لافرق بين قولهم : لاحكم الا لله ، ولا يحكم الرجال ، وبين قوله : لا اسجد الا لك ، اسجد لبشر خلقتة من صلصال اوبالجملة كلا طرفى قصد الامور ذميم . فالمعتزلة غالوا في التوحيد يزعمهم حتى وصلوا الى التعطيل بنفى الصفات . والمشبهة قصروا حتى وصفوا الخالق بصفات الاجسام . والروافض غالوا في النبوة والامامة حتى وصلوا الى الطول . والخوارج قصروا حتى نفوا تحكيم الرجال .

وانت ترى ان هذه الشبهات كلها ناشئة من شبهات اللعين الاول ، وتلك في الاول مصدرها ، وهذه في الآخر مظهرها » (٢١) .

( ٢٠ ) الشهر ستانى ، صيد الكرم ، كتاب الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٠ - ١٣ ، طبعة بغداد بدون تاريخ .

( ٢١ ) المرجع السابق ص ١٣ - ١٦ .

تلك هي فتنة الشبهات التي نشأت في الأصل من معارضة النص والأمر بالرأي، وفرفت أهل القبلة وجعلتهم شيما واحزابا .

وعندى أن الأصل في هذه الشبه ليس هو معارضة النص والأمر بالرأي كما يتوهم الشهرستاني ، ولكن الأصل هو أن الحكمة من الخلق والتكليف خافية ، ولو انكشفت وعلمت معارض أنس ولاجن في الإيجاد والتكليف ، ولما توجهت على مساق حكمة الله هذه التساؤلات المحيرة لكل إنسان حين يتساءل عن سبب وجوده وعن الحكمة في تكليفه وابتلائه . وليس أمام الإنسان إزاء تلك الحيرة إلا التسليم والاستسلام والاذعان والانقياد والكف عن السؤال لقوله تعالى « لا يسأل عما يفعل » (٢٢) . وحينئذ لا يجب السؤال ، ويكون السائل مستحق للعقاب . وقد قيل بأن فيثاغورس قال لسقراط : « لو امتنعت المجرعات القدسية عن معارضة الفياض في هذه الأوضاع لأبرقت الأشعة على زوايا مناطق الوجود بحكمة الإيجاد ، ولكنهم عوقبوا على معارضتهم بحرمان الحكمة » فطويت في الحنايا المحرقة « (٢٣) . فهل حرم العقل من الحكمة لأنه تجاوز حدوده ؟ لا ندرى ، ولكن الذي ندرى هو أن الله هو الذي وهبنا العقل وأمرنا بالنظر ورغبنا فيه وحثنا عليه وذم التقليد والمقلدين . بل إن أهل السنة ذهبوا إلى حد تكفير المقلد ؛ إذ اشترطوا في صحة الإيمان أن يكون قائما على الاستدلال . ويرون أنه « لا يصح إسلام أحد حتى يكون بعدلوفه شاكا غير مصلق » (٢٤) . على أن الشك هنا ليس مقصودا لذاته ، وإنما هو شك الفرض منه تطهير النفس من الأفكار الموروثة حتى تستعد لقبول الحق بالنظر والاستدلال الذي ينبغي لتدريب المسلم عليهما فور أن يراهق البلوغ ، أو قبل ذلك إذا استطاع اليهما سبيلا . يقول ابن حزم « ذهب محمد بن جرير الطبري والأشعرية كلها إلى أنه لا يكون مسلما إلا من استدلل ، والأفليس مسلما . وقال الطبري : من بلغ الاحتلام أو الإشمار من الرجال والنساء أو بلغ المحيض من النساء ، ولم يعرف الله عز وجل بجميع أسمائه وصفاته من طريق الاستدلال فهو كافر حلال الدم والمال . وقال : أنه إذا بلغ الغلام أو الجارية سبع سنين وجب تعليمهما وتدريبهما على الاستدلال على ذلك » (٢٥) .

فالعقل هو الذي يحكم على صحة الإسلام وصحة الإيمان ، ثم إن العقل هو مناط التكليف لقوله عليه السلام « رنع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصبي حتى يحتلم ، وعن المجنون حتى يعقل » .

( ٢٢ ) آية ٢٢ سورة البقرة ٢١ .

( ٢٣ ) الانطلي ، داود ، الكحل التليسي تجلاه أمين الرئيس ، مطبوعة القاهرة رقم ٢١٩١ و ، ورقة ٥٢ .

( ٢٤ ) ابن حزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج ١ ، ص ٤١ ، طبعة المثنى ببغداد بدون تاريخ .

( ٢٥ ) المرجع السابق ج ١ ، ص ٣٥ .

**فلدينا ثلاث مستويات في الإسلام : المسلم والمؤمن والمسلم .** والإسلام يميز بين هذه المستويات . يميز بين المسلم والمؤمن في قوله تعالى : « قالت الأعراب آمنا ، قل لم تؤمنوا ، ولكن قولوا أسلمنا ولا يدخل الإيمان في قلوبكم » (٢٦) . وفي الخبر أن جبريل عليه السلام جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم وسأله : ما الإسلام ؟ فقال : أن تشهد أن لا إله إلا الله ، وأنى رسول الله ، وأن تقيم الصلاة ، وتؤتي الزكاة ، وتصوم شهر رمضان ، وتحج البيت أن استطعت إليه سبيلا . ثم قال : ما الإيمان ؟ قال عليه السلام : أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وأن تؤمن بالقدر خيره وشره (٢٧) . فالإسلام جاء بمعنى الاستسلام وحقيقته أقرار باللسان وعمل بالجوارح ، بينما الإيمان هو التصديق القلبي الباطن . فدرجة المسلم أدنى من درجة المؤمن ، أما درجة العالم فأعلى الدرجات جميعا . والشواهد على ذلك من القرآن في قوله تعالى : « شهد الله أن لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم » (٢٨) . فبدأ سبحانه وتعالى بنفسه وثنى بالملائكة ، وجاء أهل العلم بعد الملائكة . وقال تعالى : « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات » (٢٩) . وفسرها ابن عباس بأن للمعلم درجات فوق المؤمنين .

**هذه الدرجات الثلاث تقابلها درجات ثلاث من الاغتراب :**

**الدرجة الأولى : اغتراب المسلم بين الناس**

**الدرجة الثانية : اغتراب المؤمن بين المسلمين**

**الدرجة الثالثة : اغتراب العالم بين المؤمنين**

فقربة العلماء هي أشد أنواع الاغتراب لقلتهم بين الناس وقلة مشاركة الناس لهم .

فلقلة المسلمين وانفرادهم بين الناس بالإيمان والانقياد سموا غرباء ، وقلة المؤمنين بين المسلمين وانفرادهم بالتصديق الصحيح سموا غرباء ، وقلة العلماء بين المؤمنين وانفرادهم بأعمال الفكر والعقل للحكم على صحة الإسلام وصحة الإيمان سموا غرباء .

ولذلك يعرف الهوى الانصارى الاغتراب بأنه « أمر يشار به إلى الانفراد على الأكفاء » (٣٠) .

فكل من انفرد بوصف شريف دون إبناء جمته فإنه غريب بينهم .

( ٢٦ ) آية ١٤ سورة الحجرات ٤٩ .

( ٢٧ ) المثل والنعل ص ٢٩ .

( ٢٨ ) آية ١٨ سورة آل عمران ٣ .

( ٢٩ ) آية ١١ سورة المجادلة ٨٠ .

( ٣٠ ) الهوى الانصارى ، عبد الله بن محمد ، مثل السالين ج ٢ ص ١٢٦ .

**والانفراد أما أن يكون بالجسم أو بالفصل أو بالهمة . أما الانسداد بالجسم فهو**  
 الاغتراب عن الوطن . وهذا الاغتراب مشترك بين الناس جميعا ؛ فان الناس كلهم في هذه الدار  
 غرباء ؛ لانها ليست بدار مقام ، ولا هي الدار التي خلقوا لها . قال عليه السلام لعبد الله بن عمر  
 « كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل » . وفي هذا المعنى انشد ابن الجوزي ( ٣١ ) .

وحى على جنات عدن فانها	منازلك الاولى وفيها الخسيم
ولكننا سبي المدعو فهل ترى	نمود الى اوطاننا ونسلم
واى اغتراب فوق غربتنا السى	لها اضحت الاملاء فينا تحكم
وقد زعموا أن الغريب اذا نكأ	وشطت به اوطانه ليس ينعم
فمن أجل ذا لا ينعم العبد سامة	من العمر الا بعد مايتالم

دعا الاسلام للنظر الى الدنيا باختيارها دارفناء ودار تحول وانتقال الى دار البقاء ، فزهد  
 المسلمون في الدنيا ، وفاروا عليها وعلى كل مايتصل بها عندما افتنى الناس بها ، واختل  
 الميزان الاقتصادي والاجتماعي بين طبقات المسلمين ، فانفجرت ثورة علنية ضد الدنيا  
 والطبقات الترفه صاحبة الثراء . وقد حمل لواء هذه الثورة صحابي من اقصى الصحابة  
 عارضة هو ابو ذر الفغاري الذي جهر باول دعوة اشتراكية في الاسلام حين رأى ماكان عليه  
 المسلمون - لا سيما القرشيين - من فراء عريض وبلخ ، وماكان عليه فقرائهم من ضنك وبؤس  
 وضيق ، فطالب ان يكون لفقراء المسلمين حق في فضل اغنيائهم . ألم يقل الله عز وجل في كتابه  
 « والذين في اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم » ( ٣٢ ) . وكان ابو ذر صادقا في دعوته مصمما  
 على نشرها ، وتحمل في سبيل دعوته كثيرا من العنت والاضطهاد على يد معاوية الذي نفاه وهذه  
 بالقتل . وفي هذا يقول : « ان بنى امية يهددونى بالقتل ، ويطن الأرض احب الى من ظهرها ،  
 والفقر احب الى من الفنى » . ومما يؤلف عنه قوله : « يولدون للموت ، ويمرون للخراب ،  
 ويحرصون على مايفنى ، ويتركون مايبقى . الا جبدا المكروهان الموت والفقر » ( ٣٣ ) .

**أما غربة الأفعال** نهى غربة أهل الصلاح والتقوى بين أهل الفسق والفجور ، وغربة  
 الصديقين بين المنافقين ، وغربة الطماء بين الجاهلين .

( ٣١ ) مدارج السالكين ج ٢ ص ١٢٦ .

( ٣٢ ) آية ٢٥ سورة الحارج ٧ .

( ٣٣ ) علي ، أبو العلا ، التصوف : الثورة الروحية في الإسلام ص ١١١ ، الطبعة الاولى ١٩٦٢ .

وأما غربة الهممة فيعرفها الهروي الانتصارى بأنها « غربة طلب الحق ، وهي غربة المعارف ؛ لأن المعارف في شاهده غريب ، ومصحوبه في شاهده غريب ، وموجوده فيما يحمله علم أو يظهره وجد أو يقوم به رسم أو تطبقه إشارة أو يشملها اسم غريب ، فغربة المعارف غربة الغربة ؛ لأنه غريب الدنيا والآخرة » (٣٤) .



هذه هي الغربة الباطنية ، وهي غربة الصوفية اصحاب المعرفة اللدوقية . ذلك ان الصوفية تميز بين نوعين من الادراك : ادراك عقلى وهو « العلم » ، وادراك قلبى وهو « المعرفة » وتسمى صاحب النوع الاول « عالما » وصاحب النوع الثانى « عارفا » . والفرق الجوهرى بين المعرفة والعلم هي ان المعرفة ادراك مباشر للشيء المعروف ، والعلم ادراك حقيقة من الحقائق عن الموضوع العلوم . والمعرفة حال من احوال النفس تتحد فيها الذات المدركة بالموضوع المدرك ، والعلم حال من احوال العقل يدرك فيها العقل نسبة مدركين سلبا او ايجابا ، او يدرك مجموعة متصلة من هذه النسب . والمعرفة تجرية تعانيتها النفس ، والعلم حكم ينطق به العقل (٣٥) . وضع الصوفية هذه التفرقة بين المعرفة والعلم منذ تكلموا عن المعرفة ، ومن معرفة الله بوجه خاص . وكان للتمييز بينهما اثر عميق في موقفهم من الله ومحبته والاتصال به وغير ذلك مما لا مجال للعقل فيه . واذا كانت الحياة الصوفية تهدف الى الاتصال بالله ، فليس لهذا الاتصال من معنى عند جمهور الصوفية سوى معرفة الله عن طريق حبه ، او حب الله عن طريق معرفته . والله عند الصوفية حقيقة تعرف ، بل هو الحقيقة على الاطلاق ، وكل ما يدرك من الحق يشير اليه .

وهذه المعرفة اللدوقية من العلوم الالهامية التى تنكشف فى القلب انكشافا ، او تلقى فيه العاء بدون ادنى جهد او اختيار . ولا فرق بين هاديين الروح الا ان صاحبها لا يدرك كيف التيت فى قلبه ولا من القاها ، اما الموحى اليه فيدرك الواسطة الملقية اليه وهى الملك . وقد اختلف بالنوع الاول الاولياء والاصفياء وبالنوع الثانى الانبياء ، ولكن النوعين من معدن واحد هو العلم اللدنى الذى لا دخل لكسب الانسان فيه . اماماعدا ذلك فهو العلوم التعليمية التى من عمل العقل وكسبه . يقول الفزالى : « ان اهل التصوف يميلون الى العلوم الالهامية دون

( ٣٤ ) منازل السائرين ، ج ٢ ص ١٢٨ .

( ٣٥ ) التصوف : الثورة الروحية فى الاسلام ص ٢٥٦ .



التعليمية . ولذلك لم يحرص الكثيرون منهم على دراسة العلم وتحصيل ماصنعه المصنفون ، ولا البحث في الاصول والادلة ، وإنما لزموا طريق المجاهدة والتصفية وقطع العلائق بكل ماسوى الله . فاذا تم لهم ذلك تولى الله قلوبهم . واذا تولى الله قلب عبد فاضت عليه الرحمة واشرق فيه النور وانكشف له سر المكتوت ، وتلاطت فيه حقائق الامور الالهية . فاذا صدقت ارادته وصفت همته ، وحسنت مواظبته ، فلم تتجاذبه شهواته ولم يشغله حديث النفس بملائق الدنيا ، تلمع لواضع الحق في قلبه ، ويكون في ابتدائه كالبرق الخاطف لا يثبت ثم يعود وقد يتأخر ، وان عاد فقد يثبت ، وقد يكون مختلفا . وان ثبت فقد يطول ثباته ، وقد لا يطول . ومنازل اولياء الله فيه لا تحصر ، كما لا يحصى تفاوت خلقهم واختلافهم » ( ٣٦ ) .

هذه المعرفة اللدنية أو الالهامية التي تحصل نتيجة لجهاد النفس وشرح الصور ومداومة التقوى تنكشف فيها للعارف معاني الغيب . فمعرفة العارف بالله ليست وليدة العقل ، بل وليدة قوة أخرى تملو على العقل ، ويظهر فيها « اللوق » و « النزوع » . هذه القوة التي تملو على العقل هي الحب لأن الحب الخالص وحده هو الذي يظهر فيه « اللوق » و « النزوع » ، فالادراك اللدني لماهية المحبوب هو الذي نسميه بالمعرفة ، والاقبال الكلي عليه هو مانسميه بالنزوع . لقد كان الصوفية يجمعون على أن المعرفة والحب الالهى شيء واحد وحقيقة واحدة . يدل على ذلك اطلاقهم اسم « العاروف » على الصوفى الغانى في محبة الله ، يقول التشيرى في وصف « العاروف » : فاذا صار من الخلق اجنبيا ، ومن آفأت نفسه برياً . . ودامت في السر مع الله مناجاته ، وحق كل لحظة اليه رجوعه ، وصار محدثا من قبل الحق سبحانه بتعرف أسرارهِ بما يجريهِ من تصاريِف اقداره يسمى عند ذلك « عارفاً » ، وتسمى حالته « معرفة » ، وبالجمله فبمقدار اجنبيته من نفسه تحصل معرفته بربه » ( ٣٧ ) .

فالصوفي في حال استغراقه في حب الله يدرك نوعا من المعرفة ومن اللذة لا عهد لغيره بهما . فهو في حال الحب يعرف محبوبه ، وفي حال المعرفة يحب معروفة ، أى أن المعروف والمحبوب اسمان لشئ واحد ، والمعرفة والحب وجهان لحقيقة واحدة . ويشبه الصوفية هذا النوع من المعرفة بالمعرفة الناشئة من الأذواق والتجارب الحسية المباشرة ، فان الانسان يدرك معنى الحلوة في الشيء الحلو ، ومعنى المرارة في الشيء المر ادراكا مباشرا ولا يستطيع وصف الحلوة والمرارة ولا تحليلهما ، ولا نقل معنيهما الى من حرم حاسة اللوق . وكذلك الحال في التجربة الصوفية ، إلا

( ٣٦ ) الغزالي ، ابو حامد ، احياء علوم الدين ج ٣ ص ١٥ .

( ٣٧ ) الرسالة التشيرية ص ١٤١ .

أن المعرفة الحاصلة فيها ليست راجعة إلى الحس أو العقل ، وإنما هي نور يُقذف به الله في قلب من أحبه ، أو هي اشراق الجانب الإلهي في قلب الصوفي أو العارف .

في ضوء ما تقدم نستطيع أن نقف عند النصوص التي أوردها الهروري الأنصاري في اقتراب العارف متأملين فيها ومزبئين عنها خفافها . يضع الهروري الأنصاري غربة الهممة في درجة أعلى من غربة الأبدان وغربة الأفعال ؛ لأن هممة العارف حائمة حول معرفته وهو الله سبحانه وتعالى ، فهو غريب في أبناء الآخرة لأنهم واقفون مع علمهم وعبادتهم وزهدهم وإيمانهم وإسلامهم يرجون ثواب الآخرة على ما قدموا من طاعات وعلى امتثالهم للأوامر والنواهي والتكاليف ، أما العارف فمهمته واقفة مع محبوبه ، يقول القشيري : « الزاهد غريب في الدنيا والعارف غريب في الآخرة » . فالعارف غريب بين أهل الآخرة لا يعرفه العباد ولا الزهاد ، وإنما يعرفه من هو مثله ، ومن كانت همته كهفته .

ويذكر الهروري أن « العارف في شاهده غريب » ، والشاهد هنا جاء بمعنى الدليل ، أي الدليل على صحة ما وصل إليه العارف من معرفة . وهذا الدليل أو الشاهد ليس هو حاكم الحس ولا حاكم العقل وإنما هو من النور الإلهي يُقذف به الله في القلب فينكشف به سر الخليقة . وهذا النور هو الذي أمد للفرازي الأمن واليقين في المعارف بعد محنة الشك . يقول الفرازي : « ولم يكن ذلك ( أي عودة الأمن واليقين إلى نفسه بعد الشك ) بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أثر المعارف . فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة . ولما سئل رسول الله عليه السلام عن « الشرح » ومعناه في قوله تعالى : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » فقال : « هو نور يقذفه الله تعالى في القلب . فقيل : وما علامته ؟ فقال : التجافي من دار الفرور ، والانبابة إلى دار الخلود » ( ٣٨ ) . فالعارف في شاهده غريب لأنه لا يلتبس شهادة الحس ولا شهادة العقل التي ألفها الناس ، ولكن شاهده أمر يجده في قلبه ، إنجه بهمته إلى التردد له ، فتجافي عن الدنيا واقترب عنها وإناب إلى دار الخلود يلتبس القرب من الله والانس به والشوق إليه والفرح ببقائه .

فالعارف في شاهده غريب ، ومصحوبه في شاهده هو الذي يصحبه من العلم والعمل والحال ، وهو غريب بالنسبة إلى غيره مع أنه لم يلق طعم هذا الشأن ، غريب لأنه نظر إلى باطن

الأعمال دون ظاهرها ، وعد العارف شعائر الدين رموزاً يقصد بها معاني باطنية . فرسوم الشريعة هي الظاهر ، ومعانيها التي هي أعمال القلوب هي الباطن . وليس للظاهر قيمة في ذاته وإنما قيمته في المعنى الروحي الذي يقصد منه . فلننظر كيف يؤول الصربية مناسك الحج ويبحثون عن معانيه الروحية الباطنة وراء الرسوم الظاهرة : يقول السراج « فإذا بلغوا ( أى الحجاج ) الميقات غسلوا أبدانهم بالماء ، وفعلوا قلوبهم بالتوبة . وإذا نزعوا للأحرام تجردوا وحلوا العقد وأنزروا وأرتدوا : فكل ذلك نزعوا عن أسرهم الغل والحسد ، وحلوا من قلوبهم عقد الهوى ومحبة الدنيا ، ولم يعدوا إلى ما خرجوا منه من ذلك . فإذا قالوا : « لبيك لاشريك لك » لا يجيبون بعد ذلك دواعي النفس والشيطان والهوى بما أجابوا الحق بالتلبية وأقروا أنه لا شريك له .

فإذا استلموا الحجر الأسود وقبلوه ، علموا أنهم يبايعون الله بآيمانهم ، فمن الأدب إلا يمدوا بعد ذلك إيمانهم إلى مراد وشهوة . فإذا جاءوا إلى الصفا ، فمن الأدب ألا تعترض بعد ذلك كدورة الصفا قلوبهم . فإذا هم هرولوا بين الصفا والمروة وأسرعوا في مشيهم ، فمن الأدب أن يسرعوا في الفرار من عدوهم ويهرولوا من متابعة نفوسهم وهواهم وشيطانهم » ( ٣٩ ) .

**واللهاب إلى « منى »** رمز للتأهب للقائه لعلهم يصلون إلى مناهم . وطوعمهم عرفات رمز لتمرينهم على معروفهم وهو الحق . وكسرمهم للحجارة رمز لكسر الإرادات والشهوات . ورميمهم الحجارة رمز لترك ملاحظة الأعمال ومشاهدة النفوس لها . والتعلق بأستار الكعبة رمز للتعلق بالله دون غيره .

#### وهناك نظائر كثيرة من التاويل الرمزي للمعابد الأخرى كالصلاة والصوم .

فهمة العارف منصرفة إلى الكشف عن المعاني الروحية وراء الرسوم الظاهرة ، ومعرفة الحكمة التي أرادها الله ورسوله من شرعه وأمره ونهيه وتكليفه وإبتلائه . وهذه المعرفة غريبة جدا عند العلماء ، لأن هذه المعرفة ليست وليدة الحس والنظر ولكنها وليدة الكشف عند اشتغال القلب بالوحد . فكل ما يظهره وجد العارف بالله وأسمائه وصفاته وأحكامه وأوامره ونواهيه وعباداته غريب على أهل « العلم » ، لا يطيقه إشارة ولا تحمله عبارة . يقول محيي الدين بن عربي في فصول الحكم : « فمن أراد العثور على هذه الحكمة ... فلينزل من حكم عقله إلى شهوده ، ويكون حيواناً مطلقاً ، حتى يكشف ما تكشفه كل دابة فيما مدا التقليل . فحينئذ

يعلم أنه قد تحقق بحيوانيته ، وعلامته علامتان : الواحدة هذا الكشف . والعلامة الثانية الخرس بحيث أنه لو أراد النطق بما رآه لم يقدر « (٤٠) » .

وتلك هي حالة الاستغراق الروحي للعارف التي يطلق عليها الصوفية اسم الغناء والجذب والوجد . وفي هذه الحالة تكون غربة العارف غربة الغربة ؛ لأن الغربة هي في الأصل أن يكون الإنسان بين أبناء جنسه غريباً مع أن له نسبة فيهم ، أما غربة المعرفة فلا يبقى معها نسبة بينه وبين أبناء جنسه ، لأنه فنى من الصفات البشرية وبقي بصفات الإلهية .




---

(٤٠) ابن عربي ، معي الدين ، نصوص الحكم ص ١٨٦ ، تعليق أبو الملا علي ، القاهرة ١٩٢٦ .

## الاغتراب والوعي الكوني

### دراسة في هيجل وماركس وفرويد

قضية الاغتراب ، في نشأتها ، مردودة الى نظرية العقد الاجتماعي عند روسو . اما شيوعها  
فمردود الى نشر كتاب غير كامل لماركس عام ١٩٣٢ عنوانه « مخطوطات اقتصادية وفلسفية عام  
١٨٤٤ » .

تعريف روسو للاغتراب وارد في الفصل الرابع من الكتاب الاول من « العقد الاجتماعي » حيث  
يقول :

« ان تغترب يعنى ان تعطى او ان تبيع . فالانسان الذى يصبح مبدا لآخر لا يعطي ذاته  
وانما يبيع ذاته على الاقل من اجل بقاء حياته . اما الثعب فمن اجل ماذا يبيع ذاته ؟ » (١)

هذا التعريف ينشئ عنه التمايز بين العطاء والبيع . العطاء مجاني الطابع ، اما البيع فينتطوي  
على التبادل . ومن ثم يرى روسو ان القول بان الانسان يعطي ذاته مجانا قول محال وغير متصور ،

---

\* استاذ وريس قسم الفلسفة بكلية التربية - جامعة عين شمس

Rousseau, Contrat Social, Paris, 1931, p. 239.

( ١ )

استنادا الى هذه الحقيقة ، وهى ان من يقوم بفعل العطاء انسان مجنون والجنون لا يولد أى حق . اقتراب الفرد ، إذن عند روسو ، هذا اقتراب جزئى وليس اقترابا كلياً . اما اقتراب الشعب فمن الممكن ان يكون كلياً اذا أحال نفسه الى سلطة مطلقة .

وقد تأثر هيجل بهذا الفصل من كتاب روسو ، ونوه بهذا التأثر فى كتاب « محاضرات فى تاريخ الفلسفة » . بيد ان هذا التنويه لم يكن خالياً من النقد . فهيجل يأخذ على روسو تناوله المجرى لمفهوم الاغتراب . ويلزم من هذا النقد ان يكون هيجل واقعياً فى تفسيره للاغتراب ، فهل هو كذلك ؟

فى الفصل المعنون « الروح المغترب عن ذاته » من كتاب « فنومنولوجيا الروح » يربط هيجل بين « الثقافة » و « الاغتراب » ، « الثقافة » عنده ، تعنى ان يمارس الفرد ذاته ، ذلك ان الذات الفردية تسلب ذاتها من أجل الحصول على حقيقتها الشاملة ، وحقيقتها الشاملة هى الثقافة لان الثقافة هى كل ما ينتجه الانسان ، ونتاجه مكثف فى عنصرين : الدولة والثروة . الدولة توحد بين الافراد من خلال « الكل » ، اما الثروة فتوحد بين الافراد ولكن من خلال « الفرد » . ومن هنا يقوم التناقض بين الدولة والثروة ، أى بين الشمولية والليبرالية ، أى بين الخضوع للوضع الراهن والثورة على الوضع الراهن ، ورفع التناقض امر لازم بحكم طبيعة المنهج الجدلى عند هيجل . ومع ذلك تجاهل هيجل الرفع وأثر الخضوع على الثورة حين ربط بين الخضوع و « الوعى النبيل » ، وبين الثورة و « الوعى الدنى » .

**فالدولة ، عند هيجل ، تنطوى على ثلاثة عناصر :** الأسرة او الدولة فى شكلها المباشر ، والمجتمع المدنى او البرجوازى او دولة الاقتصاد الحر ، والدولة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة من حيث انها تمثل الوحدة العضوية للحياة السياسية . (٢) وهذا المعنى الثالث للدولة يقابل الفكرة الشاملة عند هيجل ، اما المجتمع البرجوازى فهو مجرد ظاهرة ، حيث ان الفكرة الشاملة فيه فى حالة وحدة لا واعية كامنة فى التفاعل بين الافراد . ومع ذلك فهيجل مقتنع بان الكل سابق على الاجزاء ، وان الاجزاء موجودة من أجل ان يحقق الكل وجوده الواقعى . ومعنى ذلك ان التناقض قائم بين المجتمع البرجوازى والحياة السياسية ، قائم بين الفرد البرجوازى المنشغل بحياته اليومية ، والواطن المدرك لحقيقته الخالدة فى حياة المدنية ، ولارادته المحايلة لارادة العامة . وهذا التناقض هو الذى يولد « الوعى النقص » او « الاغتراب » .

**وهذا الاغتراب السياسي ، عند هيجل ، يلازمه اقتراب ديني ، لان الفرد حين يفترب سياسياً يلجأ الى الاحتماى الى طبيعة ابدية تتجاوز ذاته . وقد حاول هيجل رفع هذا التناقض بين الفرد والدولة حين تصور امكان تحول الفرد الى مواطن ، ومملكة السماء الى مملكة الارض . (٣)**

Hegel, Principes de la Philosophie du droit, Gallimard, 1940, troisieme partie. (٢)

The Phenomenology of Mind, p. 60, translated by J. B. Baillie. (٣)

وهى محاولة بلا سند واقعى ، لان التناقض ليس بين البرجوازية والدولة ، وانما هو في الصراع الداخلي للمجتمع البرجوازى ، اى في **الصراع الطبقي** .

وقد اكتشف ماركس مفهوم **الصراع الطبقي** من تطيله لمفهوم **الاغتراب** . ولهذا يتجاوز مفهوم **الاغتراب** عند ماركس مفهومه عند كل من **هيجل** و**فويرباخ** .

في الفصل المعنون « **الومى الذاتي** » من كتاب « **فنونولوجيا الروح** » يتصور هيجل أن الحياة ظاهرة غريبة عنا ، فالومى الذاتي هو وعى انسانى بالحياة ، ولكنه يظهر كما لو كان شخصا آخر نأرى ذاتي خارج ذاتي . وهذا التنازع للذات بالنسبة الى ذاتها هو الذى يكون حركة الومى الذاتي . واللحظة الاولى لهذا الومى الذاتي هي الرغبة ، الرغبة في الحياة . ولكن الحياة ليست فقط حيالى الخاصة بي كوجود جزئي ، وانما هي ايضا الحياة بوجه عام ، الحياة كجنس *genus* والحياة في تطورها في الطبيعة اولا وفي التاريخ ثانيا تواجه الومى الذاتي على انه شيء خارجي ان الحياة هي القوة الكلية او الماهية الموضوعية . انها صراع ضد ظاهرة الموت .

**ولماركس تطبيقان على هذه الفقرة** ، احدهما في كتاباته المبكرة ، والاخر في « **الايدولوجيا الالمانية** » . يقول ماركس من الموت انه « يبدو انتصارا للنوع على الفرد ، ويبدو انه يناقض وحدة النوع . بيد ان الفرد الجزئي هو مجرد موجود محدد ومتطور ، ومن ثم فهو فان » . والومى ، عند الانسان ، ليس الا هذا الادراك للنوع الذى ينطوى على موت الفردية الجزئية » . وفي « **الايدولوجيا الالمانية** » يبين ماركس ان شروط الحياة ، بالمنى البيولوجى ، أصبحت غريبة عنا ، اننا نمش عليها خارج ذواتنا مكتشفة في أشكال موضوعية صلبة . ولهذا فان **الاغتراب الذاتي** ، وهو جوهر الفرد ، ليس مجرد تنازع للذات ، اذ هو يكشف عن نفسه بأسلوب عدواني من حيث ان الفرد الجزئي هو الذى يعاني الموت ، وهو بالرغم من انه ليس الا ذاتية الا انه يجد نفسه مسحوقا بواقع **موضوعي** . وعند هيجل الانا الآخر ، ومن ثم فان الآخر يبدو لي كانه ذاتي وآخر غير ذاتي في آن واحد . والنتيجة الصراع ضد الموت من اجل تأكيد الذات ، وعلاقة جدلية بين السيطرة والخضوع . ومعنى ذلك ان الومى الذاتي هو وعى بالآخر ، وعى بالبيئة الانسانية ، على حد قول ماركس ، اى وعى بالتاريخ وليس وعى بالطبيعة . ومن هنا فان الفرد يكتسب وعيه بنفسه كاتسان متطور من خلال وجوده في تاريخ المجتمع . وهكذا يصبح التداخل بين الافراد ، والسيطرة على الطبيعة وانيسها بفضل العمل وصراع الافراد من اجل تأكيد ذاتهم ، مجالا خصبا للتأمل من قبل الومى الذاتي . بيد ان هذا الومى الذاتي لا يقف عند حد التأمل ، ذلك ان مشروعه الاساسى يحكم طبيعته الفعالة ، هو ازالة **الاغتراب** بتوسط موضوع مناقض لطبيعته الذاتية .

يقول ماركس : « ان الانسان من حيث هو انسان هو من انتاج المجتمع ، كما ان المجتمع هو من انتاج الانسان . فالفاعلية والمقل مضمونهما **اجتماعي** وكذلك **اصولهما** . لدينا

الإن فاعلية اجتماعية وإنسان اجتماعي . والدلالة الإنسانية للطبيعة ليس لها وجود إلا بالنسبة إلى إنسان اجتماعي . لأنه في هذه الحالة وفيها وحدها ، تكون الطبيعة على علاقة بالإنسان ، وتكون أساس وجود الإنسان من أجل الآخرين ، ووجود الآخرين من أجله . وعندئذ ، وعندئذ فقط ، تكون الطبيعة أساسا لخبرة الإنسان الإنسانية ، وعنصرا حيويا للحقيقة الإنسانية ، ويصبح الوجود الطبيعي للإنسان ، ها هنا ، وجودا إنسانيا ، وتصبح الطبيعة ذاتها إنسانية بالنسبة إلى الإنسان . . وهكذا يصبح المجتمع هو الوحدة النهائية للإنسان والطبيعة ، أي هو الأحياء الحقيقي ، والسمة الطبيعية للإنسان ، والسمة الإنسانية للطبيعة » .

**هذا النص يفيد رؤية ماركس العلمانية ، وهي رؤية ترمز إلى أسلوب تحرير الإنسان من الاغتراب حيث ينتمي الإنسان ، من جهة أنه منتج لحياته ، إلى طبيعته الكلية التي كانت مفترقة عنه عند نشأة المجتمع .**

ويلزم من هذه الرؤية العلمانية أن نمتد اغترابا آخر بالإضافة إلى الاغتراب السياسي هو الاغتراب في الدين ، وقد تفرغ فويرباخ (١) لنقده متأثرا بمقولة « الوصي التمس » عند هيجل . وهذا النوع من الاغتراب مردود إلى مقولة « المفارقات » التي تعني أن الله هو السيد والإنسان هو العبد ، ومن ثم يحال الإنسان إلى عدم وجوده يتولد منه الإحساس بالضعف . بيد أن نقد فويرباخ هو نقد نظري لا يفضي إلى إزالة الاغتراب ، الأمر الذي دفع ماركس إلى البحث عن أصل الاغتراب الديني في الواقع المادي للإنسان . يقول ماركس :

« أن أساس النقد اللا ديني هو على النحو التالي : أن الإنسان هو الذي يصنع الدين ، وليس العكس . فالدين ، في حقيقته ، هو الوصي الذاتي للإنسان طالما أنه لم يجد نفسه أو أنه فقد نفسه . بيد أن الإنسان ليس موجودا مجردا ، جالسا على قدميه خارج العالم ، بل أنه العالم الإنساني والدولة والمجتمع . وهذه الدولة وهذا المجتمع هما اللذان يصنعان الدين . والدين ، عندئذ ، يصبح هو وعي العالم مقلوبا ، لأنهما عالم مقلوب . أن الدين هو النظرية العامة لهذا العالم ، أنه موسومته الموجزة ، أنه منطق في أسلوب شعبي . أنه شرفه الروحي ، أنه حقيقته ، وأزعه الأخلاقي ، أساس التعزيت والتبرير ، أنه التحقيق المذهل للوجود الإنساني طالما أن الوجود الإنساني يظن من الوجود الحقيقي . ولهذا فإن النضال ضد الدين هو نضال ، بطريق غير مباشر ، ضد هذا العالم ذي الرائحة العطرة الروحية المتمثلة في الدين » . (٤)

**ومعنى هذا النص أن الاغتراب الديني لا يزول بالنقد النظري ، وإنما بالنضال ضد الظروف المادية المولدة له . ثم هو لا يزول بالفلسفة المثالية الهيكلية ، لأن كل ما قدمته لنا هذه**

(\*) انظر مقال الاستاذ الدكتور حسن حنفي في هذا العدد وكذلك الحوار الكامل لهذه الدراسات ( التحرير ) .



**الفلسفة نعيم نظري بديل عن نعيم الدين** . ذلك ان خطا هيجل يكمن في توهمه ان الوعي الذاتي يصبح وعيا بذاته من خلال موضوعه ، وفي توهمه انه بهذا الاسلوب قد رد الموضوع الى ذاته . والامر على الضد من ذلك ، اذ يبقى الموضوع من غير مجاوزة له . والفيلسوف الهيجلي هو وحده السلي يتصور ان مجرد التفكير في الموضوع يكفى للتحكم فيه .

### والسؤال الآن :

ماهي الظروف المادية المولدة للاغتراب عندماركس ؟

هي ظروف اقتصادية واجتماعية تدور على فائض القيمة . فتحتليل ماركس الاقتصادي السياسي لفائض القيمة يكشف عن التطور الجدلي والتاريخي لرأس المال . . اعظم اغتراب للانسان في تاريخه .

ونزيد الامر ايشاحا بنص من كتاب « رأس المال » . يقول ماركس « حللنا ، في الجزء الاول ، الظواهر المتعلقة بعملية الإنتاج الرأسمالي كعملية انتاجية بنض النظر من التأثيرات الثانوية الناشئة من الظروف الخارجة عن مجال هذه العملية . بيد ان هذه العملية ، في معناها الدقيق ، لا تستوعب حركة رأس المال ، اذ يضاف اليها في الواقع عملية الدوران ، وهي موضوع تحليلنا في الجزء الثاني ، وبالدلت في الفصل الثالث . وقد افنى بنا هذا التحليل الى ان العملية الرأسمالية للإنتاج هي خليط من عملية الإنتاج والدوران . ولكن مفهوم هذا الخليط لا يمكن ان يكون موضع بحث في الجزء الثالث ، ذلك ان الذي يهنا هو الصور العينية التي تنشأ عن حركة الإنتاج الرأسمالي ككل » . ان رؤوس الاموال تتحرك ولتقي في صور عينية الى الحد الذي فيه تبدو صورة رأس المال في عملية الإنتاج وصورته في عملية الدوران وكأنها جوانب خاصة من هذه الصور العينية » . (٥٦)

هذا النص يكشف منهج ماركس في التحليل ، ويتلخص في الانتقال من الماهية الى المظهر ، والماهية هنا هي قيمة العمل اصل فائض القيمة ، أي عملية الإنتاج ذاتها . اما المظهر فهو السوق وقانون العرض والطلب . والنتيجة ان البداية والنهاية في العملية الرأسمالية للإنتاج هي النقود والسلعة تقع بينهما . ويصوغ ماركس هذه النتيجة صياغة رمزية على النحو التالي : ن - س - ن ا أي ان  $n > n$  حيث ان ن ترمز الى النقود ، س ترمز الى السلعة . والفارقة في هذه الصياغة ان رأس المال هو الذي ينتج الانسان ، في حين ان الانسان ، في الاصل ، هو الذي ينتج رأس المال . ومن هنا اغتراب كل من العامل والرأسمالي ، في العملية الرأسمالية للإنتاج ، على الرغم من ان كلا منهما تقيض الآخر . ويبقى بعد ذلك تحديد مكان كل منهما في هذا التناقض . الرأسمالي مضطر الى المحافظة على وجوده ، وبالتالي المحافظة على وجود تقيضه وهو العامل . اما العامل فهو مضطر الى ازالة وجوده ، وبالتالي ازالة وجود تقيضه وهو شرط وجوده كعامل ، أي الرأسمالي . والفارق

بين اغتراب كل منهما أن الرأسمالي يجسد في اغترابه الذاتي قوته وخيره ، ويجد العامل في اغترابه الذاتي أنه لا حول له ولا قوة، وأن وجوده لا إنساني . ومن ثم يحافظ الرأسمالي على هذا التناقض في حين يرغب العامل في تغييره .

**نخلص من ذلك إلى أن العامل هو الشخص الأولي والأساسي لمظاهرة الاغتراب، أما الرأسمالي فهو الشخص الثانوي .** ومعنى ذلك أنه إذا كان ناتج العمل لا ينتمي إلى العامل ، وإذا كان العامل يواجه ناتج قوة غريبة فهذا ليس ممكناً إلا لأنه ( ناتج العمل ) ينتمي إلى إنسان آخر غير العامل . وهكذا ينتج العامل - خلال العمل المغترَب - علاقة إنسان غريب عن العمل ، ويقف خارجه بهذا العمل ، أي أن علاقة العامل بالعمل تولد علاقة الرأسمالي . ومن هنا يقول ماركس « أن رأس المال يصبح قوة اجتماعية مستقلة ومغتربة » (٦) ، « وهذه هي عملية اغتراب عمل العامل ذاته » (٧)

ومن هنا تنشأ مفارقة أخرى تدور على أن فعالية كل من العامل والرأسمالي **فعالية مغتربة** .

### والسؤال الآن :

كيف تكون الفعالية مغتربة ؟

إن الفعالية تعني التخارج ، فهل التخارج يحمل في طياته الاغتراب ؟

جواب ماركس بالسلب ، وهو جواب مستفاد من نقد مفهوم التخارج عند هيجل حين يعرف ماركس الاغتراب الناشئ عن العمل :

« هذه الحقيقة لا تعبر إلا عن الشيء الذي ينتجه العمل - ناتج العمل - يواجهه كشيء غريب ، كقوة مستقلة عن المنتج . فناتج العمل هو عمل تجمد في موضوع ، أصبح مادياً ، كأنه موضوع العمل ، فتحقق العمل هو موضوعه . وفي مجال الاقتصاد السياسي فإن هذا التحقق للعمل يبدو فقداناً للتحقق بالنسبة إلى العمال ، ويبدو الموضوع فقداناً للموضوع وعبودية له ، ويبدو التملك اغتراباً ، أو تخارجاً . . . . وكل هذا النتائج لازمة عن الحقيقة القائلة : أن العامل يرتبط بناتج عمله على أنه موضوع غريب » (٨) .

**ولمة ملحوظتان على هذا النص .** الملحوظة الأولى أن اسم هيجل لم يذكر صراحة، والملاحظة الثانية أنه ليس ثمة استدلال فلسفي من هذا التخطيط الاقتصادي . ومع ذلك فنظرة سريعة للكشف عن نقد عميق لفلسفة هيجل ، ذلك أن الاغتراب متميز عن الواقع الموضوعي ، وممن الموضوع في العمل . الموضوع خاصية العمل على الإطلاق ، وخاصية العلاقة بين الممارسة الإنسانية

(٦) K. Marx, Capital, vol. I. p. 608 ; vol. III, p. 264

(٧) Ibid.

(٨) K. Marx, Economic and philosophic manuscripts of 1844, Moscow 1967, p. 66.

وموضوعات العالم الخارجي . اما الاغتراب فهو لازم من التقسيم الاجتماعي للعمل في المجتمع الرأسمالي ، ومن بزوغ العامل الحر المزعوم الذي يعمل بوسائل انتاج تنتمي الى انسان آخر ، ومن لم تبدو هذه الوسائل ونائج عمله كما لو كانت قوة مستقلة وغريبة .

خطأ هيجل اذن يقوم في الربط المعنوي بين التخرج أو التوضع والاغتراب . وتصحيح هذا الخطأ ، في رأي ماركس ، هو في التمييز بين التوضع في العمل على الاطلاق واغتراب الذات والموضوع في الشكل الرأسمالي للعمل . يقول : « ان ماهية الاغتراب لا تكمن في كون الانسان بموضع ذاته بصورة غير انسانية وفي تعارض من ذاته ، ولكن تكمن في كونه بموضع ذاته في تمايز من الفكر المجرد وفي تعارض معه » . (٩)

ويتربط على الربط بين التوضع والاغتراب ان ازالة الاغتراب تستلزم ازالة التوضع . وهذا وهم « المهمة اذن هي في مجاوزة موضوع الوهمي ، والموضوعية من حيث هي كذلك تعتبر علاقة انسانية مفترية لا تتفق مع ماهية الانسان ، ولا مع الوهمي الذاتي . واعادة تلك الماهية الموضوعية للانسان المولودة في شكل اغتراب كشيء غريب لا تعني اذن ازالة الاغتراب فحسب ، بل ازالة الموضوعية كذلك . وبعبارة اخرى يمكن القول بان الانسان يعتبر موجودا روحيا غير موضوعي » . (١٠)

وبعد ان يكشف ماركس من هذا الانسان الوهمي الناشيء من مفهوم هيجل الزائف عن الموضوعية يطرح مفهومه على النحو التالي : « حيث يوجد الانسان الواقعي الجسدي ، الانسان الذي يضع قدميه ثابتة على ارض صلبة ، الانسان الذي يستنشق ويرفر كل قوى الطبيعة ، وحيث يتصور هذا الانسان قواه الواقعية والموضوعية والجوهرية على انها موضوعات قريبة من طريق تخارجه ، فليس فعل الوضع هو الذات في هذه العملية ، انها ذاتية القوى الجوهرية الموضوعية التي لا بد ، من ثم ، ان يكون فعلها شيئا موضوعيا . فالوجود الموضوعي يسلك بطريقته موضوعية . وما كان يسلك بطريقته موضوعية لو لم تكن الموضوعية في صميم وجوده . انه لا يخلق الا موضوعات لانه انما يتأسس بهدا الموضوعات — لانه في قراره ذاته طبيعة . ومن اجل ذلك فان هذا الوجود الموضوعي ، في فعل الخلق ، لا ينتقل من حالة النشاط الخالص الى حالة خلق الموضوع ، بل على الضد من ذلك ، فاننا نجد الموضوعي لا يؤكده سوى نشاطه الموضوعي ، فيؤسس نشاطه على انه موجود طبيعي وموضوعي . . . فان تكون موضوعيا وطبيعيًا وحسبًا ، وان يكون لك موضوع وطبيعة وحسب خارج ذلك ، في آن واحد ، او ان تكون انت ذاتك موضوعًا وطبيعيًا وحسبًا لطرف ثالث ، فالمعنى واحد . . . ان موجودًا غير موضوعي هو عدم — لا — موجود » . (١١)

Ibid., p. 138

( ٩ )

Ibid., p. 141

( ١٠ )

Ibid., pp. 144-145

( ١١ )

### اذن ماذا يعني التموضع عند ماركس ؟

للجواب من هذا السؤال يميز ماركس في « رأس المال » بين التموضع والتشيؤ . التموضع ليس الا تأكيد الانسان لذاته في موضوع ، ليس الا تجسيد الانسان لانا . اما التشيؤ فهو انفصال الذات المتموضعة من ذاتها ، ولهذا فان التشيؤ سلب للانسان ، وسلب لشخصيته ، وعزله عن اخوانه بني البشر ، فيفقد الموضوع طابعه الانساني ، ويقف معارضا للانسان بل بديلا عنه . ( ١٢ ) ومن هنا يمكن القول بان التموضع لا ينتهي الى التشيؤ بالضرورة ، ولكن التشيؤ يستلزم التموضع بالضرورة . ذلك ان التشيؤ يحيل الموضوع من موضوع انساني منتم الى الانسان الى موضوع لانساني ومعارض للانسان .

ويكشف التشيؤ طبيعة الانتاج الرأسمالي ، طبيعته المجنونة . ان عالم التشيؤ عبارة عن عالم علاقات اجتماعية بين اشياء تنسم بخصائص البشر ، ومن ثم يصبح البشر في حوزة الاشياء ، وتنشأ علاقات اجتماعية بين الاشياء ، وعلاقات مادية بين الافراد ، الامر الذي يؤدي الى ان يمنع البشر لتقتم للاشياء وليس لبعضهم البعض ، والى ان تصبح الثقة ذاتها ، وهي من خصائص الذات الانسانية - خاصة للاشياء الطبيعية من حيث هي مستقلة عن الانسان .

ويلزم من ذلك ان التشيؤ ينطوي على طابع « طبقي » . فتسلط الرأسمالي على العامل ليس الا تسلط شروط العمل على العامل ذاته . واستقلال شروط العمل بفضل العامل وعلى الرغم منه لا يعني الا تسلط الشيء على الانسان ، وتسلط العمل الميت على العمل الحي ، وتسلط الانتاج على المنتج . ( ١٣ ) والتسلط ، في نهاية الامر ، ينطوي على تناقضات كل منها في حال اغتراب .

اذن فالطابع الطبقي للتشيؤ ينزع منه الطابع الطبقي للاغتراب . فالتشيؤ يكشف عن عدم التكافؤ بين من يخلق الحضارة ( العامل ) ومن يستثمرها ( الرأسمالي ) ، وكل منهما يمثل اشياء متشخصة ، فيغترب الانسان . ومعنى ذلك ان العامل ، في الوقت الذي فيه ينتج الحضارة فانه ينتجها في شكلها المغترب ، ويلزم من ذلك ان الحضارة في تناقض مع الانسان . وهذه النتيجة التي انتهى اليها ماركس استنادا الى التحليل الاقتصادي والفلسفي انتهى اليها فرويد استنادا الى التحليل النفسي .

### والسؤال عنئذ :

#### ما العلاقة بين الاغتراب والحضارة عند فرويد ؟

الجواب على هذا السؤال كامن في كتابين ظهر في الطبعة الانجليزية عام ١٩٢٨ و ١٩٢٩ وعنوان الاول « مستقبل وهم » وعنوان الثاني « الحضارة وما تنطوي عليه من عدم الرضى » .

وجواب فرويد يدور على فكرة محورية ان الحضارة تأسست بفضل الانسان وعلى الرغم منه . اسسها الانسان دفاعا من ذاته ازاء عدوان الطبيعة ، ولكنها جاءت على نحو يتعارض وتحقيق اهوائه . ومن هنا يقول فرويد ان كل فرد ، في الواقع ، هو عدو الحضارة . فالحضارة تقوم على كبت الغرائز ، ولهذا فهي « عصابية » الطابع . ويستعين فرويد للتدليل على هذه النظرية بشواهد من الماضي السحيق منقولة من كتاب « الفصح الذهبي » لفرويد ، ومن نظرية التطور لداروين . فالمجتمع البدائي هو مجتمع القطيع محكوم بحاكم قوى الشكيمة ومطلق ، وهو في نفس الوقت ، في مقام الاب . جميع الذكور تحت امرته وجميع النساء في حوزته ، الامر الذي اثار حفيظة الذكور فاتفقوا على قتله واكله . وكان لهم ما اتفقوا عليه، ولكنهم عانوا بعد ذلك من ازدواج العاطفة . ففي باطن كراهتهم للاب تكمن عاطفة حب تجاهه، الامر الذي ادى بهم الى الاحساس بالذنب وفرويد يرد هذا الاحساس بالذنب الى ما يسميه **بعقدة اوديب**، وتولد عن هذا الاحساس وهذه العقدة ما يسميه فرويد « بالآنا الاعلى » وهو جملة الاوامر الاخلاقية التي تهدف الى منع تكرار فعل القتل . وكان الآنا الاعلى هو نواة تاسيس الدين ، وذلك بان احوال قوى الطبيعة الى آلهة ، ومنحها خصائص الاب المتمثلة في القسوة والحنان . وبفضل هذا الآنا الاعلى اصبح الانسان كائنا اخلاقيا واجتماعيا ، ومع ذلك فهذه الكيونة ذاتها هي ضد الانسان . وهذه « الضدية » تولد الاحساس بعدم الرضا ، بيد ان الدين يحاول ان يقدم له التعزية ولكن بلا جدوى . ويخلص فرويد من ذلك الى ان الدين وهم .

### ولكن ما الوهم ؟

ان الوهم ليس بالضرورة خطأ ، بمعنى عدم تحققه او تناقضه مع الواقع . مثال ذلك : فنانة فقيرة لديها الوهم ان اميرا سياتي ويتزوجها . هذا ممكن الحدوث ، ومع ذلك فليس من السهل العثور على اوهام قد تحققت . ومن ثم يطلق فرويد على أي اعتقاد انه وهم حين تكون رغبة التحقيق هي الدافع الاساسي الى تجاهل علاقتها مع الواقع . ومن هذه الزاوية يقال على النظريات الدينية انها اوهام ، اذ هي لا تخضع لاي برهان ، كما انه ليس في الامكان اجبار أي انسان على اعتبارها صادقة او على الايمان بها ، وبنفس القدر لا يمكن رفضها . ان الفاعل الكون يمكن ان تتكشف لنا تدريجيا بالبحث ، ولما اسئلة عديدة لم نجد لها جوابا في العلم ، ومع ذلك فالبحث العلمي هو الوسيلة الوحيدة الى معرفة العالم الخارجي ، وسيطرة العقل كقيلة بازالة الاوهام . ومن غير ذلك فان البشرية ستظل قابعة في مرحلة الطفولة حيث السيطرة للاوعي دون الواعي .

ولكن ماذا يحدث عند سيطرة الوهي ؟

منطق النسق الفرويدي يلزمنا بجواب ينطوي على مفارقة :

تدمير الحضارة ، بحكم انها لا تقوم الا على اساس من الضغط والردع وحرمان الغرائز مما قد يرسيها . ومعنى ذلك ان اغتراب الانسان من ذاته ، بحكم سيطرة اللاوعي على الواعي ، ظاهرة حضارية .

هذه هي النتيجة المحتملة للعلم الذي اسسه فرويد باسم « التحليل النفسي » او ما يمكن ان يقال عنه انه « علم اللاوعي » .

ورقة سؤال ها هنا لابد ان يشار :

هل في الامكان تأسيس « علم الوعي » ؟

بداية الحضارة دليلنا في الجواب عن هذا السؤال . وبدايتها مردودة الى عصر التكتيك الزراعي وليس الى عصر القنص ، ذلك ان القنص لم يستلزم احداث اى تغيير في البيئة الطبيعية . فحين لم يجد الانسان البدائي حيوانا يصطاده ليأكله لم يكن امامه سوى الهجرة الى مكان يكثر فيه على الحيوان . ولكن مع زيادة السكان وقلنا المعروض من الحيوان اضطر الانسان الى ابتكار وسيلة يرفع بها هذا التناقض ، وكانت الزراعة هي هذه الوسيلة . والزراعة تستلزم احداث تغيير في البيئة الطبيعية مثل الحرث وحفر الترع واقامة السدود . واذا كانت الحضارة ، في اساسها ، تغييرا في البيئة الطبيعية فالزراعة عندئذ ، هي بداية الحضارة .

وتأسيسا على ذلك فان الحضارات الاولى كانت محدودة في وادي النيل ، ووادي دجلة والفرات ، والهند ، والصين . ففي هذه المناطق حدثت ثورة في انتاج الطعام كان من شأنها ان غيرت الاسلوب المادي والاجتماعي للوجود الانساني . وسبب هذه الثورة مردودة الى « ازمة الطعام » في عصر القنص ، وادى به البحث الى « ابتداء » تكتيك الزراعة .

وادت الزراعة الى نشأة علاقة جديدة بين الانسان والطبيعة . فلم يعد الانسان في « وحدة لا واعية » مع الطبيعة ، بل منفصلا عنها ..

وبفضل تكتيك الزراعة نشأ العلم . فمن الاشكال المنتجة في عملية الفزل نشأت الهندسة ، وعن عدد الضبوط التي تطوي عليها هذه العملية نشأ علم الحساب ، وعن الحركة الدائرية التي تنطوي عليها عملية النسج تأسس علم الميكانيكا ، واخترعت وسائل الواصلات .

وكان للزراعة تأثير على الحياة العقلية فبرغت الطقوس والاساطير لاجل تخصيص التربة واستقاط الامطار وازدياد المحصول . وتجلدت هذه الطقوس والاساطير في حكومة ودين . ولهذا كان الكهان يتمتعون بصفة دينية ومدنية ، يقضون بين الناس ، ويفسرون الاحلام ، ويعالجون المرضى بالشعوذة ، وتلجأ اليهم العامة لاستشارتهم في جميع الامور . كان الكهان هم الملوك وهم الفلاسفة ، وهم العلماء ، كلمتهم مسموعة وامرهم مطاع ، وحكمهم قانون .

وكانت القرية هي الوحدة الاساسية . ولكن مع ازدياد السكان ، وتعدد الحياة الاجتماعية ووفرة الطعام المنتج نشأت المدينة حيث يقيم فيها من لا يشتغل بانتاج الطعام ، وهم الصناع والتجار ، والامر الذي استلزم تنظيميا مركزيا اداريا .

ولم يتحقق التمايز بين القرية والمدينة دفعة واحدة . ذلك ان سكان المدن كانوا يمتلكون ارضا زراعية ، وقيمون في اقواخ . ولكن مع التطور بدأت المدينة في التمايز فانشئ المعبد وسط المدينة وكانت تقيم فيه الالهة . ومن هنا ارتبطت الالهة بحياة المدينة ، وكانوا اما حيوانات او على صورة انسان . ومن هنا ايضا كان الكهان يقيمون في المدينة لادارتها ، ويتحكمون في الارض الزراعية ، فيقومون بتوزيع الحبوب والمياه ، وتحديد اوقات البذر ، وجنى المحصول

وخرن الفلال ، أما الاعمال التي تتطلب جهدا جسديا مثل البناء والتجارة والنسج والجرارة فلم تكن من مهام الكسان . ومن ثم نشأ « المجتمع الطبقي » ، ومثاله المدينة اليونانية حيث انقسم البشر الى سادة وعبيد .

نخلص من مفهوم بداية الحضارة الى الحقائق التالية :

× اللاوعى بالالاغتراب يكمن في وحدة الانسان مع الطبيعة قبل أزمة الطعام .

× الوعى بالاغتراب يكمن في انفصال الانسان عن الطبيعة .

× الابداع يعنى ان العلاقة بين الانسان والطبيعة هي علاقة راسية وليست علاقة افقية .

وهذه العلاقة الراسية تعنى مجاوزة الانسان للطبيعة ، وهذه المجاوزة تعنى قدرة الانسان على تغيير الطبيعة ، وتغيير الطبيعة يعنى تأنيسها .

✻ تأنيس الطبيعة يعنى الوعى بوحدة الانسان مع الطبيعة .

✻ تأنيس الطبيعة ، حتى الآن ، ليس تاما ، وبالتالي فالوعى ليس تاما ، وتعام الوعى

بتعام وحدة الانسان مع الطبيعة ، وتعام هذه الوحدة يعنى ازالة الاغتراب .

### السؤال الن :

ما الذى يعوق تعام الوعى ؟

سلطة الاسطورة ، وسلطة الطبقة .

وكيف نزيل السلطتين ؟

لزال سلطة الاسطورة بالثورة العلمية .

ولزال سلطة الطبقة بالثورة الاجتماعية .

الثورة الاولى من شأنها ازالة اغتراب الانسان عن الطبيعة .

والثورة الثانية من شأنها ازالة اغتراب الانسان عن الانسان .

والوعى الناشء من هاتين الثورتين لن يكون الا وعيا كونيا .

بيد ان الوعى الكونى لن يكون ممكنا الا ببروغ انسان كونى .

لهل هذا فى الامكان ؟

ممكن . استنادا الى قانونين :

قانون التشوؤ والارتقاء

وقانون الانتقال من الكم الى الكيف .

ولكن القانون لا يعمل فى فراغ ، وانما يعمل فى واقع مادى . والواقع المادى الراهن يتمثل

فى الثورة العلمية والتكنولوجية وهي تدور على محاور ثلاثة :

× الفيزياء النووية .

× الحاسبات الالكترونية .

× غزو القضاء .

تفصيل ذلك :

الفيزياء النووية هي « علم الكون » حديثا ، وهي الفلسفة الطبيعية قديما . والفارق بين الحديث والقديم هو فارق كيفي . فالفيزياء النووية الحديثة هي بداية « تحكم » الانسان في الكون ، وهذا التحكم لم يكن واردا في الفيزياء النووية القديمة ، اذ اكتفت بالبحث عن اصل الاشياء في مبدأ واحد . ومع ذلك فقد كان لها الفضل في الكشف عن ثلاثة افكار اساسية على حد قول نيتشه :

× ان يكون للاشياء اصل

× وان يكون هذا الاصل معقولا

× وان يكون الوسيلة الى « فهم » الكون .

هكذا كان الحال عند الطبيعيين الاولين . قال طاليس ان الماء هو المادة الاولى والجوهر الاوحد الذي تتكون منه الاشياء . ودعم هذا الرأي بالدليل فقال : ان النباتات والحيوان يفتلدى بالرطوبة ، ومبدأ الرطوبة الماء . فما منه يفتلدى الشيء يتكون منه بالضرورة ، ثم ان النبات والحيوان يولدان من الرطوبة فان الجراثيم الحية رطبة وما منه يولد الشيء فهو مكون منه ، بل ان التراب يتكون من الماء ويطنى عليه شيئا فشيئا كما يشاهد في الدلتا المصرية وفي انهر ابونية حيث يتراكم الطمي عاما بعد عام ، وما يشاهد في هذه الاحوال الجزيئية ينطبق على الارض بالاجمال فانها خرجت من الماء وصارت قرصا كافيا على وجهه كجزيرة كبرى في بحر عظيم ، وهي تستمد من هذا المحيط الا لامتناهى العناصر الغازية التي تفتقر اليها ( ١٤ ) .

وعندما افترض ائسمنديرس ( تلميذ طاليس ) على آراء استاذة دعم اعتراضه بالدليل فقال ان المبدأ الاول لا يمكن ان يكون معينا ، والا لم نفهم ان اشياء متميزة تتركب منه . فدعا المادة الاولى باللامتناهى ، وهى مزيج من الاضداد . وادت هذه الدعوة فيما بعد الى رد الاشياء الى اكثر من عنصر واحد ، فقال ائندوقليس بالعناصر الاربعة : الماء والهواء والنار والتراب . ومن بعده اراتى ديموقريطس ان الاشياء مكونة من ذرات غير منقسمة . وهذا هو اصل الفيزياء النووية الحديثة ، ولكنها تجاوزته كيفيا . فالطاقة اصل الاشياء تظهر على هيئة « دقائق اولية » وتصاغ خصائصها « رياضيا » الامر الذى يسمح بالقدرة على التنبؤ وبالتالي التحكم . ولكن لمة امر آخر لا يقل أهمية . وهو انه اذا كان بنیان الكون رياضيا فلسفة المستقبل لا بد وان تكون رمزية وليست لفظية . وهذا امر جوهرى لبزوغ الانسان الكونى .

والحاسبات الالكترونية تؤيد ما نذهب اليه ، فتشغيلها يستلزم تحويل اللغة اللفظية الى لغة رمزية الامر الذى ادى الى ان تكون مساعدة للعقل كما كانت الآلات التقليدية مساعدة للعضلات ، اذ هي تساعده في حل المشاكل العلمية ، وفي تذكر المعلومات ، وفي تشخيص الامراض ، وفي تصميم مختلف الانواع من الآلات ، وفي الادارة الآلية للمصانع والشركات .



### والسؤال الآن :

#### ما هو مستقبل العقل الانساني بعد الحاسبات الالكترونية ؟

ان ثقافة العقل على ضربين : « ثقافة الذاكرة » و « ثقافة الابداع » والفارق بينهما فارق كيمي ، فثقافة الذاكرة تثبت لما حدث ، اما ثقافة الابداع فتجاوز لما حدث . والتربية البشرية تركز ، حتى الآن ، على ثقافة الذاكرة دون ثقافة الابداع ، على التكيف دون الابتكار . ومن هنا أصبحت ثقافة الذاكرة هي ثقافة الجماهير ، اما ثقافة الابداع فهي ثقافة الفرد . ومن اجل تبرير هذه القسمة الثنائية ظهر في قاموس البشرية لفظ « المبقرية » ، وهو يعنى التمير بقوى عقلية خارقة اى نادرة . ولهذا لم يكن من غير المألوف الترويج للنظرية القائلة بان المبقرية ضرب من الجنون . فلم يميز القداماء بين الهام الحكماء وغبطة المجانين . فلفظ مانيا في اللغة اليونانية القديمة يشير الى حماس المبدع والى الهياج الذى يعترى الجنون . ويذهب المحدلون ، وفي مقدمتهم لبروزو ، الى الربط بين المبقرية والصراع .

والحقيقة على الضد من ذلك ، فالانسان من حيث انه في علاقة راسية مع الطبيعة ، ومن حيث انه حاصل على قدرة « التجريد » ، فهو ليس قادرا لحسب على « توليد الواقع » وانما ايضا على « تغييره » وذلك بالكشف عن « علاقات جديدة » . اذن الجودة هي في صميم العقل الانساني ، والجدة تنطوي على الابداع . اذن فالعقل مبدع بالطبيعة ، ومن ثم معتزب حين يكف عن الابداع . ومن هنا ينبغى ان تكون الثقافة الجماهيرية السائدة هي ثقافة الابداع وليس ثقافة الذاكرة . وتتكفل الحاسبات الالكترونية بثقافة الذاكرة . الامر الذى يستلزم احداث تغيير جذرى في نظم التعليم بما يتفق وثقافة الابداع .

وهذا التغيير الجذرى لازم كتمهيد لبزوغ الانسان الكونى الذى سيواكب غزو الفضاء .

### السؤال اذن :

ماذا يعنى غزو الفضاء ؟

نجيب بسؤال :

ما الفضاء ؟

هو المنطقة الواقعة خارج جو الارض ، او هو كل الكون وراء المجموعة الشمسية ، او هو الكون النجمى ، او هو الفضاء الكونى . والفضاء الكونى اشمل من اى فضاء آخر .

غزو الفضاء اذن يتم على مراحل ، بدايته اغزو الفضاء خارج جو الارض ، وهذا ما تقوم به التكنولوجيا المعاصرة ، وما يستلزمه من بقاء الانسان في الفضاء عدة اسابيع او عدة اشهر . اما غزو الفضاء الكونى فيستلزم تعود الانسان على الحياة في الفضاء . وهذا من شأنه ان يحدث تغييرا جذريا في الانسان ، ينبىء بظهور نوع جديد يكون في مقدوره تمثيل الكون ذى الابعاد الاربعة ( الزمكانى الذى تنبأ به اينشتين ) . ومن شأن هذا التمثيل ان يسمح للانسان برؤية الاحداث قبل ان تقع ، ومن ثم يصبح الالاعقول هو المعقول ، فتزول غربة الانسان عن الكون .

### المراجع

---

Aristote ; *Metaphysique*, Vrin, 1940.

Freud. S., ; *The Future of an Illusion*, Hogarth Press, 1949

; *Totem and Taboo*, Routledge & K. Paul, 1965.

Fromm, E. ; *The Sane Society*, Fawcett Publications, 1955.

; *You shall be as Gods*, Fawcett Publications, 1969.

Heisenberg. W ; *Physique et Philosophie*, Paris, 1961.

; *Philosophic Problems of Nuclear Science*, Fawcett Publications, 1966.

Lukacs. O. ; *Young Hegel*, London, 1975.

Marcuse, H. ; *Reason & Revolution*, London, 1970.

Marx. K. ; *Economic & Philosophic Manuscripts of 1844*, Moscow, 1967.

Perroux. J., *Alienation et Société Industrielle*, Gallimard, 1970.

Schacht. R. ; *Alienation*, Doubleday & Company, Inc. 1970.

★ ★ ★

## ندوة حول مشكلة الإغتراب

المشركون : الدكتور حسن حنفي  
الدكتور فتح الله خليف  
الدكتور حبيب الشاروني  
الدكتور مراد وهبه  
المكان : الاسكندرية  
التاريخ : الجمعة ٧ أكتوبر ١٩٧٨  
الجمعة ١٤ أكتوبر ١٩٧٨

### مقدمة

كانت فكرة اصدار اعداد خاصة من ( عالم الفكر ) تناقش فيها بعض مشكلات العصر ليس فقط عن طريق الدراسات والبحوث ، بل وايضا عن طريق عقد ندوات تضم المهتمين بهذه المشكلات ، من الافكار التي تراود الداهن لبعض الوقت ، الى ان تحققت أخيرا باصدار هذا العدد عن مشكلة الإغتراب ، وذلك بفضل تعاون الاساتذة الذين اشتركوا فيها ، والذين تجشعوا مشقة السفر من القاهرة الى الاسكندرية ، واسهموا في الحوار الذي امتد ساعات طويلة .

ولقد قمنا بتسجيل الحوار ، ثم نقلة على الورق ونشره في هذا العدد ، كما هو ، دون اي تغيير أو تعديل ، لكي تظهر فيه التلقائية الطبيعية التي تطبع حوار التخصصيين العلماء والمفكرين . وقد اشترك الدكتور حبيب الشاروني في الجلسة الاولى وتغيب عن الثانية ، نظرا لسفره الى المغرب

وكان الهدف من هذا الحوار هو لقاء بعض الأضواء على عدد من النقاط التي عولجت في الدراسات الأربع، التي أسهم بها أعضاء الندوة، والتي تنشر في هذا العدد، مع إثارة بعض النقاط الأخرى التي لم تتم عرض لها هذه الدراسات والبحوث. وبذلك فإننا نعتبر هذا الحوار مكملًا للدراسات وامتدادًا لها.

وهذه محاولة أولى لإثارة الحوار العميق المثمر بين المتخصصين والمفكرين، نرجو أن تتلوهام محاولات أخرى تضم مفكرين من مختلف أنحاء الوطن العربي، وتناقش فيها المشكلات الكبرى التي تواجه الإنسان العربي في المرحلة الراهنة من تاريخه.

وقد بدأت الجلسة الأولى بتلخيص سريع لكل من الدراسات الأربع، ثم دارت المناقشة على النحو الذي يجده القارئ على الصفحات التالية.

### مستشار التحرير

**مراد وهيب** : في البداية تحية تقدير إلى الاستاذ الدكتور أحمد أبو زيد عماد كلية الآداب ومستشار مجلة عالم الفكر، الذي بنى الاقتراح الخاص بأعداد عدد مستقل عن الافتراء باعتباره قضية مصر، وهي رمز على الصراع بين العسكريين الراسمالي والاشتراكي من خلال كتاب ماركس «مخطوطات اقتصادية فلسفية عام ١٨٤٤» . ويعتبر **هوكو** هو أول من أثار هذه القضية في كتابه «العقل والثورة عام ١٩٤١» .

والكلمة الآن للدكتور خليف ليقدم موجز البحث عن الافتراء في الإسلام .

**فتح الله خليف** : المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي للافتراء واحد : الغربة والغربة ، والافتراء كلها في اللغة بمعنى واحد هو **الذهب والتضييق عن الناس** . وكذلك في المعنى الاصطلاحي ولذلك يعرف شيخ الإسلام الهروي الأنصاري الافتراء بأنه « أمر يشار به إلى الأفراد على الكفاء » .

وقد آثرت أن أبدا البحث بالحديث النبوي الشريف « بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ فطوبى للغريب » . ودوي هذا الحديث بروايات متعددة تفسر معنى الافتراء ، وكلها تشير إلى أن الغريب فئة قليلة من أهل الصلاح والتقوى ، لبث دعوة الإسلام في البداية ، وافتريت عن الأهل والناس ، وترك الديار وهاجرت من أماكنها ، ثم ثارت بنفسها ودينها ، في نهاية الأمر عندما انتشر الإسلام ، عن الشبهات والشهوات ، حين افتتن المسلمون بهاتين الشبهتين . فالغريب قلة بين المسلمين في أول الدعوة ، وقلة بين المسلمين في آخر الزمان ، ولقتهم بين الناس سموا غريباً . لكن هؤلاء الغريب هم أهل الله حقاً ، فهم لا يشعرون بالوحشة بسبب غربتهم بين الناس ، ولكنهم في أمس متصل قلوبهم من الله . قيل أن موسى عليه السلام لما خرج من مصر هرباً من فرعون قال : يارب وحيد مريض غريب ، فناجاه ربه قائلاً : « يا موسى : الوحيد من ليس له مثلي أنيس ، والمريض من ليس له مثلي طبيب ، والغريب من ليس ببنى وبينه معاملة » .

هذه الغربة في مبدأ الدعوة زالت عن المسلمين حين ظهر الإسلام وانتشرت دعوته ، ولكن سرعان ما أخذ الإسلام في الاقتراب والترحل حتى عاد غريباً كما بدأ ، حين تفتشت في المسلمين فتنة الشبهات وفتنة الشهوات . أما فتنة الشبهات فهي فتنة الرأي ، أو هي عندما التمس المسلمون الرأي بدل التسليم والأمان والالتقاء والإيمان . ومعارضة الرأي تعني في الاصل معارضة النص والامر بالرأي . وأول معارضة حدثت في الحقيقة كانت من إبليس ، وهي معارضة مشهورة مذكورة يأتي ذكرها في البحث ، وهي مذكورة عند الشهرستاني في الملل والنحل . حينما احتج إبليس على الحكمة من الخلق والتكليف ، وأنه لا يفهم الحكمة من ذلك ، فلم ترد عليه الملائكة إلا بقولها : « ان الله لا يسأل عما يفعل » ومعنى ذلك ببساطة شديدة جداً هو ان المسلم ما عليه إلا التسليم والأمان والإيمان والتصديق ، لكن لم يعد ذلك الإيمان ولا ذلك الأمان كافياً للمسلم بعد أن دخلت الثقافات الى العالم الإسلامي ونهل منها المسلمون ، وبدأوا في أعمال الرأي ورفض التقليد وإشعار الدليل ، فتعددت الآراء ونشأت الفرق . أما فتنة الشهوات فهي التي فتنت المسلمين حين أقبلت عليهم الدنيا وفتحت لهم كنوز الأرض . والقرآن يحذر المسلمين من شهوات الدنيا ، وكذلك الرسول كان يخشى على أمته من الانغماس في الشهوات . ويقال ان عمر ابن الخطاب لما فتحت عليه كنوز كسرى قال « ان هذا لم يفتح على قوم قط الا وجعل باسمهم بينهم » . فلما دخل أكثر الناس في هاتين الفتنتين ، وهمت الشبهات والشهوات غالب الخلق ، فر الاتقاء الأبرياء بدينهم عن الناس وآثروا العزلة فكانوا غريباء بين المسلمين .

والافتراء في الإسلام على مراتب : اغتراب المسلمين بين الناس ، وهو أدنى درجات الافتراء ، وهو المشار اليه في الحديث « بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً » ثم اغتراب المؤمنين بين المسلمين ، فالأمر من الحق مغترب بين المسلمين ، ذلك لأن الإسلام يفرق بين الإسلام والإيمان بقوله تعالى « قالت الأهراب آمناً قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم » فالإسلام درجة ، والإيمان درجة ، ثم هناك أعلى درجات الافتراء وأشدها وحشة ، وهو اغتراب العلماء بين المؤمنين . فان كان أصحاب الرسالات والأنبياء غريباء في قومهم فالعلماء أشد الناس غربة . المعتزلة بين المسلمين غريباء ، واسم المعتزلة نفسه يعني الافتراء والانعزال عن الناس . الخوارج بين المسلمين غريباء ، وهذا اللفظ أيضاً أطلق على فرقة من فرق المسلمين ، ويفيد أنها ذهبت وتحنّت وخرجت عن الناس . وفلاسفة المسلمين غريباء ، لقد تعرضوا للسجن والقتل واحرقوا كتبهم . فابن سينا سجن . والسهرودي قتل ، والحلاج صلب ، واحرقت كتب الغزالي في حياته . وصوفية المسلمين أيضاً غريباء ، بل انهم أشد الناس غربة ، لاهمال الناس لهم ، فهم مهملون بين الناس ، وهذا الإهمال بين الناس هو موضوع أفرد له كتاب كامل بعنوان « الفلاكة والمفلوكون » وهي كلمة فارسية تعني الإهمال على النوع الإنساني بسبب الاقتراب .

حسن حنفي : الاغتراب عند فويرباخ :

الحقيقة ان كلمة الاغتراب هي ترجمة هريية للعديد من المصطلحات الاجنبية مثل Alienation و Entfremdung و Entquersung ومعناها جميعاً التخارج أو الاغتراب . وأول من استعمل هذا اللفظ قبل القرن التاسع عشر في معان أدبية وشعرية وانفعالية ربما كان ووسو

وشيلنج وشيلر الشاعر . ولكن الذى حول هذا الاصطلاح الى مصطلح فلسفى هو هذه المجموعة التى انبثقت من ماركس ، والذين يسمون بالهيجليين الثبان . وقد استعمل هيجل هذا اللفظ بمعنى الاغتراب عن العمل ... بمعنى الاغتراب عن الحاجات ، ولكن ماركس هو الذى حول هذا المفهوم الى نظرية في المجتمع .

والانتقال من هيجل الى ماركس ، اى من الاغتراب ببعض المفاهيم العامة غير المحددة الى مفهوم محدد في علم الاجتماع ، هذا الانتقال هو الذى جعل الهيجليين الثبان من أمثال فويرباخ وشترنباوس وبارود يهتمون فعلا بموضوع الاغتراب، ويحلونه من النواحي النفسية والاجتماعية والدينية . وفويرباخ يكاد يكون أهم هؤلاء جميعا وقد بدأ بدراسة الاغتراب الدينى . فعاذا يعنى الاغتراب الدينى عند فويرباخ الذى هو أهم هيجلي شاب او هيجلي يسارى كما كان يقال في تقسيم الهيجليين بين يمين ويسار ؟ أقول ان الاغتراب الدينى عند فويرباخ يعنى بمباراة دقيقة وبسيطة أن ما يظنه الإنسان على أنه آخر بالنسبة له لأن من alienus أى الآخر ، أى تحول الذات الى آخر، فما يظنه الإنسان على أنه آخر هو في الحقيقة وهم ، وأن الإنسان اذا ما أسقط نفسه في آخر مطلق، وإذا ما أسقط صورته واحلامه وصفاه في شخص من وحي خياله أى من إبداعه الفني، فإنه يكون مفتريا . ويطبق فويرباخ ذلك على عديد من الديانات الوثنية واليهودية والمسيحية ، ويبين أن كل هذه المواقف التى عرفت في تاريخ الفكرى البشرى بأنها مواقف دينية أو مواقف إيمانية هي في الحقيقة مواقف مفترية ، وهو يحلل الاغتراب الدينى على النحو التالي :

مثلا الإنسان في وضعه الصحيح ، قبل أن يفترب يفكر في ذاته ويفكر في وجوده وصفاته وفي حياته وفي مجتمعه ، فإذا ما استقصى عليه الفهم وإذا ما شق عليه التكيف مع الطبيعة فمن هنا يبدأ الاغتراب . فالاغتراب ظاهرة مرضية يدرسها فويرباخ على أساس أن موقف الإنسان في العالم ، اذا لم يعد موقفا صحيحا ، فإنه يعود الى موقف المفترب . إذن هناك جدل بين الصحيح والزائف ؛ فاما أن يكون الإنسان في موقف صحيح ، وبالتالي يستعمل عقله ، ويستعمل علمه ويستعمل حرية الإرادة ويستعمل علاقته الاجتماعية ، ويوجد كإنسان في نظام اجتماعي معين ، أو يكون في موقف زائف فيتجه الى الآخر ، الى المطلق فيناجيه ويصلى له ويطلب منه المعجزات ، ويطلب منه العون الإلهي حتى يستطيع أن يساعده على التكيف مع الطبيعة .

وبالتالى فالموقف الدينى عند فويرباخ هو موقف المفترب ، ويعطي بعض الأدلة من المسيحية لبرهن على هذه الفكرة . فمثلا عندما يتكلم فويرباخ عن الله - وفي الحقيقة أن فويرباخ لا يتحدث عن الدين في ذاته ، ولكن يتحدث عن علم الكلام أو علم اللاهوت الذى يحاول أن يأخذ النظريات عن الله ويجعلها موضوع العلم ، فمثلا إذا قال فيلسوف أن الله هو مطلق شامل عام كمعظم الفلاسفة العقليين يقول فويرباخ أن هذا موقف مفترب . لماذا ؟ لأن هذه الصورة من إبداع الخيال ، الموقف الصحيح لهذه الفكرة هو وجود المبدأ . صحيح نحن عاقلون ، وكل منا يتمتع بالعقل ، وبالتالي فالمعقل مجموعة من المبادئ ، ولكن يالئ موقف المفترب وبشخص هذا المبدأ . الموقف الصحيح هو القضاء على تشخيص المبادئ ، وتحويل ما يسمى بالمطلق بدل أن يكون شخصا .

وكأن آخر خارجي بالنسبة لى يتحول الى مبدأ عقلي شامل وكأنه مبدأ رياضي . مثال آخر : اذا قال فيلسوف مثل كنت : ان الله هو القانون الاخلاقي ، وان الله هو مصدر ومنبع وضامن من الاخلاقية ، فهذا موقف المفترى ، لان القانون الخلقى هذا هو قانون فى النفس ، قانون عقلي ، وبالتالي لماذا انا اشخص هذا القانون فى صورة كائن حسي مشخص خارجي موجود فى مكان وهو السماء ، ثم احاول ان اجعله مصدرا للاوامر والنواهي ، وهى الاوامر والنواهي الدينية ؟ ياخذ فويرباخ مثلا من التثليث المسيحي ان المسيحيين يتصورون ان الله على انه مثلث : اله وابن وروح قدس .

التثليث معناه ان تكون الحقائق دائمة الالة . هذه حقيقة انسانية ، وهذا الكلام قاله القديس اوغسطين من قبل ، اننا لو حللنا الانسان مثلا لوجدنا انه يتكون من عقل واردة وانفعال ، وبالتالي لالة .

وفي الالمانية هناك مثل يقول ان كل الاشياء الخيرة تأتي باستمرار على انها لالة . اى ان الجدل الهيجلى ، وفويرباخ تلميذ هيجل ، هو فى الحقيقة المطلقة بصرف النظر عن الاب والابن والروح القدس ، وبالتالي فهناك طرفان وهناك وسط ، وذلك حقيقة عامة شاملة لاحتياج الى تشخيص . ولكن عندما يأتى اللاهوت ويشخص هذا التثليث فى صورة كائن حسي مشخص خارجي فهذا هو موقف الافتراء . فالصلاة مثلا هى مناجاة بين انسان وآخر . الصلاة هى مرحلة انفعالية ، والانفعال يتزاوج مع الخيال ، ويتخيل ان هناك كائنا ، وخاصة فى المسيحية فيما يتعلق بالتصوير .. الخ ، فانه يحتاج الى اقنوم حسي يحاول الانسان ان يصلى امامه .

ولكن الصلاة يمكن ان تكون نوعا من التقوى الباطنية . وهنا ينسب فويرباخ الى كل التراث الاصلاحى الالمانى ان الصلاة غير لازمة اذا كان الانسان قادرا على ان يعمل عقله وان يسيطر على ظواهر الطبيعة لانه ان يحتاج الى هذا النوع من العزاء الداخلى الذى تعطيه له الصلاة .

اذ يرفض فويرباخ كل الشعائر والطقوس الدينية ومنها طقس العماد وطقس المشاركة ، والعماد هو المعروف فى المسيحية عندما يغمس الطفل فى الماء حتى يرقى من الشيطان ، أما المشاركة فهى اول مرة يذهب فيها المسيح للصلاة فى الكنيسة . فالعماد مثالا فى رايه ان الماء حقيقة انسانية ، والماء يغسل ، وبالتالي فلم تشخيص وتمعبد ظاهرة الماء والغسل فى صورة العماد ؟ ولماذا تمعبد المشاركة الاجتماعية مع آخرين فى صورة طقس ، اى مشاركة فى المسيحية بطقوس وحركات وصلبان الخ ومن ثم يحاول فويرباخ ان يرد على الافتراء بالرجوع الى الحقيقة الانسانية ، بالرجوع الى الحقائق الالهية التى نعرفها جميعا دون اخراجها من انفسنا وتشخيصها خارج الجانب الانسانى ، وبالتالي يقول فويرباخ هذه العبارة المشهورة : كل فيولوجيا اى كل علم فى الله وكل دراسة فى الله هى انثروبولوجيا مقلوقة ، اى دراسة الانسان ، ولكنها مقلوقة بمعنى انه اذا قال الانسان عن الله انه موجود فالحقيقة ان الانسان هو الموجود ، ولكنه لا يصف نفسه الا من خلال الآخر . وعندما يقول الانسان ان الله عالم فالحقيقة ان الانسان هو العالم ، لكن الانسان يبدو انه يخزي من حدوده فيطلق الوصف لله بالعالم المطلق . كذلك الانسان يرى ويسمع ويصير

وبالتالي لا كان الانسان يريد ان يطلق هذه الحدود فوصف الله بالسمع والبصر والتكلام والارادة .. الخ .

ومن ثم فكل حديث عن الله هو في الحقيقة حديث عن الانسان ، وكل وصف لله هو في الحقيقة وصف للانسان . ومن ثم لماذا يفترب ويضع وجوده خارج نفسه ؟ ولماذا لا يسترد الانسان هذه الاوصاف لكي يقضى على الاغتراب اى على الموقف الزائف ويعود الى الموقف الصحيح ؟

**حبيب الشاروني : الاغتراب عن الذات :** الحقيقة انني تناولت الاغتراب في ما يتضمن معنى الانفصال ، وما يصاحب هذا الانفصال عادة من شعور بعدم الارتياح ، وتناوله عند فيلسوف تعتبر فلسفته حاليا فلسفة كلاسيكية ، ويبدو للوهلة الاولى انه خال من اى شعور بالهزلة ، او بما يصاحب هذه الهزلة من قلق وتوتر ، وهوديكارت . تناولت الاغتراب عند ديكارت في قضاياه الرئيسية . ونصرف انه يبدأ فلسفته بالكوجيتو ، فبينت ان الوجود الذى يريد ان يصل اليه ديكارت بموجب قوله : انا أفكر فالذن أنا موجود ، هذا الوجود يتفصل عن ديكارت نفسه . الوجود المفكر الذى يبدأ به هو غير الوجود الذى ينتهى اليه في الكوجيتو ، وقضيته الاولى الرئيسية . هذا الوجود الذى وصل اليه ديكارت معزول تماما عن شيئين : معزول عن جسم ، عن الجسم الانسانى ، ومعزول عن العالم الخارجى .

درست هذه المعقولة ، هذه القضية ، وبينت كيف يقرر ديكارت وجود شيء ويسميه بكلمة « شيء » يريد ان يعده بمثابة دعامة تقوم عليها النفس بسميه « Chose » بمعنى شيء تقوم عليه النفس المفكرة ، وهذا الشيء الذى هو نفسه ، او جوهر المفكر ، هو الاساس الذى ادى بديكارت الى الاغتراب عن الجسم الى حد انه افترض ان لا مانع ان اكون موجودا دون ان يكون لى جسم ، ودون ان اكون على صلة بالعالم الخارجى . هذه كانت النقطة الاولى في اغتراب ديكارت .

وعندما تأملت فيها وجدت ان هذا الشيء الاساس يستعده ديكارت مما يدعمه ، كأنه يريد ان يقرر المقدمة بناء على النتيجة ، فيضع النتيجة امامه ويستمد منها المقدمة بطريقة ملتوية . تبين ذلك جلي . لا أريد ان اكرر انتقاء جندي لديكارت رغم وجاهة هذا الانتقاء ، وانما اقرر صراحة ان ما لدى الانا من تجربة عن ذاته تتضمن نوعا من القياس الاضمارى الذى يفقد الهوية بين موضوع المقدمة وموضوع النتيجة . وموضوع المقدمة هو الانا افكر وموضوع النتيجة هو الانا موجود . انتقلت من هذا الاغتراب الى اغتراب آخر متضمن في هذه القضية ، وهو الجوهر الذى وصل اليه ديكارت ، ويجعل استمرار الانا في الديمومة مستحيلا ما لم تقرره كموجود دائم .

لعلنا نذكر هنا نظرية ديكارت في ان الزمن غير متصل بل متقطع ، فكان ديكارت هنا اراد ان يقرر الجوهر ليضمن استمرار الانا في الزمن ، بينما لدينا فلسفات اخرى تضمن الزمن بطريقة اسلم من طريقة ديكارت ، وهذا مثال اخر على ان ديكارت ينتقل من النتيجة الى المقدمة ، فما ان يرفع ديكارت هذا الاغتراب حتى يقع في اغتراب آخر . هذا الاغتراب الاخر ميتافيزيقى . نطلق على الثاني : (اغتراب وجودى) وهو الانفعال الذى وصل اليه ديكارت في نهاية حياته حين تكلم في



ندوة حول مشكلة الافتراء

رسالاته من الانفعالات ، وايضا في خطابه الى الاميرة الیصابات تحدث عن الانفعال ، ونحن نعرف ان الانفعال لا يمكن ان يأتى الا اذا كان الانسان على نحو ما بين ارسطو ونفسا وجسمهما متحدین اتحادا جوهريا .

اضطر هنا ديكارت ان يذعن للتجربة الشخصية ، وان يفترب عن مقولته الرئيسية التى بدأ بها فلسفته ، وهى الفكر الخالص المجرى الى : انا فكر الذى هو نفسى ، او جوهر منفصل او منزل انزالا تاما عن العالم ، اضطر حين تحدث عن الانفعال ان ينتقل من هذا المجال الفكرى الخالص ويتحدث عن جوهر ثالث لا هو بالنفس ولا هو بالجسم ، وانما هو النفس المتحدة بالجسم ، وهى تختلف اختلافا جلدريا ايضا عن الجسم .

بدلك يكون ديكارت قد اغترب عن مبادئ الاولى ومن اصل فلسفته وهو الفكر الخالص . وهذا نوع آخر من الافتراء وجدته فى فلسفة ديكارت .

نوع ثالث من الافتراء حين حاول ديكارت ان ينسب انفعالات الانسان التى ردها الى حركات الدم فى الشرايين ، واصبح يؤولها تأويلا كليا بحثا كانهما ملل غريبة من الانسان ، واصبح من غير المفهوم ان يتحدث ديكارت عن سيطرة الانسان على انفعالاته وغرائزه ، لان هذه الانفعالات والغرائز ترد الى ملل غريبة لا يستطيع الانسان ان يسيطر عليها ، وهى حركات الدم وانتباضات الشرايين ، فهذا النوع الثالث من الافتراء وجدته ايضا فى فلسفة ديكارت .

فى كل هذه الانواع من الافتراءات التى يترتب بعضها على بعض بانت فلسفة ديكارت معزولة تماما عن ريبط الانسان بجسمه ، وعن ريبط الانسان بالعالم الخارجى .

لرفع هذا الافتراء وجدت انه يمكن ان تلجأ الى فلسفة جبرائيل هاوسيل الى فلسفة مين دي بيران ، فعند مين دي بيران يمكن ان نجد العلاج الكامل لكل انواع الافتراء التى وجدناها من ديكارت ، ففى فلسفته وفى اكتشافه لفكر : الجهد المضى ، حيث الجهد اللامادى والمقاومة المادية ، تؤكد ارتباط الانسان بجسمه . وحيث ان دراسة مين دي بيران لما يمكن ان نسميه المقولات ، وما كان يسميه مين دي بيران نفسه بالمعاني الاولى فى هذه الدراسة ما بين ان الانسان عن طريقة اللمس بصفة خاصة فى تمييزه عن التصدية البصرية يكشف عن ارتباط الانسان بالعالم الخارجى ويرفع منزلته ، لا سيما وان اللمس فى جسمه الاشياء يشعر الانسان بانه يريد ان يفوس فى اعماق المادة لكنه يرد مر اخرى الى التسيج الشامل الذى يجمع الانسان من نفس وجسم بالعالم الخارجى .

مراد وهبه : الافتراء الكونى — من جهة الموضوع الخاص بالافتراء والوهم الكونى ففى تقديرى انه قد حان الاوان لتأسيس علم الوهم بعد تأسيس علم اللاومى عند فرويد ، وفى تقديرى ايضا انه يمكن تأسيس علم الوهم من خلال قضية الافتراء .

والربط بين الافتراء والوهم الكونى ه ارتباط عضوى ، ذلك ان قضية الانسان هى فى الحقيقة قضية ان يعى ذاته .

ووحدة الوعى تنطوي على تنوع ، والتنوع يمكن رؤيته في مستويات ثلاثة .

الوعى على المستوى الاجتماعى .

الوعى على المستوى الانسانى .

الوعى على المستوى الكونى .

ويمكن النظر الى الاغتراب في هذه المستويات الثلاثة . ففي المستوى الاول نجد ان الاغتراب مرتبط بالاستغلال، او مرتبط بالانظمة الاستغلالية، والغاية هي ازالة الاستغلال ، وبذلك يتحقق الوعى الاجتماعى . ولكن مع ازالة الاستغلال ، استغلال الانسان للانسان في جميع المجالات الاجتماعية ، ينتقل الانسان في هذه الحالة الى المستوى الانسانى ، حيث تختفى المحاور بين المجتمعات وبين القوميات ، ويعى الانسان كينونتنا الانسانية .

وقد يقال انه لا يمكن للانسان ان يتجاوز ما هو اجتماعى ، ولكنى اقصد بما هو اجتماعى ذلك المرتبط بالانظمة الاجتماعية التي تقوم على اساس الاستغلال . ولكن هل هذا يكفى لكى يصل الانسان بوجهه الى المستوى الانسانى ؟ وهل هو كاف لازالة الاغتراب ؟

في تقديرى ان الاجابة عن هذا السؤال تستلزم العودة الى نشأة الحضارة . فالحضارة نشأت في العصر الزراعى وليس في عصر الصيد ذلك انه في عصر الصيد كان الانسان متكيفا مع الطبيعة ، حيث انه كان مستسلما لما تمنحه له الطبيعة من حيوانات يصطادها ويأكلها ، ثم واجه الانسان ازمة الطعام ، ولم يجد لها حلا في التكيف مع الطبيعة ، بل في تغيير الطبيعة نفسها . ومن هنا نشأ التنيك الزراعى بحيث انه انتهى الى ايجاد وفرة من الطعام ، وذلك بتغيير الطبيعة . وهذا التغيير يعنى ان الانسان في حقيقته ، رغم انه جزء من الطبيعة ، الا انه مجاوز للطبيعة . وهذه المجاوزة هي في حقيقتها قدرة الانسان على الابداع في اطار الحاجات التي يريد اشباعها ، اى ان الانتاج الانسانى هو محصلة الابداع مع الحاجة . ولكن مع تطور الحضارة الزراعية نشأت الطبقات الاجتماعية وبدأت كل طبقة تستغل الاخرى ، فهبطنا من جديد في المستوى الاجتماعى بعد ان كان الانسان في مواجهة الطبيعة او في مواجهة الكون .

اذن على الحضارة في تطورها او في نهاية المطافها ان يعود الانسان من جديد الى مواجهة الطبيعة ، ولكن بطريقة علمية لا كما واجهها في البداية بأسلوب علمى مع اسلوب أسطورى . على الانسان ان يتجه في النهاية الى الطبيعة مجاوزا لها بأسلوب علمى ، وفي هذه الحالة نقول انه يغزو الطبيعة ، اى يستأنسها ، وتأنيس الطبيعة هو ما يمكن ان يقال فيه عندئذ ان الانسان يتمبز بالوعى الكونى .

**دكتور مراد :** سوف احاول ان ابين العلاقة بين الابحاث الاربعة المطروحة . فبقيا يختص بالبحثين الاولين وهما بحث الدكتور خليف وبحث الدكتور حسن حنفى يلاحظ ان الاغتراب في البحث الاول هو حالة صحية ، في حين ان الاغتراب في البحث الثانى هو حالة مرضية . وفي الحالتين نجد ان الاغتراب يعالج في اطار العلاقة بين الذات والاخر ، ولكن الاختلاف بين البحثين

نعمه حول مشكلة الاعترا ب

ببدا في أن البحت الاول - بحت الدكتور خليف- يعالج العلاقة بين الدات وبين الآخر النسبي ، فيوجد ثلاثة مستويات : -

المستوى الاول : اغتراب المسلم في مواجهة غير المسلم .

المستوى الثاني : اغتراب المؤمن في مواجهة المسلم .

المستوى الثالث : اغتراب العالم في مواجهة المؤمن .

وننتظر من الدكتور خليف مزيدا من الايضاح في العلاقة بين هذه المستويات الثلاثة ، وكيف يمكن تحويل الحالة المرضية الى حالة صحية . الخ .

اما بالنسبة للدكتور حسن حنفى فالاعترا ب براهه يحط في العلاقة بين الدات والآخر المطلق ، وهي حالة مرضية حين تفقد الدات ذاتها في هذا الآخر المطلق ، ونطلب أيضا مزيدا من الايضاح من الدكتور حسن حنفى لنرى كيف يمكن إزالة هذه الحالة المرضية .

يبقى بعد ذلك البعثان الآخران وهما بحث الدكتور الشارونى الذى يتناول الاغتراب فى الفلسفة الحديثة حيث يركز بالدات على ديكا رتو مين دي بيران ، وهو يتصور ان الاغتراب ، كما هو مطروح عند ديكا رت ، انه عزلة الكوجيتو عن باقى الكينونات ، مثل كينونة الجسم فى المقام الاول ، والكينونات الأخرى فى المقام الثاني . ولكن يبقى على الدكتور حبيب ان يوضح لنا هل عزلة الكوجيتو ، كما يتصورها هو عند ديكا رت ، وهل كانت تمر من روح العصر ؟ اعنى هل كان ثمة مبرر لهذه الغربة الديكا رتية ان صرح التعبير لا سيما واننا نطلق على ديكا رت انه ابو الفلسفة الحديثة . فلا اعتقد ان يقال عن فيلسوف انه ابو الفلسفة الحديثة فى حين نعيب عليه دعونه الى غربة الفكر ، فاعلم الظن ان ثمة مبررا لذلك ، ونطلب مزيدا من الايضاح - فى هذه المسألة .

وببقى بحثي (ده مراد) وهو يتناول الاغتراب الوعى الكونى على اساس ان هذه المناسبة لتأسيس علم الوعى فى مواجهة علم اللاوعى الذى أسسه فرويد . واذا رغبتا فى تأسيس علم الوعى فلا بد ان نستند بذلك الى منجزات الثورة العلمية والتكنولوجية . فالى اى حد يمكن لهذه الثورة المعاصرة ان تكون معنا لنا فى تأسيس علم الوعى ، بمعنى ان نصل بالوعى الانسانى الى ان يكون وعيا كونيا حتى يزول الاغتراب ؟

**فتح الله خليف :** لاحظ الدكتور مراد وهبه ان الاغتراب فى الاسلام حالة صحية فى مواجهة حالة مرضية ، بينما هو عند فويرباخ حالة مرضية فى مواجهة موقف صحى .

والموضوع المطروح الآن هو : ان نسعى فى نهاية الامر الى ازالة الحالة المرضية فى الموقفين سواء فى الاسلام او عند فويرباخ . فبالنسبة للاسلام نحن نجد انه فى نهاية المطاف يكون المستوى الاعلى هو اعمال العقل فى الاسلام ، لان العقل هومناط التكليف ، فالمجنون غير مكلف ، والنائم غير مكلف ، والغفل غير مكلف ، لقوله عليه السلام « رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصبى حتى يعقل ، وعن المجنون حتى يعقل » .

ثم ان العقل هو الذي يحكم في نهاية الامر على صحة الايمان وعلى صحة الاسلام ، فاذا اعمل المسلمون جميعا العقل من هذه الزاوية زال الاغتراب عن الآخر النسبي .

**حسن حنفى :** اود ان اوجه سؤالاً قصيراً الى الدكتور خليف وهو : اذا كان فويرباخ قد وضع وسائل القضاء على الاغتراب عن طريق صودة الانسان الى نفسه واستمرار ماهيته واستقلال وجوده ، ورفض اى تخارج لذاته حتى لا تضعف الذات ويتقوى الآخر المطلق على حساب الذات ، فكيف يمكن القضاء على الاغتراب باعتباره ظاهرة مرضية في الاسلام ؟ اى ان الفاعلية في القضاء على الاغتراب عند فويرباخ هي للذات وللذات ، في حين لا ادرى كيف يمكن القضاء على نفس الظاهرة في الاسلام ؟

**فتح الله خليف :** المسلم مكلف بالدعوة الى الاسلام في مبتدا الدعوة ، ومكلف بالدعوة لغير المسلم . والمؤمن ايضا مكلف بدعوة المسلم نفسه الى الايمان الحقيقي ، والاسلام ليس هو فقط النطق بالشهادتين واداء الاعمال ، لا بد وان يطلب من المسلم هنا التقوى الكاملة حتى يصدر عن تصديق تام وكامل لما يقره اللسان . ثم ان العالم ايضا مكلف بان يطلب من المؤمن ان يعمل عقله ، لان الله سبحانه وتعالى امرنا بالنظر ورغبنا فيه وحشنا عليه ، والقرآن الكريم ملئ بالآيات التى تحثنا على النظر والاعتبار والاستدلال .

**حسن حنفى :** سؤال آخر صغير للدكتور خليف ، نبه الافغانى وكثير من المعتزلة القدامى وخاصة القاضي عبد الجبار من خطورة بعض الاحاديث الموجهة لسلوك وذهن المسلمين ، مثل حديث : المعتزلة بخص هذه الامة ، او الاحاديث التى تدعى الخوارج . وابن حزم ايضا يشكك في صحة بعض الاحاديث ويتوقف في حديث افتراق الامة على ثلاث وسبعين فرقة ، وكثيرها جميعا الا واحدة ، وان ذلك ادانة للفكر وادانة للاجتهاد ، فاسأل الدكتور فتح الله : حديث ( جاء الاسلام قريباً وسيمود غربياً كما بدأ فطوبى للغرباء ) هل يمكن ان يعطينا حكماً عن صحة هذا الحديث او درجة صحته ، لانه على افتراض انه حديث صحيح باجماع ائمة الحديث اخشى ان يؤدي هذا الحديث الى تصور دائرى للتاريخ عند المسلمين ، فالحقيقة تبدأ ثم تنتشى ولكن في المرحلة الثالثة تعود فتخبو . فهل المقصود هو ان التاريخ يعود كما بدأ وتوقف عند هذا ، وبالتالي تكون نغمة تشاؤمية ؟ ام ان المقصود هو فطوبى للغرباء ، اى دعوة لهؤلاء المؤمنين في مواجهة المسلمين ، والعلماء في مواجهة المؤمنين بتحمل الرسالة من جديد ، وبالتالي يكون التقدم مستمرا ؟

**فتح الله خليف :** لا نستطيع ان نشكك في حديث ورد في معظم كتب الاحاديث . اعتقد انه ورد في كل مصنفات الحديث ما عدا صحيح البخارى . ثم هناك كتب افردت باكملها لشرح هذا الحديث مما يدل على شيوعه واخذ المسلمين به ، والتسليم بصحته ، ولكن في نهاية الامر يبقى الفرق بين الحديث الصحيح والحديث الموضوع مسألة شائكة وفي غاية الصعوبة . ونحن نعلم ان الفرق الاسلامية وضعت احاديثاً تتفق مع هوائها ، وهناك احاديث كثيرة شائعة ولكنها ليست صحيحة ، وفي نهاية الامر لا نستطيع ان نقول في شأن هذا الحديث الا ما يقوله المسلم وهو « والله اعلم بالصواب » .

لا اعتقد ان هذا الحديث ينقص من امر التطور ، تطور التاريخ نحو التقدم ، لان الرسالات جميعا ، والثورات والدعوات الإصلاحية تقوم في بدايتها بنشأة جدا ثم تبدأ تدريجيا في التراخي والهدوء ، لان الناس بطبيعتهم لا يستطيعون تحمل العيش في ثورة مستمرة . والاسلام ثورة حقيقية على كل الاوضاع التي كانت موجودة عند العرب . لذلك نجد الانسان يصطنع لنفسه حقائق اخرى يعيش عليها غير الحقيقة الصحيحة ، ومن هنا يتطلب الامر تجديدنا مستمرا للدعوات ورعايتها ، وحراسة فعالة للثورات والاديان والمقائد . هناك ايضا حديث من الاحاديث المشهورة عن الرسول عليه السلام وهو « يبعث الله في كل مائة عام مريجا للامة الاسلامية دينها . » اذن فالتجديد امر مطلوب ، والحراسة امر مطلوب كذلك : والمسلمون دائما مدعوون الى تجديد دينهم والى حراسة هذا الدين . وضعف المسلمين او ضعف الاسلام او ضعف الدعوة الاسلامية على مر العصور لا يعنى ابدا التخلف او عدم التقدم ، وانما يعنى انه يجب ان يكون هناك حفر للهمم لتجديد روح الدعوة حتى لا تفقد حيويتها وفعاليتها .

**مراد وهبه :** ولكن ما هي العوامل التي تؤدي الى الاغتراب في تقدير الدكتور خليف والدكتور حسن حنفي ؟ هل هذه العوامل محصورة في المجال الديني فقط ام انها تتجاوز المجال الديني الى مجالات اخرى ؟ خاصة وان روح العصر الذي نعيشه الان تتميز بظاهرتين : الاولى هي ظاهرة تكوين جبهة دينية عالية من احد عشر دينيا لمواجهة قضايا الانسان ، وهذه الظاهرة نشأت في الستينات واتخذت لتدبير هذه الظاهرة في حدود علمي مؤتمران احدهما عام ٧٨ والآخر عام ٧٠ . اما الظاهرة فهي الثورة العلمية والتكنولوجية . والى اى مدى يمكن لهذه الثورة ان تعمل على ازالة الاغتراب او على تدعيمه ، وفي تقديرى فان بحث الدكتور حبيب الشاروني يتناول الاغتراب في الفلسفة الحديثة ، وبالذات في فلسفة ديكارت . وبالنسبة للقضية التي اتارها وهي غربة الفكر عند ديكارت فهل يتفضل سيادته بالاجابة عن العلاقة بين غربة الفكر التي دعا اليها ديكارت وروح العصر ؟

**حبيب الشاروني :** الحقيقة في تصويري ان القيمة التي تضفي على ديكارت لقب ابي الفلسفة الحديثة تنصب في نهاية الامر لا على فلسفته في حد ذاتها وانما على ما ادت اليه هذه الفلسفة . وبصفة خاصة على الفلسفات المتعددة التي جاءت بعده واخذت منه البداية . وهنا اقول ان قيمة ديكارت تكاد تتركز في البداية الجديدة التي وضعها للفلسفة ، وهي البدء من الانا اي ان قيمة ديكارت تتركز في انه وضع نقطة البداية وهي الانا . لكن للاسف انزل ديكارت من ناحيتين : من ناحية اولى فان هذا الانا الذي بدا منه كان يمكن ان يعفى به ليصله بالعالم الخارجى حين يقول : « انا افكر » كان يمكن ان يعفى كما فعل من بعده **هوسرل** - هنا تتركز بالذات قيمة ديكارت - وان يقول كما قال **هوسرل** « افكر في شيء ما » فيربط بين الانا وبين العالم الخارجى . هذا اول انزلاق في التوجيه لديكارت .

الانزلاق الثاني انه استمد من « الانا افكر » وجود النفس كجوهر مفكر ، وجوهرية النفس وانفصالها عن البدن كان هو الانزلاق الثاني الذي حملته بقيم النفس مستقلة تماما عن البدن . ففى تصويري ان البداية صحيحة وهي من « الانا » ولكن كان ينقصها ان يربط هذا الانا بالجسم ،

كما فعل من بعده الفلاسفة الوجوديون، وكما فعل من قبل الفلاسفة الوجوديين **مين ذي بيران**. وهنا ايضا تتبين لنا قيمة ديكرت، واعتقد ان قيمة ديكرت ليست في ديكرت ذاته وإنما فيه من حيث انه وضع البداية للفلاسفة اخرين مضوا في الطريق الذي وضعه، اى من «الانا» متصلا بالجسم وبالعالم الخارجى.

**فتح الله خليف** : عندى سؤال للدكتور الشاروني : هل يمكن ان نتساءل لم بدأ ديكرت بالانا وهو تعبير من الفردية، وما اثر ذلك على الحضارة الأوروبية فيما بعد والظروف الاجتماعية التى عاشها ديكرت ؟

**مراد وهيب** : استطرادا لسؤال الدكتور خليف - ما زال الدكتور الشاروني يعزل نفسه عن حضارة العصر في وقت ديكرت، ذلك ان غربة الفكر عند ديكرت في تقديرى كانت نتيجة ثورة ديكرت على فلسفة العصر الوسيط، وعلى الحضارة الاقطاعية في العصر الوسيط وذلك تمهيدا للثورة البرجوازية. فالعقل في تقدير ديكرت كان معتقلا في الايمان بدوافع من الطبقة الاقطاعية في العصر الوسيط، وكان عليه كمعهد للثورة البرجوازية او للثورة الفرنسية ان يحرر العقل من هذا المعتقل، فالثورة هنا، ان صح هذا التعبير، هي غربة صحية وليست غربة مرضية. اما محاصرة ديكرت في فلسفته بمعزل من روح العصر والايان بنتائج الفلسفة في اطار الفلسفة بمعزل ايضا من التطورات الاجتماعية التى حدثت بعد فلسفة ديكرت ففي تقديرى ان في هذا احداث نوع من الغربة لديكرت نفسه، واعتقد ان الشاروني لا يرغب ابدا في احداث هذه الغربة.

**حبيب الشاروني** : ديكرت نفسه لو تتبعنا حياته لوجدنا انه عاش حياة غريبة، عاش غريبا من وطنه وعن اهله، غير مرتبط بهم، ولكن فلسفة الفيلسوف وحياته الخاصة ليست هي المحك الاول والاخير في الحكم على الفيلسوف. في تصوري از الحكم عليه هو فيما ترتب على فلسفته، وانما اضع القيمة الكبرى في فلسفة ديكرت بتاثيره في الفلاسفة اللاحقين عليه. هل كان يعنى ديكرت اثر فلسفته فيمن يليه ؟ اعتقد انه لم يكن منفصلا عن العصر، وكان يعنى ان البدء بالانا، وقبل ذلك البدء بالملك، هو بمثابة متفجرات حدث از تفجرت على يد فلاسفة لاحقين عليه، على يد سبينوزا مثلا و**مين دي بيران**، فكان يعبر بذلك عن الخطوة الاولى في عصر النهضة، عصر التمرد على العصر الوسيط وعصر الاقطاع.

ولكن ما كان يمكن لديكرت ان يقفز قفزة مباشرة من العصر الوسيط الى الثورة، فهو من هذه الناحية مهمل، ويكتفي بذلك.

**فتح الله خليف** : سؤال آخر للدكتور الشاروني : - الا تعتقد ان الثورة الحقيقية في فلسفة ديكرت تتمثل عنده في المنهج، واول قاعدة من قواعد المنهج هي ان لا اسلم بشئ انه حق الا ان اعلم انه حق.

**الشاروني** : في اعتقادي ان واحدا من اكبر القيم التي تمنح ديكرت مكانته في التاريخ ليس المنهج نصيب وانما لفظ واحد في اولى قواعد المنهج هي لفظ « لا ».

ديكرت في تصوري هو الذي علم الفرنسيين اولا ومن بعدهم الاوربيين ان يقولوا « لا ».

قبل ديكارت لم يكون في وسع الانسان ان يقول «لا» لا للحكم ولا للحكام ولا لرجال الدين ، انما بقاعدة ديكارت التي يقول فيها « لا اقبل » بهذه القاعدة استطيع ان اقول ان ديكارت وضع البادرة الاولى التي نمت بعد ذلك ومكنت الاوروبيين من ان يمارسوها قولاً وعملاً ، فليست الثورة الفرنسية الا من جملة حصاد كلمة « لا » التي علمها ديكارت للفرنسيين بصفة خاصة وللاروبيين بصفة عامة .

**فتح الله خليف :** اعتقد انني بدأت المسئبة بين فويرباخ وموقف ديكارت ، وهذا التشابه يبدو عند ديكارت في دليله على وجود الله ، حين وصل ديكارت الى الحقيقة الاولى وهي « انا افكر - انا موجود » قال ان هذا الكوجيتو يمتاز بشيئين ، او ان تلك الحقيقة تمتاز بشيئين الشيء الاول هو الوضوح ، والشيء الثاني هو التميز . فمعيار الحقيقة اذن هو الوضوح والتميز . وعلى ذلك فكل فكرة اجدوها واضحة متميزة فهي حقيقة . ومن بين الافكار التي وجدها ديكارت في ذهنه ، وفي ذات نفسه ، وليس في الخارج ، فكرة موجود كامل كلي الكمال ، فقال : طالما ان هذه الفكرة في ذهني واضحة متميزة ، وهي فكرة موجود كامل فلا بد اذن ان يقابلها موجود في الخارج هو الله سبحانه وتعالى ، ففكرة الله عند ديكارت لم تأت اليه من الله ، وانما وجدها في نفسه ، وخرج بها من نفسه الى العالم . اليس هذا موقفاً شبيهاً بموقف فويرباخ من الدين ؟ فالاصل في فكرة الله عند ديكارت هو الانسان نفسه .

**حسن حنفي :** مقّد فويرباخ فصلاً بأكمله من الدليل الانطولوجي مهاجماً ديكارت ، قائلاً ان الوجود لا يمكن استنباطه من الفكر . فويرباخ في موقفه هذا اقرب الى كمنط منه الى هيكل ، لان الوجود هو الوجود العيني ، هو الوجود الحسي ، هو الوجود الجزئي ، وأي تجريد آخر لمفهوم الوجود هو اغتراب للانسان . ومن ثم لا يمكن استنباط الوجود من الفكر ، سواء وجود الانسان من ماهيته او وجود الله من ماهيته . الله التي هي ماهية الانسان بعد ان شخّصها الانسان ، وبالتالي فالوجود عند فويرباخ لا يمكن الا ان يكون حسياً ، وان الماهية هي ماهية الانسان ، وهي ماهية بعدية ، اي بعد الوجود ، وهنا يكون فويرباخ سابقاً ايضاً على الوجوديين في ان الماهية هي بعد ان يوجد الانسان . وبعدان يحيا الانسان يشمر بماهيته .

**فتح الله خليف :** استفسار صغير :

اقصد هنا ان ديكارت يقترب من موقف فويرباخ من الاغتراب الديني باعتباره ان ديكارت يخلق من نفسه ، ومن الافكار التي في نفسه صفات على الموجود المطلق . الكمال الكلي .

**حسن حنفي :** بهذا المعنى يكون الدكتور خليف قد اّول ديكارت تأويلاً فويرباخياً .

**مراد وهبي :** في عبارة وردت في تعقيب د. حسن حنفي ان فويرباخ يركز على الوجود الحسي ، ولكن في تقديرى ان فويرباخ كان يركز على الانسان المجرد وليس الانسان من حيث هو كائن اجتماعي ، ولهذا انحصر نقده الديني في الدين ذاته . وهذا هو الذي دعا ماركس الى ان يقول انه لا بد من

استكمال النقد الديني بنقد اجتماعي واقتصادي. واعتقد ان الندوة الان في طريقها الى مواجهة الانسان  
العيني بمعنى الانسان الاجتماعى وليس الانسان المجرد .

**الشارونى :** في اعتقادى ان ديكارت يتناقض تماما مع فويرباخ .

**مراد وهبة :** يلاحظ ان لمة فكرة مشتركة بين التعقيبين : تعقيب الدكتور خليف وتعقيب  
الدكتور حنفى ، لان فكرة الله عند ديكارت هي مفروضة في العقل الانسانى ، وان ديكارت التفت  
اليها وهذا يعنى ان فكرة الله فكرة انسانية ، والمطلق الذى ينتقده فويرباخ ، كما طرحه الدكتور حسن  
حنفى ، هو ايضا مطلق من صنع الانسان ، اى انه مطلق انساني . وهذا يدفعنا الى طرح قضية العلاقة  
بين المطلق والنسبى في معالجة قضية الاغتراب اذا سمح الوقت ، واذا قبل المشتركون في هذه الندوة .

**الشارونى :** في تصورى ان الاشكال عند ديكارت ، لم يبدأ من الانا الشخص من الانا  
العينى ، من الانا المحسوس ، وانما بدأ من الانا الفكر .

البداية من الانا سليمة لكنها ناقصة ، انما الانا الفكر هي موطن الخطأ . وهذا هو الذى ادى  
الى ان يظل هذا الجوهر الفكر معزولا لا يستطيع ان يبلغ العالم المحسوس . حتى ان وجود الله ،  
الذى يشتهه ديكارت بموجب الدليل الانطولوجى ، انما هو في نهاية الامر فكرة وجود الله . وهذا ، كما  
اشار الدكتور حسن حنفى ، مطلق انساني في نهاية الامر ، لان الوجود الذى يثبتته ديكارت هو فكرة  
وجود الله كما تمثل نوعا من الـ Repoxentation داخل نفسه . ورغم تناقض ديكارت مع فويرباخ  
هنا الا انه تعبر من المطلق الانسانى .

**حسن حنفى :** سؤالان صغيران للدكتور حبيب الشارونى :

**السؤال الاول :** - بعد وصفك للاغتراب عند ديكارت على اساس انه عزلة النفس عن الجسم وعزلة  
الانا عن العالم ، هل يمكن ان يقال اذن ان كل ثنائية هي اغتراب ؟ اى مادما قد وافقنا على طرفى  
المعادلة بمعنى ان كل ثنائية هي اغتراب ، فهل يمكن ان يقال اذن ان كل وحدانية هي وسيلة  
للقضاء على الاغتراب ؟ اى كل توحيد بين النفس والجسم وسيلة للقضاء على الاغتراب ؟ اى هل  
ان كل ثنائية هي اغتراب ؟ وهل كل وحدانية وسيلة للقضاء على الاغتراب ؟

**الشارونى :** كل تصورى انه اغتراب ، وانه اغتراب ميتافيزيقي بحث . وعلاج هذا الاغتراب  
هو البدء بالانا الشخصى المحسوس ، وبالاتصال بالعالم . والثنائية عند ديكارت مرتبطة مباشرة  
بتصورية ديكارت التى لاتصله بالعالم الخارجى .

**حسن حنفى :** السؤال الثانى هو : واضح من تصورك للاغتراب عند ديكارت انك تدرك هذا  
الاغتراب ، على اساس انه فصل بين طرفين لا يجوز الفصل بينهما ، وضرورة عودة الانا الى الجسم  
وعودة الانا الى العالم . لكن كما سمعنا من بحث الدكتور فتح الله خليف ان الاغتراب له نواح ايجابية  
الا تظن ان الفنان ، وهذا هو دور الاغتراب في المطلق الفنى ، انه لا يمكن عمل خلق قسى او خلق  
فكرى او ابداع انسانى الا بهذه العزلة لعزلة النفس عن البدن ، عزلة الانسان عن العالم ، وان الاغتراب  
له نواح ايجابية في الابداع الانسانى ؟



**الشاروني :** تؤيد الدكتور مراد وهبه في الربط بين الذات والموضوع في وحدة تشمل الطرفين . هذا الربط ، كما قلت ، جاء في فلسفة هو سرك حين يقول في (الكوجيتو الديكارتي ويجمله كوجيتو كوجيتاتو ) اي انا افكر في موضوع تفكيري عند مين دي بيران يرفض مثلاً القول بالشيء في ذاته ، باعتبار ان فكرة شيء في ذاته مستقل عن أي ادراك هي في نهاية الامر فكرة متناقضة مع نفسها ، تنشأ من مفالاتنا بالعكس ، وهنا اختلف مع الدكتور مراد ، باستخدام كلمة « شيء » بدل « موضوع » باعتبار ان « الشيء » يدل على علاقة اخصاب متبادلة بين الانسان وبين الحقيقة ، بينما كلمة « موضوع » تلح على بيان الطرفين ، لكن كلمة « شيء » تدل على احالة متبادلة في قضية متبادلة بين الانسان وبين العالم الخارجي .

**مراد وهبه :** في تقديري انه اذا كنا نلتزم بلفظ احالة متبادلة فالموضوع أفضل من الشيء ، لان الاسل اللغوي للفظ موضوع في اللغات الاجنبية يعني « المطروح امام » في مواجهة ذات ، اما الشيء فلا يدل على انه « مطروح امام » ولكن يدل على عملية بتر فنقول : هو : هذا الشيء ، ولكن حين نقول هذا موضوع أي هذا مطروح امامي . فالان هنا يكون الموضوع في مواجهة الذات .

**خليف :** السؤال موجه الى الدكتور مراد وهبه وهو خاص بالموضوع الذي يشير من الافتراء والوعي الكوني ويطلب باقامة علم الوعي في مقابل اللاوعي ، نريد توضيحا حول طبيعة الاتجاه الى الوعي .

**مراد وهبه :** فيما يخص بعلم اللاوعي كما أسسه فرويد هذا يعني ان اللاوعي لا يمكن انكته على اساس ان فرويد يطرح علاقة تناقض بين الانسان والحضارة ، ويقول ان الحضارة مقاومة للانسان ، ولكن في تقديري من هذه الزاوية ان الحضارة ستظل قائمة ، وطالما انها تظل قائمة فسيظل اللاشعور قائما ، لان الحضارة مقاومة لقومات الانسان ، ومن بينها مقومات اللاشعور نفسه اما اذا اخذنا الحضارة على انها افراز انساني ، وانها تخرج الذات دور ان تنفصل عن الانسان وتصبح مقاومة له ، ففي هذه الحالة نحن نعمل على تأسيس علم للوعي . بمعنى ان تكون الذات الانسانية واعية ، لان كل منتجاتها هي التخارج ، وليس شيئا منفصلا عنها . ولكن الحادث حتى الان اننا نشعر بان قوة قيم عديدة تقاومنا ولا تعمل على تهيئة المناخ لافراز كل ما يحتويه الانسان من امكانيات .

وانا ارجب ، أو امل ان انه ليس يوتوبيا لانه يعتمد على الثورة العلمية والتكنولوجية ، باننا سنصل الى اليوم الذي فيه يزول معنى قيم مقبولة وقيم مرفوضة ، وسيكون امامنا امكانيات تعمل على تحقيقها في الخارج وذلك بتغيير الواقع ومن هنا انا اقول ان الوعي الكوني يتم حين تتحقق امكانيات الانسان ليس فقط على مستوى المجتمع وانما على مستوى الكون بأكمله ، وهذا لا يمكن ان يتم الا استنادا الى ثورة علمية وتكنولوجية وهي التي تسعى اليوم الى ما يسمى بفزو الفضاء ففزو الفضاء ليس مجرد حب استطلاع ، اتسالا نريد ان نعرف ماذا في هذا الفضاء ، او هل توجد حياة في كواكب أخرى فحسب ، وانما أساس فزو الفضاء هو ان يستكمل الانسان وعيه بان يصل الى ما أسميه بالوعي الكوني .

**خليفة :** وهنا سؤال أيضا للدكتور مرادوهبه ، الا تعتقد ان انتباه الوعى الى اللاوعى ومكوناته قد ادى الى الحضارة الانسانية في مجالاتها المختلفة من فن وعلم وادب ودين ؟

**مراد وهبه :** للرد على هذا السؤال ينبغي ان نعود الى نشأة الحضارة ، وباللات الى نشأة الحضارة مع التنكيك الزراعى . فالذى حدث مع التنكيك الزراعى هو نشأة الطبقات فى المدن . وهذه الطبقات لم تكن تعمل ، وانما كانت وظيفتها هي الحصول على منتجات العمل وتوزيعها على الشعب وهذه الطبقة كانت تضم فى البداية الكهنة ورجال الدين ورجال الادارة او رجال الحكم ، وبدأت هذه الطبقة تميز قيما معينة ، الهدف منها هو التحكم فى الطبقة التى تشتغل فعلا بالتنكيك الزراعى . ومن هنا بدأ نوع من محاصرة امكانيات معينة لدى الانسان الى الحد الذى صارت فيه هذه الامكانيات متوقفة قيما يسميه فرويد « بلا وى » والمطلوب الآن من التطور الحضارى وتطور الانسان فى الحضارة هو ان يسترد هذه الامكانيات التى سلبت منه حتى يعمل على تحقيقها .

وفى هذه الحالة فانه يحقق انسانيته ، لاننا ماذا نفعل نحن الآن ؟ لانحقق انسانيتنا ، وانما نحقق ما يطلبه الآخرون منا ، ما يطلبه المجتمع منا ؟ كان هذا المجتمع . ولكن المطلوب هو ان يستجيب المجتمع لامكانيات الانسان ، وليس العكس ، ان تستجيب الطبيعة للانسان وليس العكس ، أى ان تكون الطبيعة من اجل الانسان وليس الانسان من اجل الطبيعة . فى هذه الحالة سترقى بالحضارة الى وضع نجد فيه ، بنظرة ارتدادية ، ان مكونات اللاوعى كانت معرقلية اكثر من كونها دافعة .

**حسن حنلى :** سؤال صغير الى الدكتور مراد وهبه :

يتضح من تسميتك الوعى الكونى شىء من الغموض فى معنى « الكون » هل تعنى بالكون الـ Cosmos أى كل ما هو خارج الانسان من ارض وسماء ومجموعات شمسية ومجموعات اخرى ؟ كيف ادى الكون بمعنى Cosmos ؟ ام هل المقصود بالكون الطبيعة ، أى الشىء الموجود امامى ، والذى اتعامل معه واحاول ان اسيطر عليه ؟ هل المقصود هو Ontos أى الوجود العام الصورى ؟ لانه يخشى من الوعى الكونى ان تحقق نوع من الـ Theosophia لان معظم الثيوسوفيين ، أى فلاسفة الاشراف ، تكلموا عن الوعى الاشرافى والوعى الكونى . وامثلة ذلك من الفكر الشيعى والفكر الاشرافى الغربى . فاذا الخوف انك فى نفس الوقت تدعو الى الثورة العلمية والتكنولوجية من منطلق ثيوسوفى خالص .

**مراد وهبه :** اعتقد ان المقصود بلفظ الكون فى اللغات الاجنبية المقابل لها هو Cosmos والمقصود بلفظ الكون او الـ Cosmos هو كل محتوى موجود سواء اكتشفناه فيما مضى او لم نكتشفه فيما بعد ، أى ان الـ Cosmos هنا مفتوح وليس مغلق ، ولهذا فهو افضل من استخدام لفظ الطبيعة ، كما انه افضل من استخدام لفظ الوجود ، لان الوجود لفظ غامض ومازالنا حتى الان نحاول تعريفه . ومن الشائع كما ارى انه لا يمكن تعريف لفظ الوجود لانه يحمل على الموضوع ، ولكنه هو نفسه لا يحمل عليه أى شىء . اما فيما يخص الاعتراض على

استخدام لفظ الوعى الكونى ، بانك قد تفتقر نوعا من الصوفية الممجوجة ، فاعتقد ان المسألة التي تكون مردودة في هذه الحالة الى لفظ-Cosmos انما تكون مردودة الى كيفية تناول معنى-Cosmos . وانا لا أتناول Cosmos بأسلوب إشراقى ، واما تناوله بأسلوب علمى بالطبع . فتدبر عرض أحد علي بأن هذا يوتوبيا ، ولكن في تقديرى اننا لو استفدنا من نظرية التطور فيمكن تخيل اننا مقدمون في عصر فادى الى كائن جديد يمكن تسميته في البداية كمرحلة وسطى بانسان الارض الفضائي ثم بعد ذلك نصل الى الانسان الفضائي . وهذا ايضا هو احد الاسس التي هي مطلوبة للحصول على الوعى الكونى الذى لا يمكن ان يتم الا بالانسان الفضائي وليس بالانسان الارضى ، وهذا يعتمد على التطور .

### حبيب الشاروني : سؤال صغير للدكتور مراد :

الا تعتقد ان الاهتمام بالوعى الكونى ورغبة الانسان في السيادة والسيطرة على الكون يرمته يمكن ان يؤدي من خلال هذه العملية نفسها ويوجبها الى ان ينسحق الانا كقرد ، وان تضيق الدلائل من حيث تفردنا ؟

**مراد وهبه :** فيما يخص بالنقطة الاولى ، وهي تخوف د . حبيب من السيادة والسيطرة من جانب الانسان على الكون ، فاعتقد ان هذا التخوف مردود الى فكر طبيعي لدى د . حبيب ، لان هذه كلها مصطلحات لا تستخدم الا في مواجهة طبقات تستغل بضمها البعض . ولكن مع زوال الطبقات والانتقال الى المفهوم الانساني الحقيقي ، ومع زوال الانظمة الطبقيّة تزول معها قيم معنية ، ومن ضمنها قيم السيارة والسيطرة . اما فيما يخص بمسألة العلاقة بين الانا والـ Cosmos ، وان هناك تخوفا من زوال الانا ، ففي تقديرى ان هذا تخوف مرتبط بعدم تصور امكان الثنائية في اطار الوحدة ، فنظّل الثنائية بين الدلائل والـ Cosmos في اطار الوحدة ، الوحدة التي تعنى ان لمة الة بين الانسان والـ Cosmos وان الـ Cosmos وجد من اجل الانسان وليس العكس ، لان في هذه الحالة سيحدث ما يمكن تسميته بتأنيث الـ Cosmos .

### حسن حنفي : سؤال للدكتور مراد وهبه :

**السؤال الاول :** يبدو ان هناك انتقالا غير طبيعي من الوعى الى الكون ، لان الانسان لا يعي الكون ، ولكن الانسان يعي اولا عصر وظروف عصر ، وثقافة مجتمع وحضارة ، وان الكون لا يأتي الوعى مباشرة الا من خلال هذا البعد الاجتماعي الحضارى ، ومن ثم فان علم اجتماع المعرفة ، وعلم اجتماع الحضارات والانثروبولوجيا الحضارية ، تنفي وجود كون موضوعي في ذاته الا من خلال عالم الشعور او عالم الوعى ، وبالتالي فالكون من خلال علم الاجتماع ومن خلال قوالب المعرفة الاجتماعية يأتي الى الوعى ، ولا يأتي الكون مباشرة الى الوعى ، وبالتالي اخشى ان يكون مفهوم الوعى الكونى قد اسقط هذه الحلقة المتوسطة بين الوعى والكون .

**مراد وهبه :** برأيي ان الدكتور حنفي محق فيما يقول وانا اوافقه تماما ، ولا اعتقد انه قد فهم من حديثي ان الانتقال الى الوعى الكونى يتم بقفزة ، انني اقول انه يستلزم معطيات معينة من بينها الثورة العلمية والتكنولوجية وقوانين التطور الخ .

## حسن حنفى : السؤال الاخير :

يبدو اننا ركزنا فى سؤالك على الوعى الكونى، ولكننا نسينا الاغتراب . اريد ان اسال اذا كان هذا هو وضع الانسان ووعيه بالكون ، فم ينشأ الاغتراب اذن وكيف يقضى عليه ؟ ائنى هل ينشأ الاغتراب من عدم وعى بالكون ؟ وما هى العوامل التى ساعدت على عدم الوعى بالكون والتي سببت ظاهرة الاغتراب ؟

وكيف يمكن ان أعي الكون حتى أقضى على الاغتراب ؟

**مراد وهب :** الاغتراب وعلاقته بالوعى الكونى وكيف نشأ، نقول انه بدلا من استعراض تاريخ طويل للحضارة الانسانية فيمكن الإيجاز فى مثال من الوقت الراهن . لاحظ ان لمة ظاهرة هى ظاهرة التخصص فى المعرفة . فعادنا تمنى ظاهرة التخصص فى المعرفة ؟ انها تقضى على وحدة المعرفة . ولهذا اقول ان الانسان المتخصص فقط فى جزء محدد من الواقع هو انسان مشوه، أى ان وعيه ليس كاملا، ومن مقتضيات استكمال هذا الوعى هو وحدة المعرفة . اننا نعالج اجزاء من الواقع فى اطار ما يمكن تسميته بنظرة كونية . قد يقال ان النظرة الكونية لا يمكن ان تكون علمية فاذن تقتصر على التخصص ولكن انا اقول انه بفضل الثورة العلمية والتكنولوجية يمكن ايضا النظر الى النظرة الكونية بأسلوب علمى ، واننا ما زلنا نحثى الان مستغرقين فى التخصص . ولهذا قد ينتابنا اليأس من تحقيق وحدة المعرفة . وفى تقديرى ان تحقيق وحدة المعرفة يعمل على ازالة الاغتراب . ائنى احدى العوامل التى تعمل على ازالة لاغتراب ، اذا عدنا الى الوراء ، ولذا كوننا ما يسمى بخطيئة آدم ، نجد انها فى الحقيقة خطأ معرفى . ان آدم كان يرغب فى ان يكون الها يعرف كل شيء . خطأ معرفى وترب عليه أو مع التطور احالة الخطأ المعرفى الى خطأ اخلاقي ، ولكنه فى الاصل خطأ معرفى . الخطأ المعرفى نشأ عند آدم من تصوره انه ، وهو النسبى يمكن ان يكون مطلقا ولكن تظل العلاقة جدلية بين المطلق والنسبى، فاذا احيل النسبى الى المطلق هنا يحدث اغتراب كما جاء فى بحث د . حسن حنفى ، واذا اكتفينا بالمطلق حلفنا النسبى ، أى حلفنا الانسان . فاذا ما حافظنا على العلاقة الجدلية بين المطلق والنسبى فهذا من شأنه ايضا الا يودى بنا الى الاغتراب ، لان الاغتراب ليس فقط موضوعا مقروا وينعزل عنى، ولكن الاغتراب ايضا هو فى خلط الامور وعدم الوضوح كما اشار د . خليف فى تعليقه على بحث د . حبيب . ان معجزة ديكارت هى فى مسألة الوضوح . اذن نعمنا بسبب الاغتراب ايضا الغموض وخطأ الامور ، وبالذات الخلط بين النسبى والمطلق .

## حبيب الشارونى : سؤال للدكتور حنفى :

هل يشعر الانسان فى فلسفة فويرباخ باغتراب ام ان الاغتراب موجود دون ان يشعر به الانسان ؟ لقد عرفنا ان الـثيولوجيا هى التى تعطى ما هو ليس غريبا عن الدات ، ما هو اصلا انساني ، ما هو صادر عنى ، فاذا كان ما هو صادر عنى بالضرورة مألوقا لي ولا اشعر ازاله بالاغتراب فلم يشمر الانسان عند فويرباخ بالاغتراب ؟

**حسن حنفي :** موقف المفترب عند فويرباخ هو موقف لا شعوري ، اى ان الانسان دون ان يشعر يقتضى جزما من ماهيته ، ان لم تكن الماهية كلها ، ويشخصها ويعتبرها اخرآ خارجا عنه وهى فى الحقيقة فى داخله فهذه العملية تتم فى لا وعي تام . ومن هنا يكون الانسان سعيدا اعنى ان سؤالك لم يشعر الانسان انه مفترب ، وهو فى نفس الوقت مع شىء ما لوف له ، وهذا هو الذى يفسر السعادة الدينية ، الانسان مفترب وفي نفس الوقت سعيد ، ويعتقد انه فى حالة من الغبطة والسعادة والسرور ، وبالتالي تأتى مهمة فلسفة الدين ، ففلسفة الدين عند فويرباخ لها رسالة ، وهى تحويل اللاوعى الى وعي وتحويل هذه السعادة الموهومة الزائفة الى سعادة حقيقية يومية بنفسه ، بارضه ، بتاريخه ومجتمعه . وبالتالي مهمة فلسفة الدين هى الكشف عن ماهية الانسان وتحويل هذه الماهية الخارجية الى ماهية الانسان الحقيقية . فسماعة الانسان الحقيقية هى فى هذه الدنيا ، واعتقد ان هذا موقف الاسلام من السعادة .

**فتح الله خليف :** صحيح ان سعادة الانسان فى الاسلام هى سعادة فى الدنيا ، ولكن هذه سعادة موقوتة وضئيلة وفانية. الحديث عن الرسول يقول « كن فى الدنيا كأنك غريب أو ما بر سبيل » فنحن من هذه الناحية غابرو سبيل ، فالدنيا معبر . ربما ان فكرة الموت هى التى لم تعالج ويمكن ان تكون هى الاصل فى البيانات كما يمكن ان تكون هى الاصل الافتراء ويمكن كذلك ان تكون هى الاصل فى حيرة الانسان .

فى الاسلام صحيح ، ان الانسان مفترب ، ولكنه فى نفس الوقت سعيد سعادة حقيقية لان الاسلام يؤكد على الحياة الاخرى تأكيدا تاما ، ويقول انها خير وابقى وبعد المسلم بكل الملمات الدنيوية اغصاف اغصاف ماهي عليه فى الدنيا . .

**حسن حنفي :** الحقيقة كما فى رأى فويرباخ ان الموت ليس مشكلة ، والمسيحية ليست دين الموت ، بل هى دين الحياة ، وبالتالي فالبعث فى المسيحية استطاع ان يقضى على الموت ، ولذلك بعث السيد المسيح ، وبالتالي ايضا يفسر فويرباخ البعث على أساس ان الانسان لا يموت على الاطلاق ، وان الانسان خالد ابدى ، وان المسيح هو صورة الانسان المشخصة ، فاذا استرد هذه الصورة اصبح الانسان حيا يرزق الى ابد الابدين ، ومن ثم لا يحتاج الى حياة اخرى يكون فيها سعيدا . هذا فيما يتعلق بالصلبين الموت والحياة . اما فيما يتعلق بهذا الكلام بالنسبة لنا فلا ننسى ان المسيحية دين خاص ، وان لها طابعها المميز وظروفها الخاصة ، نظرا لتركيز المسيحية على ما يأتى من فوق الطبيعة ، وعلى الاسرار وعلى المعجزات وعلى الاخويات وعلى الكهنوت ، كل ذلك كان بمثابة بامت وتحد للوعي الغربى الاوروبى ، فنشأ رد فعل واصبح كل شىء فى الغرب ، اى فى العقلية الغربية مضادا لهذه القنولات ، تضاد مافوق الطبيعة بالطبيعة ، والسر بالعقل ، والاخويات بالدينيات ، والكهنوت بالعلمانية . ومن ثم ففويرباخ يمثل رد الفعل الشنيع على المسيحية كدين خاص .

أما بالنسبة لنا، نحن المسلمين فإن الإسلام - والحمد لله - ليس فيه أسرار ، وليس فيه كهنوت إذ كل شيء يسير وفقا لقانون الطبيعة ، والإنسان مدرك لقوانين الطبيعة ، ومن ثم فلا خوف من رد الفعل هذا الذى ينشأ في وعينا ، بل بالعكس نحن نحى فويرباخ على أنه استطاع في النهاية أن يضع الغرب أمام دين إنسانى طبيعى عقلانى ، يود إقامة السعادة على الأرض ، وهذا بالضبط ما حاوله الإسلام من قبل .

كان هناك سؤال في البداية عن فويرباخ والعصر وروح العصر ، وهذا صحيح بالفعل . لقد هوجم فويرباخ أشد الهجوم من جميع الفرق ، من المتدينين ومن رجال السياسة ، ووضعت كتبه في القائمة السوداء وحُرمت ، ولكن لم يحرق كماتم في القرن السادس عشر . فالقرن السادس عشر كان عصر النهضة وبدايات الهجوم العقلي ضد التراث والموروث ، وبداية النزعة النقدية . لكن فويرباخ يقول هناك صلة بين الدين والسياسة ، وهذا الذى سيطوره ماركس فيما بعد ، وفي كتابه جوهر المسيحية لم يتعرض للأساس الاجتماعى للاغتراب . هذا صحيح ، ولكنه في صفتين أو ثلاث ، خاصة في مقدمة الطبعة الثانية عام ٤٣ ، يقول أن هناك صلة بين الاغتراب الدينى وبين النظم الرأسمالية الإقطاعية ، ويقول أن الملكية ليست مقدسة لأنها ملكية ، ولكن تنشأ مقولة المقدس ولا فيقدس الناس الملكية . أى أن أساس الاغتراب الاقتصادى هو الذى قاله ماركس فيما بعد أنه عندما يملك الإنسان فهو يشترى من ذاته ويتشبه بالموضوع في رأى فويرباخ نظرا لوجود الكنيسة المقدسة في الإنسان ، فالله المقدس ، والكتاب المقدس ، والوحي المقدس ، والكنيسة المقدسة الخ ... فمقولة المقدس هذه هي التى من خلالها تم تقديس الملكية .

ومن ثم لا يمكن القضاء على الاغتراب الاقتصادى إلا بالقضاء أولا على ما يسميه هو بالـ **الاغتراب الدينى** . ومن ثم يكون فويرباخ قد حاول فعلا أن يأخذ كل مكتسبات فلسفة التنوير **العقل والحرة والإنسان والطبيعة** ، ويفجر ذلك مرة ثانية في القرن التاسع عشر بعد أن فُجر في القرن الثامن عشر محاولا أن يؤيد برنامجا بنائيا ، لأن فولتير مثلاً في فلسفة التنوير ، كان هادما أكثر منه بنائيا فهو يبين مساوئ الكهنوت ومساوئ الأسرار ومساوئ المعجزات في عقل الاجتماعى ، ولكن لم يبن دينا جديدا ، لقد أشار فقط في كلمة عامة إلى الدين الطبيعى ، في حين أن فويرباخ يؤكد أن كتابه **جوهر المسيحية** ليس كتابا هادما كما يبدو ، ولكنه بناء ، يحاول أن يعيد الدين إلى جوهره الحقيقى ، أى الإنسان ، ويحاول أن يعيد الإنسان إلى ماهيته الحقيقية ، أى وجوده وعقله وإرادته وفعله ، حتى يمكن بالفعل إقامة مجتمع سليم على أساس موقف شرعى أو موقف صحيح أو موقف غير ازئف ، لأن التقابل بين الصحيح والرائف هو التقابل الأساسى في القرن التاسع عشر ، وبالتالي فإن فويرباخ يرد الهجوم على كل مزيف في عصره من رجال الدين ورجال السياسة ورجال الاقطاع ، فيقول لهم انكم تكلم تعلمون الحقيقة ، ولكن تخفونها ، وأنا في كتابي جوهر المسيحية اطلعت الحقيقة كما هي ،

واطلنت ان الانسان هو الانسان ، وان الانسان يتخارج لظروف اجتماعية من خوف وجبن ، ولكن على الانسان ان يكون شجاعا ، وان تكون لديه الشجاعة الابية الكافية ليكشف عن ماهيته .

**مراد وهبه :** اخشى من الجدل الخصب الدائر الان بين د . خليف ود . حسن حنفي ، ان يوحى هذا الجدل بان ثمة تمايزا كيفيا بين الحضارة الغربية والحضارة الشرقية ، واخشى ايضا ان يوحى هذا الجدل بان النقد الديني في الحضارة الغربية مشروع ، وانه محصور فقط في الحضارة الغربية ، وهذا وقد يؤدي بنا الى ثنائية تفصل بين طرفين ولا تجمع بينهما ، فيؤدي بالتالي من د . خليف ود . حنفي الى تأكيد ظاهرة الاغتراب ، في حين انهما يحاولان ازالة الاغتراب . واخشى ايضا ان هذا الجدل قد يوحى بان قوانين الحضارة الشرقية مفارقة لقوانين الحضارة الغربية فائرا كينيا ، وهنا نصل الى خلق نوعين من الانسان ، انسان غربي وانسان شرقي ويكونان متميزين تمايزا كيفيا ، وهذا تناقض غير مشروع ، لانهما في النهاية انسان . فهل نطعم في ازالة هذا الابهاء ؟

**فتح الله خليف :** هذا السؤال الذي يطرحه د . مراد وهبه يعود بنا الى التساؤل من حقيقة الدين من حيث هو دين لا من حيث هو دين اسلامي او دين مسيحي او دين وثني . الدين ظاهرة لازمت الانسان في كل العصور ، فلا توجد جماعة على ظهر الارض ليس لها عقائد دينية وليس لها عقائد متصلة بالغيبيات .

الدين الاسلامي شأنه شأن الدين المسيحي وشأن كل الديانات الاخرى وجد من اجل الانسان ورسم للانسان طريقة للحياة على الارض ، ولكن هذا الطريق واسع وففاض ، ويسمح للعقل بالتدخل باستمرار . وهنا يمكن ان نفرق في الدين الاسلامي بين ناحيتين : ناحية العبادات وناحية الشريعة . لا احد يستطيع او يقبل ان يتعامل لم كان الصبح ركعتين والظهر اربعا مثلا . هذه مسائل باعتقادي ان القصد منها هو التحقق من طاعة العيد لله . او لماذا نصوم رمضان ولا نصوم شعبان نصلي الصبح ركعتين والظهر اربعا . . الخ هذه مسائل تعبدية وهي بين الانسان وبين الله لانجاد فيها . انما الجدل يقوم دائما وابدا حول الامور المتعلقة بالمعاملات بين المسلمين في هذه الدنيا ، وهذه مسألة باب الاجتهاد فيها مفتوح لكل الناس ، الاسلام في هذه الناحية يقبل النقد ، ويقبل حكم العقل في كل ما هو متعلق بالشريعة وبالمعاملة بين الناس ، والامثلة على ذلك كثيرة . لما قوى الاسلام وانتشر وزع ، كان للؤلؤة قلوبهم ، أيام الرسول ، حق في بيت المال بنص صريح في القرآن الكريم ، فلما جاء عمر ابطل هذا الحق بعد ان قوى الاسلام . وفي سنة المجاعة ، التي تسمى بعام الرمادة ، اوقف سيدنا عمر العمل بحدود السرقة ، ومن المعروف ان السارق تقطع يده بنص القرآن ايضا فسيدنا عمر قال انه لا يستطيع ان يقطع ايدي المسلمين الا اذا شجعوا .

اذن فباب الاجتهاد مفتوح امام المسائل المتعلقة بالشريعة الاسلامية . ومن هنا كانت الشريعة متطورة وتستطيع ان تستوهب كل الشرائع الانسانية . ايضا عندنا قاعدة طريفة جدا

في الفقه الإسلامي أوفى الشريعة الإسلامية تسميها قاعدة الاستصحاب . قاعدة الاستصحاب هذه تنص على أن « شرع من قبلنا شرع لنا مالم يردق شرعنا ما يخالفه » فمثلا الزواج الذي اقره الاسلام هو الذي كان موجودا قبل الاسلام ، وطريقة اعلان الزواج هي التي كانت موجودة قبل الاسلام . فكل فكرة تغيد الانسان في اى حضارة من الحضارات لا يمكن بحال من الاحوال ان يرفضها الاسلام ، انما الذي يضيق هذه الامور هو تحجر العقول بفعل ظروف اجتماعية معينة ، وهو ما يسمى بقفل باب الاجتهاد . من الذى قفل باب الاجتهاد ؟ المصور المتحجرة هي المسؤولة عن قفل هذا الباب .

**حسن حنفى :** لو سمحتم بتعليقين صغيرين الاول قضية ان الدين موجود في كل عصر وموجود عند كل شعب ، فبرايي ان فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر في الوعي الغربي كانت بالفعل حدا لها ما وحدنا جيلنا . طبعا لم تنزل من السماء بل كان وراءها القرن السابع عشر بمقلاتيته ، والقرن السادس عشر بنهضته ، والقرن الخامس عشر باصلاحه ، وكل التراث العقلاني في القرن الثالث عشر في العصر الوسيط . ولكن الذى حدث ان الناس تسامحوا هل الدين يوجد في كل عصر ؟ وما هو المستقبل الانساني ، لقد كتب **لسنج** كتابه المشهور **تربية الجنس البشرى** يؤرخ فيه للبشرية بثلاث مراحل : الاولى ان الدين انسى في صورة يهودية ، وان الله المعاقب الذى يتدخل في قوانين الطبيعة وهو يعطى القانون . ثم في المرحلة الثانية ان الله يحب وان الله يفر في المسيحية . ثم انت مرحلة ثالثة ، مرحلة العقل والتنوير وعلان استقلال الارادة الانسانية واستقلال العقل وقدرته على فهم الامور ، وبالتالي فالدين الانساني ، الدين العقلاني ، الدين الطبيعي يمثل المرحلة الثالثة . ولن تأتى مرحلة رابعة في تاريخ البشرية . ففويرباخ مع **لسنج** يؤمن بهذه الفكرة . كان هناك دين بالمعنى التقليدي ، وان الله يتدخل في قوانين الطبيعة وفي العقل الانساني ، لان الانسان يواجهه باسرار ، وبالتالي فلا بد من وجود معجزات ، ولا بد من وجود دوحى ، ولكن عندما يستقل الانسان بارادته ، ويستقل بعقله ، ويؤمن بقوانين الطبيعة ويكتشفها فينشأ بالتالي ما يسمى بالتنوير . **محمد عبده** قال شيئا من هذا القبيل في **رسالة التوحيد** : ان الاسلام هو اعلان استقلال العقل وحرية الارادة ، وان هناك قوانين طبيعية . وفي رأى فويرباخ ان وجود دوحى مستقل عقلا وارادة وبني وجود الدين القديم بمعنى المعجزات ، وبمعنى المخارق للمادة والصلوات والطقوس والشعائر ، اى بالمعنى الكهنوتي . وهذا المعنى لابد ان نجله نحن المسلمين ، لان الاسلام ، والحمد لله ، دين العقل ودين الحرية ودين الطبيعة ، ودين الانسان ، والدين الاجتماعي والدين الذى له تصور لتاريخ النبوة . . الخ ، ومن ثم فلا خوف من ان نقبل كل ما يقوله فويرباخ على اساس انه محاولات لكشف الاسلام الذى لم يعلمه هو بالاعتماد على الجهد الانساني الخالص ، بالاعتماد على تطور البشرية الخالص . لكن كل ما يقوله فويرباخ في نقده للطقوس والشعائر والمعجزات والاسرار ، كان الاسلام قد اعفانا من ذلك من قبل . ومن ثم فاذا كان هناك مفهوم للدين ، كما يوجد في قاموس تواريخ الاديان انه ما يتعلق بما يأتى من فوق الطبيعة ، ما يتعلق بالاسرار ، ما يتعلق بالمعجزات ، فان الاسلام لا ينطبق عليه هذا



التحديد ، لان الاسلام دين العقل ودين الحرية ودين الطبيعة ، ومن ثمة فالاسلام لا يدخل في هذا المفهوم .

هناك تمايز حقيقي بين الديانات ، هنالك تصنيف للديانات ، هناك ديانات معجزات وديانات لا معجزات ، ديانات اسرار ، وديانات بلا اسرار ، ديانات تقوم على الشعائر وديانات لا تقوم على الشعائر ، ديانات تقوم على الوحي الخارجى وديانات تقوم على الوحي الباطنى . والمسيحية من النوع الاول وهي التي بالفعل دفعت الوحي الاوروبى الى اكتشاف النوع الثانى الذى عرفه الاسلام من قبل .

**مراد وهبه :** اشكر الصديقين على هذا التوضيح ، ولكن لا يزال ثمة سؤال في حاجة الى جواب . اعراف ان النقد يتجه الى اصول الاشياء ولا اعراف ان النقد له شروطه بحيث يكون محصورا في مجال دون الاخر . الحضارة الاوروبية لم تعرف حدودا للنقد ، واتجهت الى الاصول . واذكر على سبيل المثال كنط ، فكتبة الثلاثة الرئيسية معنونة بلفظ النقد . وهو يقول في كتابه **نقد العقل الخالص** انا لا اتجه الى نقدا لكتب وانما اتجه مباشرة الى نقد العقل ، اى انه ينقد اصل المعرفة الانسانية . فهل هذا النمط من النقد يمكن ان يكون مقبولا ومشروعا في حضارات اخرى غير الحضارة الغربية ؟

**فتح الله خليف :** رد بسيط على سؤال الدكتور مراد وهبه ، ولا ننس ان ابا الفلسفة الحديثة ربنيه ديكرت - حين شك في الاشياء جميعا نحى الدين والتقاليد والمعادن عن النقد . هل كان ذلك هربا او خوفا ؟ هل هو تقية ؟ ومآزال مندلا في الاسلام التقية ؟ !

**مراد وهبه :** في هذه الجلسة الثانية نعود لمناقشة قضية الاغتراب ونود ان نركز اهتمامنا اليوم على قضية الاغتراب في العالم الثالث بوجه عام ، وفي العالم العربى بوجه خاص ، وفي مصر اولا وبالذات .

**حسن حنفى :** نستطيع الان ان ننهي ونعطى بعض النتائج في قضية الاغتراب . ربما ليست في صيغة قاطعة ونهائية ولكن في صيغة تساؤل ، تساءلنا في المرة الماضية : هل الاغتراب ظاهرة صحية موجودة في الانسان لا ينزعج من وجودها ؟ ام هي ظاهرة مرضية لا بد ان يحاول الانسان ان يقضى عليها ؟ وطبعاً فان الانسان هو الوحيد الذى يتمتع بالوعي ، وبالتالي هو الوحيد الذى يشعر بظاهرة الاغتراب .

انها عند الصوفية ، كما بينا ، وكما بين بصح الدكتور خليف ، ظاهرة صحية ، وانه ابتداء من هذا الاغتراب فان الانسان المؤمن يوجه عام يبدى عملية حتى يستطيع ان ينتهي بالاغتراب الى الغناء في الله ، ولكن هنا ينتهي الاغتراب الى فناء الوعي الانساني . اما في راي فويرباخ فالاغتراب

ظاهرة مرضية يمكن تجاوزها والشفاء منها عن طريق العودة بالذات الانسانية الى جوهرها الانساني ، وعودة الفناء في الآخر ، بل العودة الى اثبات الذات . . انهما حلان مختلفان .

يمكن اذن التساؤل في النهاية ان الاغتراب انما صحيحا او مرضيا هل هو جوهرى في الانسان ؟ اى هل هو داخل في صميم الوجود الانساني ام هو ظاهرة خارجية عرضية مرتبطة بالظروف والاضلاع الاجتماعية ؟ هناك رأيان :

ترى الفلسفة الوجودية بوجه عام ان الاغتراب داخل في صميم الوجود الانساني ، وانه داخل في نسيج الانسان . نحن مدانون بالاغتراب ، ومهما حاول الانسان من خلال الحرية ، ومن خلال احساسه بالزمان ، ومن خلال علاقاته الاجتماعية ، ومن خلال العمل ان يتجاوز او ان يشفى من الاغتراب فانه سيموت مفتربا لان الحياة نفسها اغتراب . هناك رأى آخر ، وهو رأى علماء النفس والفلسفة والماركسيين ، يقول : ان الاغتراب ظاهرة عرضية تنشأ في ظروف نسبية وفي ظروف اجتماعية وفي اوضاع اقتصادية يمكن تجاوزها ، ويمكن العودة الى الموقف الشرعي للانسان اذا ما استحوذ على نتائج عمله ، واذا ما وجد في مجتمع وفي نظام له فيه دور في صنعه وفي اخذ القرار ، يمكن من طريق المطلقين النفسيين العودة بالانسان من خلال تذكر ماضيه واكتشاف ذاته وبالتالي الوصول في علاقات اجتماعية سوية .

**مراد وهبة :** بالنسبة للاستئلة التي طرحها الدكتور حسن حنفي يمكن الإجابة عنها لوعدنا الى أصل الحضارة . فالانسان بدأ الحضارة مع عصر التنكيز الزراعي حين واجه أزمة الطعام في عصر الصيد ، ومعنى ذلك ان الانسان في عصر الصيد كان في وحدة لاشعورية مع الطبيعة ، ينساق الى ما تقدمه له الطبيعة دون ان يحاول احداث اى تغيير فيها . وهنا يمكن القول ان الانسان لم يكن مفتربا ، ولكن مع التنكيز الزراعي انفصل الانسان عن الطبيعة ، اى انه أصبح مفتربا ، ولكن الاغتراب في هذه الحالة كان صحيحا ، ولم يكن حالة مرضية ، لانه دفع بالانسان الى مزيد من التطور . ولكن بعد نشأة التنكيز الزراعي نشأت مؤسسات كثيرة ، منها المدن ، ومنها الاديان ، ومنها الحكومات ، الامر الذى ادى بتحكم هذه المؤسسات في الانسان . وهذا التحكم يعني سلب الانسان من امكانات معينة يتمتع تحقيقها بالنسبة لطبيعة المؤسسات . وبالتالي يمكن القول بان اغتراب الانسان في ظل هذه المؤسسات هو اغتراب غير صحي ، ويبقى عليه ان يعالج هذه الحالة المرضية . ولكن هل تقف المعالجة عند حشد المصالحة بين الانسان والمؤسسات ؟ يبقى بعد ذلك علاقة الانسان بالطبيعة : فعليه ان يعود اليها مرة اخرى ، وان يعود الى وحدته مع الطبيعة ولكن بصورة واعية . فهل هذا في الامكان ؟ في تقديرى ان هذا ممكن طالما ان ظاهرة الاغتراب لم تنشأ الا بفضل الحضارة ، وبالتالي يمكن حذف الرأى القائل بان الاغتراب في صميم الكيان الانساني . لا ادل على ذلك من القصص التي تتناولها البشرية ويأتي في مقدمتها قصة آدم . فمحنة آدم نشأت حين اراد ان يكون على مستوى الله في المعرفة ، واعتبر هذا

الفعل خطيئة فانفصل عن الطبيعة كمقابل له ، ولكن من خلال هذا العقاب حدث تطور للإنسان . هذه القصة إذن لها دلالة وهي ان الاغتراب ليس في صميم الكيان الانساني ، وإنما هو نشأ في البداية كتطلع انساني نحو الترقى .

**فتح الله خليف :** اعتقد اننا قد استوفينا الآن الاغتراب وبحثه من الناحية الفلسفية وانتهينا الى رأيين : الرأي الاول يقول بان الاغتراب ظاهرة ملازمة للوجود الانساني لا فكاك للإنسان عنها ، وهي جزء من طبيعته ومن ماهيته . والرأي الآخر يقول ان الاغتراب امر عرسي ، يمكن ان يوجد ويمكن ان لا يوجد في الإنسان ، وأنه ظاهرة مرضية طارئة ، ويمكن للإنسان ان يشفى منها .

بعد ذلك اعتقد اننا ينبغي ان نوجه الى بحث الاغتراب في مجالاته التطبيقية ، اي ان نتناول اغتراب الإنسان في المجتمع الذي يعيش فيه ، وينصب اهتمامنا الآن على الاغتراب في المجتمعات النامية في العالم العربي بوجه خاص .

والسؤال المطروح الآن عن الاغتراب في العالم الثالث : اسبابه ودوافعه وظواهره ومظاهره في البلاد العربية ، في عالمنا هذا . وهل الاغتراب في العالم مقصور على العالم الثالث ؟ أم ان المتكف الواسع هو غريب سواء أكان في مجتمع متحضر أم غير متحضر ؟

حسن حنفي : واضح من النتيجة التي انتهى اليها الدكتور فتح الله خليف ان الاغتراب مرتبط بالوعي الانساني ، وأنه يعبر عن حرية الإنسان ، وأنه موجود بوجود الإنسان في المجتمع وارتباطه بوعيه ، وبالتالي بالوعي الاجتماعي ، ولما كان الإنسان هو حرية ، او كما يقول الوجوديون - مشروع يتحقق بحريته وعمله ومن خلال وجوده ، فان نشأة مشكلة الاغتراب هي في المجتمع . هناك اذا فرق بين ما هو موجود وما يريد ان يحققه الإنسان . ومن هنا ينشأ الاغتراب في المجتمع ، والمجتمعات كلها ، بصرف النظر عن ابنيتها الاجتماعية او الاقتصادية ، نجد او تظهر فيها مشكلة الاغتراب . هناك الاغتراب في المجتمعات الصناعية ، فكلنا ندري من ثورات الشباب ورفضه لكل قيم مجتمعه ، وهناك اغتراب في المجتمعات الصناعية المتقدمة التي تحدث عنها هيكلية باضافة في « الإنسان ذي البعد الواحد » . وهناك اغتراب في المجتمعات الاشتراكية على ما نسمع من ظهور بعض اصوات الرأسماليين . وهناك أيضا اغتراب في المجتمعات النامية ، وهو يحدث طبعا عند المثقفين باعتبار ان المثقفين هم الذين يعنون الظاهرة ، وباعتبار انهم هم الذين يمثلون درجة كبيرة من الوعي . وهناك اغتراب المثقف فيما يتعلق بالسلطة والنظام السياسي .

ولكن لي ملاحظة وهي ان الاغتراب يوجد عند جميع المثقفين بصرف النظر عن انتماءاتهم الطبيعية للمجتمع . فهناك اغتراب للمثقفين الذين ينتسبون الى الطبقات الكادحة والفقيرة وهي التي تكون الغالبية العظمى للاجتماعات النامية ، بانهم لا يشعرون بعدم انتماءهم الى النظام الاجتماعي

الذى تسيطر عليه أحيانا الشكلية وبعض الانظمة التي لم يختاروها بأنفسهم ، وهم مناضلون معها أو ضدها من أجل اعطاء الغالبية التي يمثلونها دورا في هذا النظام ، ولكنهم يحاولون التعبير عن هذا الاغتراب عن طريق الكتابات الادبية سواء العريقة منها أو الرمزية ، أو عن طريق الهجرة خارج البلاد ، أو عن طريق جماعات مناهضة سرية ، وبالتالي يحاول المثقفون الذين ينتمون الى الطبقات الفقيرة ، وهي الاغلبية ، القضاء على هذا الاغتراب بهذه الصور . هناك أيضا المغتربون الذين ينتمون الى طبقات الصفوة ، وهي الطبقات العليا في المجتمع ، لانه يشعر أنه دائما ينتمى فيه ، فيلجأ الى تبرير النظام الاجتماعي الذي يتعايش معه ، ويشعر أنه يفتقد عنصر الصدق مع نفسه ومع مجتمعه بالتالي ، فبالرغم من أنه حصل على مناصب عليا إلا أنه أيضا يشعر بينه وبين نفسه أنه مغترب . وهناك أيضا الاغتراب الشائع بين جميع المغتربين الذين ينتمون الى الطبقة المتوسطة ، والذين يشتغلون بالفن في المسرح والسينما والاعلام ، ويشعرون أن الثقافة لديهم تحولت الى تجارة وكسب واملا ، وافقدت بذلك عنصر العمق وعنصر الصدق . وبالتالي ، يشعر أنه قد ابتعد عن الثقافة ، وأصبح ضحية الاعلان . يمكننا القول إذن أن هؤلاء المثقفين مغتربون ، بصرف النظر عن انتمائهم للطبقات الاجتماعية .

**مرادوهية :** بالنسبة للسئلة التي طرحها الدكتور خليف هي في تقديرى اسئلة ذات طابع حضارى ، وهي تدور بوجه التحديد حول سؤالين اثنين ، سؤال خاص بالاغتراب في الدول النامية ، وسؤال خاص بالاغتراب في الوطن العربي . فيما يختص بالاغتراب في الدول النامية ففي تقديرى أنه اغتراب نسبي ، أي اغتراب بالنسبة لحضارة الدولة المتقدمة ، وليس اغترابا على وجه الاطلاق ، أي أن السؤال يطرح مدى امكان تمثيل المثقف في الدول النامية لحضارة الدول المتقدمة . اما فيما يخص بالعالم العربي فإن الاغتراب مزدوج ، فالمثقف مغترب بالنسبة الى حضارته العربية ، ومغترب بالنسبة للحضارة الغربية . والسؤال الذي يطرح نفسه بعد ذلك ، ما الذي ادى الى اغتراب المثقف العربي من حضارته وعن الحضارة الغربية ؟ والذي يدعوا الى طرح السؤال هو أن الحضارة العربية فيما مضى تمثلت الحضارة الأوروبية الممثلة في الحضارة اليونانية . اما اليوم فثمة عجز لدى المثقفين العرب عن تمثيل الحضارة الأوروبية كامتداد للحضارة اليونانية ، ومن هنا تطرح قضية أزمة المفكرين في العالم العربي .

**فتح الله خليف :** اشعر وكأننا سننفسي الى موضوع خاص جدا وهو أزمة المثقفين العرب . اعتقد أن هذا موضوع يستحق أن يكون موضع اهتمام خاص ، وتفرد له أبحاث مستقلة وندوات خاصة . لكننا نركز هنا على ظاهرة الاغتراب في الناحية التطبيقية ، ونتخلّى بعض الشيء عن المفاهيم الفلسفية التي اثرتها .

من الناحية التطبيقية أنا كرجل من الريف ومربط الى الآن بالارض وبالأصول الريفية أشعر بأن الفلاح في مصر ، وهذا هو شعوري أيضا كفلاح ، ليس مغتربا عن أرضه ، وأنه شديد الصلة بها ،

وانه عاشق لهذه الارض ، ولا يشعر بغربة ابدا . لكن لوحظ في السنوات الاخيرة انه قد بدأت ظاهرة غريبة جدا هي اغتراب الفلاح عن الارض ، وتمثل هذا الاغتراب في هجرته مثلا الى العراق ، فكيف نفسر هذه الظاهرة ؟

هل فقد الفلاح المصري صلته وانتماءه بالارض في مصر فالترب الى العراق ؟ لان هذه المسألة بالنسبة لي محزنة واعتبرها مؤشرا لظواهر خطيرة في المجتمع ، بل وفي علاقة المجتمعات بعضها ببعض ، لان المسألة اعمق بكثير من مجرد هجرة بعض الفلاحين المصريين الى العراق .

حسن حنفي : السؤال الذي يطرحه الدكتور خليفه سؤال مهم من الناحية النظرية والناحية العلمية على السواء . صحيح ان الفلاح في مصر في تاريخه الطويل وما عرف عنه من ارتباطه بالارض ليس لديه ظاهرة الاغتراب بالنسبة للارض . هذا صحيح ، لكن هذا ينطبق على الفلاح المالك الذي يملك قطعة من الارض . اما الفلاح الاجير الذي يعمل في الارض ، ارض غيره ولا يشعر انه يمتلكها ، فهذا النوع هو الذي هاجر الى العراق ، لا هؤلاء الخمسمائة مثلا كانوا من الاجراء الزراعيين ولم يكونوا مالكيين لتيراط واحد من ارض مصر ، وبالتالي فهي مشكلة الملكية . ومن هنا نبدأ فيما يتعلق بالاساس النظري : فمثلا عند كارل ماركس ينشأ الاغتراب من الملكية ، وانه طالما ان الانسان امتلك فهو يصبح مغتربا ، ومن ثم انا اقول ان ماركس يحلل الملكية في المجتمع الرأسمالي ، ويرى انها هي التي جعلت الانسان غريبا عن نفسه . في حين ان الملكية ، أي ملكية الفلاح في مصر تجعله اكثر ارتباطا بارضه ولا تسبب اي نوع من الاغتراب . ولكن يوجد ايضا ظاهرة اغتراب عند المالك في مصر ، عند الفلاح المالك نفسه ، وهو اغترابه من نتيجة عمله ، اغترابه من محصوله ، لانه بعد ان يزرع طول امام ينهي اولاده عن ان يمسوا القطن او القمح او الدرة لكي يبيعه ، ويحصل على النقود . وهذا الذي سماعه ماركس اغتراب العامل من عمله . فهنا الفلاح المالك ، ولو انه يمتلك الارض ، الا ان نتيجة عمله ، اي محصوله ، يضطر ان يبيعه ولا يقات منه الا بحساب عسير . ومن ثم فهناك اغتراب عن نتيجة العمل ، وان لم يكن اغترابا عن الارض التي يمتلكها .

فتح الله خليفه : نجد ايضا في النواحي التطبيقية في العالم العربي بلدا مثل لبنان ، ووزارة الخارجية فيها تسمى وزارة الخارجية والمغتربين ، ومعظم سكان لبنان هاجروا من البلاد وذهبوا الى مختلف بقاع العالم ، كأمريكا اللاتينية وإفريقيا وغيرها ، فهل الانسان في هذا المجتمع ضاقت به الارض وسبل الحياة حتى أجبر على الهجرة ؟

حسن حنفي : قبل ان اجيب عن موضوع الاغتراب في لبنان اريد ان اقول فقط ان الفلاح المصري ، بالرغم من انه مالك ، ففي حالة ما اذا حصل على نتيجة عمله يحدث عنده الاغتراب عن المدينة ، اغتراب عن الحكومة ، اغتراب عن النظام ، ويكفي هذا المشهد دليلا في الطريق من القاهرة الى الاسكندرية في القطار ، مارلت عادة الفلاح الصبي المصري ، وهي تلف القطار بالحجارة ، موجودة .

القطار هنا نموذج للحدائق ، نموذج للصناعة أى ان هذا القطار ... القطار الدخيل عليه يشعر الصيفية في الزيف تجاهه بالعدوانية . حتى بالنسبة للمؤسسات الحكومية فإن الفلاح مازال يشعر بأنه ليس في علاقة حسنة معها ، وأنها غريبة عليه وهو غريب عنها . وعندما يذهب الى المدينة يشعر أنه مفقود ومفترب ، وعندما تأتية المدينة بأحدائها يشعر أنه مفترب أيضا .

وبالنسبة للبنان : ففى خضم هذه المأساة التى تحدث الآن فى لبنان ومنذ ثلاث سنوات يبدو ان الشخصية اللبنانية استبدلت الولاء الطائفي بالولاء القومي ، فأصبح اللبناني ، نظرا لانه لا يشعر بالانتماء الى الوطن ، الى لبنان ككل ، بل يشعر بالانتماء الطائفي ، أى الى طائفة لبنانية ، أصبح من السهل عليه ان يترك الوطن الام الى الطائفة التى ينتمى إليها حتى لو كانت هذه موجودة في نيويورك أو الأرجنتين مثلا الامر الذى يجعله يشعر بالانتماء ولا يشعر بالقرب من الوطن الام . وبالتالي فكل ما تدعو اليه القوى التقدمية اللبنانية الآن من التخلي عن الطائفية والانتماء الى لبنان الام هو الذى سيقضى على ظاهرة الاغتراب والمفتربين ، أى خروج اللبنانيين من أرضهم .

**مرادوهية :** لا شك ان هذه المناقشة خصبة جدا وتثير قضايا عديدة لا يمكن مناقشتها فى زمن محدود ، ولكن لا اقل من طرح بعض الملاحظات :

**الملاحظة الاولى** ان قضية الفلاح والافترا ب التى يثيرها الدكتور خليف هى قضية تدخل فى نطاق عام من قضية الفلاح ، حيث ان هجرة الفلاح المصرى الى العراق تستلزم اثاره قضية الهجرة بصورة عامة .

**الملاحظة الثانية** هى ان الهجرة من مصر لم تقتصر على الفلاح الذى لا يملك ، وانما امتدت الى من يملك ، والهجرة لم تقتصر على المنف فحسب . فطينا الآن ، اذا اردنا ان نحلل تحليللا علميا هجرة الفلاح المصرى ، علينا ان نطرح ظاهرة الهجرة بوجه عام التى تفشت فى مصر ، وهى بدون شك تدل على ظاهرة الاغتراب .

هناك **ملاحظة ثالثة** خاصة بتعليق الدكتور حسن حنفى ، وهى ان الاغتراب ، كما تناوله ماركس ، انما هو مرتبط بملكية وسائل الانتاج ، ومرتبط بالنظام الطبقي المترتب على ملكية وسائل الانتاج ، الامر الذى ادى الى ان العلاقات الاجتماعية أصبحت علاقات طبيعية ، أى علاقات بين اشياء ، وليست علاقات بين بشر . أى ان العلاقة هنا مقلوبة ، وبالتالي فكل من يعيش فى هذا النوع من الانظمة الطبقيّة ، حتى ولو لم يكن يملك ، فهو مفترب ، والفلاح الذى لا يملك هو من بين هؤلاء .

**خليف :** ايضا سنتناول ظاهرة الاغتراب من خلال تجربتى الشخصية كمواطن من عاش فى الاسكندرية ، واعتقد اننى من السهل جدا ان اربط بين ظاهرة الاغتراب فى البلاد النامية

واستعمار هذه البلاد النامية . اذكر مثلا في الثلاثينات والاربعينات حيث كنت اعيش في الاسكندرية اننى كنت شديد الشعور بالغربة . اركب مثلا اى وسيلة مواصلات عامة كالترام فينبر ان اجد شخصا يتحدث باللغة العربية . كانت الاسكندرية كلها تقريبا مجتمعا اجنبيا صرفا خليطا من كل البلاد الاوروبية كاليونان والفرنسيين والitalians والانجليز وغيرهم . والذكر اننى عندما كنت اتوجه للحصول على تذكرة من شبك السينما واصل الى دورى للحصول على التذكرة فاذا لم اكلم العاملة باللغة الفرنسية او الانجليزية كانت تشيح بوجهها منى وترمقنى شلرا وكأننى شىء غريب فى هذا البلد . فهناك ارتباط وثيق بين الاستعمار وبين اشاعة الشعور بالغربة بين الناس . تخلصنا من هذا الاستعمار والحمد لله ، وتخلصنا من الاجانب فى مصر ، وهم جميعا كانوا اصحاب الوظائف المرموقة فى كل مرافق الدولة وفى كل المرافق الخاصة . لا اذكر ان هناك مصريا كان فى شركة النور الفرنسية او شركة المياه الانجليزية . بعد ثورة ١٩٥٢ عادت البلاد حقيقة لاصحابها ، وشعرنا ان البلد اصبحت ملك اصحابها فعلا وتمصرت كل الشركات ، واصبح اقتصاد البلد فى ايدى ابنائها ، واصبح الذى يتحدث لغة اجنبية هو الغريب بيننا . واننى ارجو ان لا تعود مثل هذه الغربة الينا التى كانت موجودة قبل عام ١٩٥٢ .

حسن حنفى : هذه التجربة الشخصية التى وصفها الدكتور خليف تضمننا وجهها لوجه امام موضوع مهم ذى شقين : الاول هو الصلة بين الاغتراب والحضارة ، وهو الذى وصفه بالمسرح والسينما . والشق الثانى هو الصلة بين المثقف والسلطة ، او بين الاغتراب والسلطة . ففىما يتعلق بالشق الاول نجد بالفعل انه فى كل مجتمع كان الانسان لا يكون انسانا الا اذا اخذ نمط الغرب فى العلم وفى الفن وفى الثقافة وحتى فى الزى ، وهذا كان مشهورا فى مجتمع الاسكندرية والمجتمع العربى . وبالتالى فانه كان يشعر بانه لا يستطيع ان يكون مواطنا معتبرا الا اذا اخذ هذا النمط ، او انفصل تماما عن مجتمعه العربى ، وعن لغته وعن زيه العربى ، بل وعن دينه ايضا ، هذا كان اول مظهر من مظاهر الاغتراب . الا اننا حاليا نشاهد العكس . فربما لا يستطيع الانسان ان يكون مواطنا غير مغترب الا اذا رجع الى الماضى ، وتمثل الماضى ، والا اذ البس الزى العربى . وهناك عدوان على كل ما يأتى من الغرب من زى ومن عقل ومن تحديث . وهذا فعلا موقف الاغتراب بالنسبة للحضارة . والحقيقة ان المواطن لا يكون مغتربا ليس فقط عن طريق هذا المدخل الحضارى لحياهه ، اما بتقليد ايضا من واقعه المباشر ، اعنى ان كثيرا منا لا يدرى اننا فى مصر ، او اننا نعيش كائنا لسانا فى مصر ، ويجهل ابسط نتائج الاحصائيات التى يعطيها الواقع المصرى . اننا ، مليونا نعيش على اربعة آلاف مليون جنيه للدخل القومى ، وان متوسط الدخل القومى للفرد الواحد فى مصر حوالى ٢٠٠ جنيه سنويا ، اى حوالى خمسة عشر جنيه شهريا ، واننا نعيش كلنا فى رقعة واحدة لا تزيد الغرباء بتقليد القديم . اى ان غربة المواطن من واقع الاحصاء الذى يعطيه صورة للاقتصاد وللجغرافيا وللحياة ، بالفعل ان هذا هو نوع من الاغتراب الذى يريد الانسان اغترابا عن

الحضارة . ولكن حالياً أيضاً يروج د. خليف الإينشا افتراق آخر بين المواطن ومجتمعه ، خاصة بعد التصير والتأميم الخاص بعد عودة المواطن الى كل مظاهر الحياة الاقتصادية والشركات ، وأنه حل محل الاستعمار ولكن بعد الستينيات والسبعينيات نشأ افتراق آخر عند المواطن ، وهو انه شعر أيضاً ان احتمالات النمو بالنسبة له أصبحت قليلة ، وان هناك نوعاً من السد ، او نوعاً من عدم وجود قراع بالنسبة له حتى يستطيع ان ينمو ، نظراً لوجود طبقات جديدة نشأت بعد الخمسينيات والستينيات ، وأنها أصبحت تمثل بديلاً لهذه القوى الأجنبية التي كانت موجودة . صحيح انها بديل وطني ولكن هناك نوع من عدم التعبير عن كل امكانياته ، حتى أصبح هو غير مرغوب فيه ، وبالتالي يحاول ان يجد امكانيات تفريغ بالنسبة له اما بالهجرة الى العالم العربي او بالهجرة الى أوروبا وأمريكا . اى انه أصبح هناك افتراق بين المواطن وبين النظام الاجتماعي الذي هو موجود فيه . فمثلاً لا يؤخذ رايه في صنع القرار ، ولا يطلب منه مساهمة عملية ، لدرجة انها تحيله الى عاجز تماماً . هناك أيضاً نوع من استحالة العمل الفردي وإيجاد وسيلة لتفريغ امكانياته ، فأصبح المواطن العالم أيضاً يشعر بنوع من الحصار امام نظام اجتماعي تسوده طبقات وطنية لا تسمح بامتداد اى قوى أخرى ، قوى وطنية عامة . ومن ثم فانه وان لم يكن هناك الاستعمار القديم إلا ان الوظيفة نفسها ما زالت قائمة .

**مراد وهبه :** في تقديري ان القضية التي أثارها الدكتور خليف في ثوب ذاتي يمكن ان تأخذ ثوباً موضوعياً ، والذي يساعد على اخذ هذا الثوب الموضوعي هو تعليق الدكتور حسن حنفي الخاص بإمكان استمرار الاغتراب حتى بعد زوال الاستعمار . ويمكن كثيف تعليق د. خليف ود. حنفي في ان الاغتراب مرتبط بالمستعمر والمستعمَر ، اى انه طالما وجد الاستعمار فستظل ظاهرة الاغتراب قائمة . ولكن المثير للدهشة ما قد يوحى به التطبيقان بان المهم في الاغتراب ليس اغتراب المستعمر ولكن هو اغتراب المستعمَر .

هذا الفصل بين الاثنين قد يوحى أيضاً بان المفترَب العربي قد يتخذ له نموذجاً للاغتراب من الحضارة الأوروبية ، وتظل المسألة دائرة على الاغتراب دون مجاوزته . وهنا اذكر فكرة طرحها المفكر الجزائري الراحل مالك بن نبي تقول بأن **محنة العالم العربي ليست في الاستعمار بقدر ما هي كائنة فيما يسميه بالقبائلية للاستعمار** ، ومعنى هذه الفكرة الخصبة ان المسألة في الاغتراب وعلاقته بالاستعمار ليست في انزالته مادياً وذلك بازالة الوجود العسكري ، ولكن بازالته معنوياً وفكرياً .

**فتح الله خليف :** يبدو ان هناك شبه اتفاق بيننا كما يبدو من كلمة الدكتور حسن حنفي وكلمة د. مراد وهبه وهو ان اصل الاغتراب هو استغلال الانسان لاختيه الانسان ، ولا يهم بعد ذلك ما اذا كان هذا المستغل اجنبياً ام وطنياً .

د. مراد وهبه أثار بعد ذلك مسألة الاغتراب من الحضارة الأوروبية ، وهذا امر يدعو الى الدهشة حقاً في وقتنا هذا ، لان اجدادنا الأوائل ، ولم يمض على الاسلام قرنان من الزمان ، اقبلوا



بهمة ونشاط على ترجمة التراث اليوناني ، وهو تراث وثني غريب ، مكتوب بلغة غريبة ليست بينها وبين اللغة العربية ادنى صلة قرابة لغوية. والافتكار التي يثيرها هذا التراث مجافية تماما لروح العقيدة الاسلامية : فانه افلاطون واله ارسطوبولك تأكيد ليس هو اله موسى وعيسى ومحمد ، ومع ذلك اقبل المسلمون على ترجمة هذا التراث واهتموا بترجمته واشتغلوا به ، وفتحوا نوافذهم على العالم كله ، وليس على العالم اليوناني فقط، ولكن فتحوا نوافذهم على الثقافة الفارسية والهندية القديمة، وكلها - كما هو معلوم - ثقافات مغايرة تماما للدين الاسلامي .

ونشطت حركة فكرية ، فلسفية ادبية متنازعة جدا عند المسلمين ، وبذكاء عظيم جدا استطاعوا ان يصنعوا في بونقة واحدة كل هذه الحضارات الانسانية الرقيقة الغربية والشرقية مع العقيدة الاسلامية ومع التفكير الانساني ، ونشأ عن ذلك ما نسميه بالحضارة الاسلامية . لم نجد احدا يثير مثالا القضية التي تثار اليوم . وهي رفض الافتكار المستوردة ، وكان هذه الافكار المستوردة من نتاج الشيطان وليست من نتاج الانسان . لم نجد مثالا واحدا يقول ، كما تقول طائفة من الناس اليوم ، لدينا القرآن ولدينا السنة وفيهما كل شيء فما الحاجة الى نوع آخر من الثقافة ؟ المسلمون الاوائل لم يثيروا مثل هذه التساؤلات التي تحجز على العقل وتعوق كل انتاج انساني في اي منحى من منحى المعرفة ، في الاقتصاد ، في السياسة وفي العلم ، فكل معرفة لا تخص اهلها وحدهم ، وانما هي ملك للبشرية جميعا . ولا اعتقد ان جوهر الاسلام يرفض ان يأخذ بحضارة الامم الاخرى ، كما لم يرفض المسلمون الاوائل ان يتعلموا من كافة الحضارات حتى ولو كانت مجافية لمعتقداتهم . فافتقارنا عن الحضارة الاوروبية ليس له ما يبرره لا في تاريخنا ولا في حضارتنا ، وانما هو نوع من القصور ، ونوع من الهروب ، ونوع من التخلف الحقيقي ، ونوع من افلاس العقل العربي .

انا اعتقد ان المسلمين حين فتحوا نوافذهم على العالم لم يكونوا خائفين على دينهم ، ان الانسان الذي يفتح النوافذ على العالم هو انسان حر واثق في عقيدته ليس خائفا ولا مترددا لانه لا يخشى شيئا ، وان الانسان الذي يفلق على نفسه هو انسان خائف ومتردد وعاجز وليس عنده شيء يضيفه ، ولا اعتقد اننا نقبل مثل هذه الصفات .

حسن حنفى : يبدو ان د. فتح الله خليفة اعطى معنى جديدا آخر للاغتراب على ما عرفنا من الابحاث . فاذا كانت الابحاث المقدمة تعنى نقد الانا في الآخر خاصة في بحث فويرباخ فيبدو ان الاغتراب بالفعل ، فيما يتعلق بواقعتنا الخاص ، ليس هو ضياع الانا في الآخر بل حصار الآخر للانا ، بمعنى انه في العصر الذي ندهو فيه للانفتاح الاقتصادي قد يسبب ذلك مزيدا من الاغتراب ، لان الانفتاح الاقتصادي سيضع الناس امام مزيد من الاشياء التي تأتي من الخارج وتحاصره فسيصبح غريبا عن الفنادق العظيمة ، غريبا عن الصناعات العظيمة ، غريبا عن صناعات السلع المستوردة العظيمة ، وهو غير قادر على شرائها . وبالتالي فانه يحاصر اقتصاديا .

مع أن الانفتاح لديننا قديما كان انفتاحا حضاريا ، انفتاحا ثقافيا . بعد كل الترجمات التي اثار اليها د. خليف . تمثل المسلمون ذلك وانفتحوا عليها ولم يشعروا شيئا ، فكلما زاد الحصار زاد الاغتراب ، وكلما خف الحصار ووقت الذات بما لديها وانفتحت ثقافيا خفت وطأة الاغتراب . اذن استطاع ان اقول انه كلما كانت الذات واثقة بنفسها وبامكانياتها ، ورفضت جميع انواع الحصار المفروض عليها من الخارج ، والذي يشكك في قدراتها ، فبالتالي يضع الاغتراب ، ومن لم تتحدد الذات وتحقق نفسها وحريتها ومشروعها ، اما اذا خافت الذات وتقلصت ، وحوصرت وتراجعت ، واصبحت عاجزة تماما وغير قادرة على الحركة فمعهذا يظهر الاغتراب وتنشأ سراديب خلفية لتفريغ هذه الطاقة في الهجرة الى الخارج او في الهجرة الى الداخل .

**مراد وهبه :** اختلف مع الدكتور حسن حنفي في تفسيره الذي يمكن ان يقال عنه انه تفسير ميتافيزيقي لظاهرة الاغتراب التي اثار اليها مؤخرا د. خليف ، وفي تقديرى ان القضية التي اثارها د . خليف تستلزم استخدام منهج سوسيولوجي يطرح المضمون الاجتماعي . وفي تقديرى ايضا ان طرح المضمون الاجتماعي للحضارة قد يكون مفتاحا لتناول صحيح لقضية المثقف العربي المتغرب وقضية الافكار المستوردة ، واعتقد في النهاية اننا قد ازلنا قضايا تدور حول اغتراب المثقف العربي او أزمة المثقف العربي ، فاذا شاء المشاركون في الندوة ان تكثفي بهذا التقدير من الحوار على أمل ان تثار قضية أزمة المثقفين العرب في عدد آخر من مجلة عالم الفكر ، اذا وافق المسؤولون عن هذه المجلة على تحقيق هذه الندوة المقترحة بحيث تكون فاتحة شهية لاحداث تعديلات في مجلة عالم الفكر حيث اننا ، وحتى هذا العدد ، نجد ان الابحاث المطروحة فيها تتسم بطابع اكاديمي او بطابع مجرد ، الامر الذي قد يوحى على حد قول د. حنفي في دواية خارجة عن هذا التسجيل ان مجلة عالم الفكر مجلة مفترية عن العالم العربي واننا اترك للدكتور حنفي اذا شاء ان يفسر القول .

**حسن حنفي :** برأى الشخصى انه منذ صدور العدد الاول من مجلة عالم الفكر منذ مدة سنوات ، وبالتحديد في ١٩٧٠/٤/١ ، فانها بدأت كحادثة بارزة في الثقافة العربية والفكر العربي المعاصر ، ولكن سرعان ما بدأ الناس يفكرون قليلا (❦) بالنسبة لها ، لانه قلب عليها الطابع - لا اقول الاكاديمي ، فالاكاديمية شيء محبوب ولكن اقول الطابع - الكتب ، اى انها اقتصرت على عرض المواد في الكتب والتحليلات المكتبية من علماء الفكر في العالم العربي . ولكن ، والعالم العربي يوجع ويغوص ويرتفع وينخفض ، اصبحت المجلة لا تعبر عن نبض الواقع العربي . ومن ثم فنحن نرجو من خلال الندوة القادمة ، التي نقتربها على المجلة الان ، ان تعبر هذه المجلة عن نبض الواقع العربي ، وان تحاول ان تكون صورة حقيقية لما يحدث في الوطن العربي حاليا ، خصوصا فيما يتعلق بازمة المثقفين . وليس فقط فيما يتعلق بازمة المثقفين بل بالهم الذي نحمله على

صدورنا جميعا بالنسبة لجيلنا، خاصة وأن العالم العربي بذات مظهر فيه عدة مجالات كانت قد توقفت ثم استأنفت نشاطها ، تحمل دماء عربية وأفكارا عربية نرجو أن تلحق بها مجلة عالم الفكر، خاصة وأن الكويت بذات الآن تنتدب كثيرا من المفكرين العرب ، وأصبحت صحافتها منبرا جيدا يمكن أن يعبر من خلالها عن الأفكار العربية ، وكأراك الكويت الآن تمر بنفس العصر الليبرالي الذي مرت به مصر في أوائل العشرينات .

**خليفة :** يودى أن أضيف كلمة هنا منبها إلى أن الأبحاث الجادة والعميقة التي اتسمت بها مجلة عالم الفكر يمكن أن تكون هي السبب في اغترابها . وأذكر هنا ما قاله برتراند راسل عندما أصدر كتابه Principia Mathematica أى أصول الرياضيات وهو الإسهام الأصيل لرسالة في الفلسفة - هذا الكتاب نشره على نفقته وبمساعدة بعض الهيئات العلمية ، ونشر منه عددا محدودا من النسخ وربما لم تنفذ هذه النسخ ، وظلت عسا على صاحبها بينما يقول هو بتعبيره الدقيق أن مؤلفاته التي هي مجرد « سلق بيض » قد عادت عليه بثراء عظيم جدا نتيجة لإقبال الجمهور عليها .

فاعتقد أن العالم غريب وأن الأبحاث العلمية الدقيقة غريبة أيضا . أنا هنا لست في مجال الدفاع عن عالم الفكر ، لكنني أسأل الصديق العزيز الدكتور حسن حنفي والصديق العزيز الدكتور مراد وهبه : هل يمكن لمجلة أخرى في العالم العربي الآن أن تفتح صدرها لمثل هذه الأبحاث وهذه المناقشات الجريئة الحرة ؟

**حسن حنفي :** بصراحة عندما سلمت بحسب للدكتور أحمد أبو زيد لم يكن عندي أدنى أمل في قبوله لنشره . وكانت مفاجأة لي عندما حضر الدكتور أبو زيد في الجلسة الثانية وأعلن قبول البحث للنشر ، بل ورحب به بصدق .

**فتح الله خليفة :** بصراحة يا دكتور حسن لقد كان ذلك مفاجأة لنا جميعا ، مفاجأة لي وللدكتور مراد وهبه وللدكتور حبيب الشاروني .

**مراد وهبه :** في نهاية الندوة لا يسعنا إلا أن نشكر الأنسة سها فتح الله خليفة كريمة الدكتور خليفة بطب الاسكندرية على تفضلها بالتطوع لتفريغ هذه الندوة ، وهذه حمية تنطلق أن تصبح حمية عامة لدى الشباب المصري في خدمة الثقافة العربية . ونحن نتمنى لها كل توفيق ونجاح في خدمة هذا الوطن .

**حسن حنفي :** كما نشكر الزميل الدكتور خليفة على استضافته الندوة في منزله رغم المشاق العديدة التي كلفناه إياها هو والإمرأة الكريمة .

**فتح الله خليفة :** بل إنني أنا الذي أتوجه بالشكر لكم على المشاق التي تحملتموها في السفر من القاهرة للاسكندرية ، كما انتهت هذه الفرصة لأعبر عن سعادتي بهذا الحوار الثمر بين الاصدقاء . ونأمل أن يظل الحوار متصلا بيننا في كل القضايا التي تهم عالمنا المعاصر .

**تعقيب ( للدكتور احمد أبو زيد ) .**

كان من المفروض ان اشترك في هذا الحوار ، على الاقل لكي اعالج بعض النقاط التي تدخل في تخصصي ( العلوم الاجتماعية والانثروبولوجيا بالذات ) وحتى يكون النقاش والحوار اكثر اكتمالا وشمولاً ، خاصة وان الاساتذة الاربعة الذين اسهموا في هذا الحوار جميعهم من اساتذة الفلسفة . وعلم اشترأكي في الحوار - نتيجة لظروف القاهرة - هو الذي دفعني الى هذا التعقيب القصير ، لا لكي اشرح وجهة نظري في الموضوع . ولكن لكي ارد على الحكم الذي اطلقه الدكتور حسن حنفي ، سامحه الله ، على مجلة عالم الفكر ، والذي كان يمكن الرد عليه في حينه لو انني كنت موجوداً أثناء الحوار .

الظاهر ان الدكتور حسن حنفي هو ( المفترّب ) من ( عالم الفكر ) - اقصد المجلة - والا لكان على وحي بالاعداد التي خصصت لمعالجة مشكلات العصر مثل الطاقة والبيئة والمرأة وعالم الفن ومشكلات العلوم الانسانية وغيرها . وكثير من هذه الدراسات عالجت الواقع الذي نعيش فيه والمجتمع الذي ندخل في تكوينه ، واعتمدت على معلومات اساسية مستمدة من هذا الواقع ومن هذا المجتمع ، ولذلك فهي ليست مجرد تكرار لما جاء في الكتب والمراجع الاخرى كما يتصور ، وعليه فانني اعتقد ان هذا الحكم فيه كثير من الظلم للاساتذة الذين اسهموا في الكتابة في مجلة عالم الفكر على مدى السنوات التسع السابقة . ولقد كانت هذه المجلة وسوف تظل باذن الله مفتوحة لكل الآراء والافكار ، لان تبادل الرأي والفكر هو السبيل الوحيد لكي يحدد الانسان العربي نفسه (وانسانيته) ولذا فلست ادري لماذا كان هذا التخوف والشك اللذين عبر عنهما ! لقد تكلم حسن حنفي في مقاله العميق وهو يعرض لآراء فويرباخ عن الوهم والريف وما اليهما ، وكثير من مفكرينا هم ضحايا للوهم . وليس امامهم ، للتخلص من هذا الوهم والريف ، الا ان يكتبوا ويمروا عن ادائهم ، ويخرجوا بها للقراء ويتقبلوا الرأي الاخر بصدر رحب . ومن اجل هذا كله تصدر مجلة عالم الفكر .

ومن ناحية اخرى يكفي ان اشير الى تزايد الكمية المطبوعة من المجلة بحيث يطبع منها الان ستة عشر الف نسخة ولا يرد منها نسخة واحدة الى ادارة المجلة ، مما ينفي حكم الدكتور حنفي عن ( البرود ) الذي تعامل به المجلة .

واخيراً ، لا يعني الا ان اوجه كلمة شكر خالصة للذين اسهموا في هذا العدد بدراساتهم المستفيضة وآرائهم القيمة .

( مستشار التحرير )

## الاغتراب في المسرح المعاصر من خلال مسرح هرتولد بريشت

مضى محمد أبو سنة

النقاد بالتحليل ظاهرة الاغتراب في شتى الفنون والآداب مثل القصة والشعر والفنون التشكيلية والسينما والمسرح . وهم حينما يتكلمون عن الاغتراب يقصدون عادة ان هذه الاشكال الفنية تعالج مشكلة من ادق مشاكل الانسان المعاصر . وانعكاس هذه الظاهرة على الحياة الادبية عامة وفي المسرح خاصة يتمثل في نشوء تيار عرف بتيار « حركة الغضب » التي نشأت في التجترا في بداية الستينيات . ويعتبر هذا التيار أحد الانعكاسات الاجتماعية لظاهرة الاغتراب ، باعتباره ان المسرح يمثل أحد الأنشطة الاجتماعية .

ظاهرة الاغتراب في النصف الثاني من القرن العشرين تعتبر ظاهرة عالمية ، فلا يجوز القول بانها مشكلة تخص الغرب فقط أو الشرق فقط ، أو المجتمعات الرأسمالية دون الاشتراكية ، وإنما أصبحت مشكلة إنسانية ، والإنسان في القرن العشرين أصبح على وهي بنفسيته وهي تعزده من جميع الصور ألا إنسانية التي تشوه العلاقة بينه وبين الآخرين .

فالاغتراب اذن ظاهرة تنصف بها الحياة المعاصرة . وهي تعالج كقضية في شتى المجالات . ففي مجال النقد الادبي ، يتناول

وتختلف وجهات النظر بالنسبة لقضية الاغتراب وهذا يرجع الى الايديولوجيا التي تبناها الفكر او الاديب . وما يهمنا في هذا المجال هو وجهة نظر برشت في الاغتراب .

يجب اولا تحديد مفهوم الاغتراب كما هو مطروح في المسرح عند برشت . والسؤال الاول الذي يتبادر الى الذهن هو :

هل مسرح برشت ، المعروف بالمسرح الملحمي ، مسرح اغتراب ، وبأي معنى ؟  
للإجابة على هذا السؤال يلزم ان نعود الى الأصول التاريخية لفكرة الاغتراب في مسرح برشت .

في مقال له بعنوان «من المسرح التجريبي» (١) يعرض برشت للمسرح البرجوازي المتمثل في المسرح الألماني . وينقده بشدة لأنه يفصل بين الجانب العقلي والجانب العاطفي . والفصل بين العقل والعاطفة ، طبقا لبرشت ، لا يسمح للانسان ، بأن يقول بالتأويل وهي مرحلة من أجل التغيير ، لأن التأويل يعني ان الانسان مجاوز الواقع . والفن البرجوازي يطرح تسليية فقط ولذلك فهو فن مفترب . ويعتمد برشت بان التراث المسرحي البرجوازي الألماني قائم على الفلسفة المثالية عند شوبنهاور ومن نتائجه الـ « أنا وحدي » (٢) ، ومضمونه ان هذا الكون من صنع الانسان ، اذن لا مبرر للتغيير . ومن يتصور انه يريد ان يفرق في وهم لان العالم عالمي ( أنا ) . ويرى برشت ان هذه فلسفة تخدم مصالح الطبقة البرجوازية وتثبت الوضع القائم . ويعتبر برشت الحركة التعبيرية في المسرح ،

التي تقوم على استكشاف العالم الباطني للفرد ، انكاسا للفن البرجوازي في مجال المسرح يعال ماغله ماخ Mach في مجال الفلسفة . فكلاهما يعطي تبريرا للاغتراب ، لانهما يعبران عن البرجوازية والوعي المفترب من خلال استبعاد المضمون الانساني . ان ماخ ، ابا الوضعية التطبيقية ، يقول ان العلم مجرد وصف لتأويل . وبذلك يحذف جانب التوعية لأن التوعية تعني مجاوزة التأويل للوصف وهذا ، من وجهة نظر ماخ ، غير صلي . اذن فالمسرح الذي يتجاوز الواقع غير صلي طبقا لماخ . ومن ثم يشهر برشت ان المسرح وليد فلسفتين : ماخ وشوبنهاور . وهذا مصاد لمسرح برشت لأن مسرحه يركز على التأويل ويقول انه علمي وتوسعه الماركسية وتعطي له تبريرا . ان مسرحه يمكن ان يتجاوز الواقع في عبارة ماركس : « ان الفلاسفة كانوا منشغلين بتأويل العالم مع ان المطلوب هو تغييره » (٣) .

ولمعرفة القيمة الحقيقية لمسرح برشت ومدى تأثيره ينبغي ان تكشف عن الفكرة المحورية باعتبار ان أي مفكر لابد ان يواجه مشكلة معينة ويبحث عن حل لها ، وباقي الحلول تتفرع عن هذه المشكلة الأساسية وتطور حولها . والفكرة المحورية في مسرح برشت هي مشكلة الاغتراب والحل : ازالة الاغتراب . ويقدم برشت تفسيره للاغتراب في اطار ينطوي على رؤية جديدة للتغيير ، وهذه الرؤية تعتبر مستقبلية لأنها تجاوز للوضع الراهن . لذلك فان

( ١ ) Bertolt Brecht, "On Experimental Theatre, "Brecht on Theatre (ed.) John Willett (London : Methuen, 1978).

( ٢ ) ترجمة يوسف مراد ، الفكر الماركسي ، القاهرة ، دار الثقافة الجديدة ١٩٧١ ، صفحة .

( ٣ ) Karl Marx, Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy (Peking : Foreign Languages Press, 1976), p. 66.

خلفية تتلخص في الاغتراب كمفهوم فلسفي وكمضمون اجتماعي وتكتيك مسرحي ، هذا بالإضافة الى مشكلة الوعي . ويعتقد برشت أن الوعي الذاتي على المستوى المجرد يعتبر غير كاف من أجل إزالة الاغتراب ، ان الاغتراب كحالة يمارسها الانسان مشروطة بعوامل اجتماعية واقتصادية ، وان إزالة هذه العوامل هي الخطوة الأساسية نحو إقامة مجتمع إنساني غير مغترب . هذا ويعتبر برشت الاغتراب واللائسنة مترادفين . وهو لذلك يلجأ في أعماله المسرحية ومقالاته النظرية الى طرح الحل لمشكلة اغتراب الذات وتحول الانسان الى شيء . وبذلك يمكن اعتبار أن انتاج برشت المسرحي بالإضافة الى كتاباته النظرية يشكلان معا حركة منظمة ضد اللائسنة التي يعاني منها الانسان في ظل نمو أسلوب الانتاج في النظام الرأسمالي ، وهو يفعل هذا من خلال عرض صادق لمحنة الانسان داخل المجتمع الرأسمالي الطبقي المعاصر ، ولخلاف أساليب الاستغلال التي تحيل الانسان الى كائن ضعيف ، بلا حياة ، مغلوب على أمره ، مقهور ، مغترب .

ان نظرية برشت الشهيرة والمعروفة « بنظرية الاغتراب » أو تكتيك الاغتراب (٤) ، Alienation Effect " Verfremdung Effekt " عبارة عن شكل من الأشكال المسرحية استخدمه برشت لكي ينتقل الى الاغتراب ، كمفهوم ، وهي ذات أبعاد ثلاثة :

**بعد فلسفي ، وبعد اجتماعي وبعد استراتيجي .** والهدف من استخدام « تكتيك الاغتراب » هو رفع الاغتراب كفكرة . هنا يبرز الدور الاجتماعي لمسرح برشت . ان التوظيف الاجتماعي لمفهوم الاغتراب في المسرح يهدف الى التغيير وتحقيق تكاملية الانسان . وهذا معناه ان يطرح أولا الانسان المشوه ،

للمراسم النقدية التي تتناول نظرية برشت في الاغتراب بالتركيز على الجانب الشكلي فقط ، كلها قائمة على اغفال المضمون الثوري لمسرح برشت ، ولذلك ولكي يكون هناك تقييم شامل وصادق للتجربة الحقيقية لمسرح برشت ، يلزم التركيز على الفكرة المحورية ، وهي الاغتراب ، لانها تشكل الفكرة الأساسية في مسرحه ، وباقي المشاكل والحلول تتفرع وتدور حولها .

الاغتراب من وجهة نظر برشت يعتبر السمة المميزة للمجتمع الرأسمالي ، ومن الجدير بالملاحظة أن تناول برشت لمفهوم الاغتراب واستخدامه لهذا اللفظ عند تحليل الظواهر الاجتماعية - السياسية ، هو بدون شك نتيجة تأثره بماركس . أن اختيار برشت **لمفهوم الاغتراب واستخدامه لها كتكتيك مسرحي يرجع الى تصوره أن الاغتراب هو الصفة المميزة لبناء الدخلى للشخصية والمجتمع في القرن العشرين .**

ويعتقد برشت ان حالة الاغتراب التي يعانيها الانسان والمجتمع هي من نتائج الرأسمالية . ومن خلال نقده للمجتمع الرأسمالي استطاع أن يثبت في أعماله المسرحية كيف ان هذا المجتمع تسوده نظرة لامنتطقية تجعل من خداع النفس حقيقة ، وتجعل ما هو غير طبيعي يبدو طبيعيا . ولذلك فهو يتقدم لكي ينزع القناع عن الحقيقة الكامنة في النظام الرأسمالي من خلال مفهوم الاغتراب . والهدف من الكشف عن أسباب الاغتراب في الواقع المعنى من خلال تقديم وتحويل التناقضات الكامنة في النظام الرأسمالي والتي تفرز الاغتراب ، هو بحث المتفرج على القضاء على أسباب الاغتراب وإقامة مجتمع غير مغترب . ان أي تفسير لتطور مسرح برشت يجب أن يستند الى

( ٤ ) هيد الفلغار مكاوي ، ترجمتها « اثر الاغتراب » ، مجلة « المسرح » الناعرة ١٩٩٤ ص ٦٧ .

جزئيا من مقولة الاغتراب في فلسفة هيجل والمعروفة بـ *Entfremdung* ، الا انها عند برشت مختلفة كليا . وهذا الاختلاف مردود الى الفلسفة الماركسية . فبرشت يرفض مذهب هيجل الفلسفي لانه يقدم تفسيراً مثاليا ومحافظا لمشكلة الاغتراب . ولكنه يحتفظ بدالكيتيك هيجل بعد ان يضيف اليه التفسير الماركسي للاسباب السياسية والاقتصادية الاجتماعية لمشكلة الاغتراب .

من هيجل اذن استمد برشت تكنيك الدالكيتيك بالرغم من ان نظريته في الاغتراب تختلف كليا عن مفهوم الاغتراب عند هيجل . ويرجع ذلك الى ان نظرية برشت لا تقوم فقط على النفي وانما تتضمن ايضا الخطوة الثانية في الدالكيتيك وهي نفي النفي . وبذلك يجمع برشت الخطوتين في خطوة واحدة ، فالخطوة الاولى هي تقديم ماهو مالوف بشكل يجعله يبدو غير مالوف ، ولكن الهدف من وراء ذلك ليس فقط جعل الظاهرة تبدو غريبة ، وانما تقديمها من خلال رؤية محددة تقود الى تغيير الواقع . وقد اختصر برشت هذه العملية *Verfremdung* في كلمة

وهي تعني طبقا للناقد الالماني جريم « الاغتراب » (٥) الاغتراب الاول يتمثل ، الخطوة الاولى وهي النفي ، أي جعل ظاهرة الاغتراب تبدو غير مالوفة ، وهذه الخطوة تنطوي على الخطوة التالية وهي اغتراب الاغتراب ، وهي خطوة ايجابية لانها تنفي الاغتراب بما ينطوي عليه من الوعي باسباب الاغتراب ، بالإضافة الى الرؤية المستقبلية . ولو ان برشت قدم الخطوتين منفصلتين لكان

المغترَب ، فالهدف من « تكنيك الاغتراب » اذن هو ابراز الاغتراب من خلال توظيف اجتماعي يحدث وعيا اجتماعيا لدى المتفرج من خلال ايدولوجيا معينة تعالج الاغتراب من زاوية محددة . ولذلك فالعمل المسرحي يزيل الاغتراب عن المتفرج فكريا ويساعده على ان ينتقل الى ايدولوجيا جديدة . ومن نتائج « تكنيك الاغتراب » ان المتفرج يكتشف اغترابه ويكتشف نفسه كمغترَب وهذا يجعله يتخذ موقفا يهدف الى التغيير ورفع الاغتراب . اذن فالوعي بالاغتراب هو اول مراحل رفع الاغتراب والتغيير . اذن لا يمكن استخدام التكنيك بدون ذلك المضمون الثوري القائم على فضح الاغتراب من خلال الوعي . ولذلك فان استبعاد المضمون والتركيز على الشكل يرتبطان بهدف معين وعن افراغ الشكل من المضمون والتركيز على الشكل ، وبذلك يلمس الوعي بالتغيير الاجتماعي من أجل الحفاظ على الوضع القائم . ولذلك نقول انه مع القوى التقدمية المضمون مهم لانه مرتبط بقضية الوعي ، ومع القوى الرجعية الشكل دون المضمون هو المهم ، لان المضمون مرتبط بالوعي والتغيير الاجتماعي ، بينما الشكل مرتبط بتخلف الوعي ، وهذا يخدم اغراض الرجعية ، وهي الحفاظ على الوضع الاجتماعي وعدم تغييره .

• • •

### البعد الفلسفي والاجتماعي لنظرية الاغتراب عند برشت :

بالرغم من ان لفظة « الاغتراب » المعروفة في اللغة الالمانية بـ *Verfremdung* مستمدة

(٥) "Verfremdung der Entfremdung" Reinholt Grimm, "Verfremdung : Beitrage zu Wosen und Ursprung eines Begriffes," Revue de la Literature, Comparee, Vol. 35, 1961.

داينهولت جريم ناقد الفنى متخصص في تحليل اعمال برشت وله اثر من دراسة في هذا المجال . وهو اول من فسّر وحلل لنظرية الاغتراب شكلا ومضمونا .



يتخذ برشت موقفا متحدا ويدعو المتفرج الى ان يشاركه وجهة نظره . هذه المشاركة ليست مفروضة على المشاهد وانما تصل اليه من خلال عطية التأويل . والتأويل هنا لايعني مجرد التأمل السلبي ، وانما يتطلب مشاركة فعالة وذاتية من جانب المتفرج تقوم على تمثيل مايشاهده ، وذلك من طريق الوعى بأسباب اغترابه ومجاوزة الواقع بممارسة تفكيره النقدي في الواقع ، اى خارج المسرح، وتحقيق التغيير في ذلك الواقع . وعلى ذلك ، فالانسان يفهمه للواقع يلجأ الى التأثير في الواقع وتغيير العالم . بذلك يخلق الانسان نفسه بنفسه ويحقق حالة من عدم الاغتراب من خلال الوعى بالاغتراب ومن خلال الوعى الدلالي بالظروف الموضوعية القائمة . وهذا يجعل مشاركة المتفرج في العرض جزءا مضموبا من المسرح البرشتي . والهدف من هذه المشاركة تمييز من اى مسرح غير برشتي ، وهو مجاوزة واقع المسرحية الى الواقع الفعلي الخارجي والتأثير فيه وتغييره .



### البعد الاستطائقي لنظرية الاغتراب

في بداية تكوين النظرية في أواخر العشرينات وبداية الثلاثينات ( كان برشت يطلق على مسرحه الجديد المسرح اللاأرسطوي Non-Aristotelean وذلك قبل ان يتناول النظرية ويكتمل ، وكان يطلق لفظ المسرح الملمى Epic .

والسؤال الذي يبرز لأول وهلة هو : لماذا برشت في مواجهة أرسطو ؟

باعتبار ان أرسطو هو أبو الدراما فهو أول من حلل الاشكال المسرحية : التراجييديا والكوميديا . فلا بد ان هناك شيئا التفت اليه برشت في أرسطو وتأثر به ثم بدأ ينقده ، ومن هنا يحدث التطور .

من الممكن ان ينشأ سوء فهم لدى المتفرج ، بمعنى انه يمكن ان يتصور ان تقديم الظاهرة بشكل غير مألوف هدف في حد ذاته . وبذلك يتوقف عند الشكل . لذلك لجأ برشت الى جمع الخطوتين في خطوة واحدة ملخصا بذلك لعملية إكمالها ، وفتحها بذلك المجال للمتفرج للعمل على تغيير الواقع استنادا الى رؤيته ( الكاتب ) وهذا يجعل تكنيك برشت مختلفا اختلافا كبيرا عن ديالكتيك هييجل .

فعبارة هييجل : « انسا لا نتعرف على المعروف لانه معروف »

"Das Bekannte überhaupt ist darum wohl ex bekant ist, nicht erKant" ( The Known, because it is Known, is not recognised.)

تتحول عند برشت الى : « ان تكنيك الاغتراب يهدف الى ان يتعرف المرء على الشيء وان يراه غريبا في نفس الوقت » .

"Eine verfremdende Abbildung ist eine Solche, die den gagenstand zwur er Kennen, ihn aber doch zugleich fremd erscheinen läßt."

"A representation that alienates is one which allows us to recognize its subject, but at the same time makes it seem unfamiliar."

ويتضح من المقارنة بين هاتين العبارتين ان استخدام برشت للمنهج الديالكتيكي ، في تحليل ظاهرة الاغتراب في مجال المسرح ، يختلف كثيرا عن استخدامه عند هييجل لانه ينطوي على رؤية جديدة . الرؤية الجديدة التى يتضمنها تكنيك برشت رؤية ماركسية بالمعنى الواسع المتمثل في عبارة ماركس من فلسفة التأويل والتغيير ، وهي دعوة الى الثورة ، الهدف منها تحقيق مجتمع غير مغترب ، لان برشت ، مثل ماركس ، مهتم بالجانب الاجتماعى الاقتصادى لمشكلة الاغتراب .

تأثر برشت بأرسطو له جانب سلبي وجانب ايجابي . الجانب السلبي يتمثل في رفضه للمسرح الأرسطي ، والجانب الايجابي يتمكس في ايجاد البديل .

**نتناول أولا الجانب السلبي .** وهذا يستلزم أن نرجع إلى أرسطو نفسه . فأرسطو هو الذى أشاد بقدرة الإنسان على التجريد ، ذلك أن العملية الأساسية في المعرفة ، عنده ، تبدأ من الحسوس إلى العقول .

ولكن في مجال المسرح ، إلى أى حد استطاع أرسطو أن يلت نظر الإنسان إلى هذه العملية الأساسية ، أى عملية التجريد ؟

إن مسرح أرسطو يقوم على فكرة محاكاة الطبيعة وتطهير الإنسان من انفعالات الشفقة والخوف ، وكان ينبغي أن يقوم على كشف حقيقة كيان الإنسان ، وحقيقته أنه كائن عاقل على حد قول أرسطو نفسه ، قادر على التجريد ، والتجريد مجاوز للواقع ، والمجازاة تعنى القدرة على التخير . وهنا تصبح العلاقة بين الإنسان والطبيعة علاقة رأسية وليست أفقية ، بمعنى أن على الأديب ألا يحاكي الطبيعة بل يغيرها . ويكتشف برشت هذا التناقض بين فلسفة أرسطو ومسرحه ، ولهذا فإن مسرح برشت الأيدولوجى يعمل على رفع هذا التناقض وعلى اصلاح ما أفسده أرسطو . ومن هنا يمكن القول بأن برشت هو ضد أرسطو ، بفضل أرسطو ، لأن أرسطو اكتشف قدرة العقل على التجاوز وعجز عن الربط بين العقل والتخير ، أى بين العقل والثورة ، العقل من حيث أنه قادر على المجازاة وعلى التخير . والفروض أن المسرح يكشف عن هذه الرابطة لكن برشت يلاحظ أن المسرح عند أرسطو يخلو من هذه الرابطة لأنه يقف عند حد الانفعالات

فيتجاهل قدرة العقل على التفسير فتنتهى المسألة إلى تكيف الإنسان مع الطبيعة . وهذا التكيف لكي يتحقق ، يستلزم تهدئة الانفعالات ومن هنا يأتى معنى التطهير ، وبذلك يصبح ما هو غير طبيعي في الإنسان ، أى التكيف ، هو المعيار الذى يقاس به الإنسان ، أى يصبح ما هو ثانوى هو الأساس .

محاولة برشت لرفع التناقض الموجود في مسرح أرسطو قائمة على ربط الإنسان ككائن عاقل قادر على التجريد بالمجازاة والثورة ، وعلى تحويل المحاكاة والتكيف مع الطبيعة إلى التحكم في الطبيعة وتغييرها ، وهذه هى الوظيفة الاجتماعية لمسرح برشت . وبناء على ذلك يمكن القول بأن مسرح برشت فكر أرسطوي معطل .

ويزد برشت الامر ايضاحا فيبين الفروق الأساسية بين مسرحه اللحى ومسرح أرسطو في الجدول التالي (٦)

**ويحرص برشت على تأكيد أن مسرحه ليس ضد أرسطو**  
Anti-Aristotelian  
**وانما لا أرسطي**  
Non-Aristotelian  
بمعنى أن الفروق التي يوضحها بين مسرحه اللحى ومسرح أرسطو الدرامي تمثل تغييرا في مستوى الاهمية أو التركيز على اشياء دون أخرى .

ولكن هل تكتيك الافتراء كما يوضحه الجدول المذكور يعتبر تكتيكا جديدا أم كلاسيكيا . ؟

وإذا كان كلاسيكيا فكيف طوره برشت ؟

إن المسرح اللحى كما طرحه برشت من خلال تكتيك الافتراء يعتبر شكلا كلاسيكيا

درامي	ملحمي
action	narration
حدث	سرد رواية
ينغمس المتفرج في موقف مسرحي	يتحول المتفرج الى مشاهد ولكن يستحث
يقلل من شأن قدرته على الفعل	قدرته على action الفعل يدفعه الى اتخاذ
sensations يزوده بالاحاسيس	قوار
تجربه	صورة للعالم
suggestion بنفعل بشيء ما	المتفرج يواجه شيئاً ما argument
ايحاء	جدل
يحفظ بالمشاعر القوية	يدفع المتفرج الى الفهم
ينغمس في الحدث ويشارك في التجربة	المتفرج يقف خارجاً ليدرس
is taken for granted	
الانسان	الانسان موضوع البحث
غير قابل للتغيير	الانسان متغير وقادر على التغيير
finish	
التركيز على النتيجة	التركيز على المسار
كل مشهد يعتمد على الآخر	كل مشهد قائم بذاته
نعو	مونتاج
تطور خطي	تطور في منحنيات
حتمية متطورة	قفزات
evolutionary determinism	
الانسان كنقطة ثابتة	الانسان كمحركة متطورة
fixed point	
الفكر يحدد الوجود	الوجود الاجتماعي يحدد الفكر
الماطقة	العقل

فإذا حكمنا بالشكل فقط يحدث خداع بصر  
لان الحكم يجب ان يكون من خلال المضمون ،  
لانه هو الذي افرز الشكل ، والشكل بدوره  
يؤثر ويعمل في المضمون .

ان ما اراد برشت ان يفعله في مجال المسرح  
هو تغيير العلاقة التقليدية ، في المسرح الالمانى  
بين جمهور المتفرجين والممثل والعرض ،  
على التعاطف مع بطل او بطة المسرحية الى  
حد التطابق . والنتيجة التربوية على هذا  
التطابق ان المتفرج يعجز تماما عن رؤية  
الاحداث من زاوية غير شخصية ، أى كما هي  
مطروحة في الواقع الموضوعي ، لان نظره تظل  
محدودة داخل شخصية البطل المسرحي .

فمثلا في مسرحية «أوديب ملكا» لسوفوكليس  
نحن نتعاطف تماما مع مأساة أوديب الى الحد  
الذي نعجز فيه تماما عن النظر الى ما هو  
جوهرى في العرض وهو البحث عن الاسباب  
التي جعلت من قصة أوديب مأساة ، أى ألقى  
بالظروف الاجتماعية والاقتصادية التي  
تسببت في هذه المأساة ، ونقد تلك الاسباب  
من وجهة نظر المتفرج بهدف تغييرها . هذا غير  
وارد تماما في مسرح أرسطو . فان المتفرج  
يتقبل دون أدنى شك الظروف التي تحيط  
بالمأساة ، وكذلك يتقبل الحكم الذى يصدر  
على البطل ، بمعنى انه يتقبل حالة الاغتراب  
التي يعاني منها البطل على أنها وضع طبيعي  
وذلك لانه دون مستوى الوهمى الذى يجعله  
يستوعب فكرة الاغتراب . يقول برشت « ان  
الدراما الا أرسطية تحصر تماما على عدم  
تقديم الاحداث على أنها من صنع قدر يقف  
الانسان في مواجهته ضعيفا بالرغم من جمال  
ردود فعله تجاه هذا القدر . وعلى العكس  
تماما فان المسرح الالامسطى يدرس ذلك القدر  
دراسة واعية ويظهره مؤكدا انه من صنع  
الانسان » . (٨)

موجودا في المسرح الياباني والصيني، والمسرح  
الديني في العصور الوسطى متمثلا في طريقة  
التتمثيل وطريقة استخدام الكورس الموسيقى،  
والاقتعة من اجل ازالة عنصر الايهام من المسرح  
ويعلق عبدالغفار مكاوى على هذه النقطة فيقول  
« يتأثر مسرح برشت بالمسرح الصيني القديم  
والمسرح الديني عند الجزويت في العصور  
الوسطى والمسرحيات اللرسوية في عصر النهضة  
الانسانية ... انه يحتفظ بالشكل القديم  
القدس ولكنه يملؤه بمضمون دينوى عادى  
... انه يجرد الشعر من طوحه الازلى ،  
ويربطه بسجلة الزمن والاحداث المعاصرة له » .

ان برشت اعطى لونا جديدا لهذا التكنيك  
القديم وقد فعل ذلك لان لغة قضية تشيفله ،  
وهي قضية الاغتراب . وقضية الاغتراب  
ليست قضية كلاسيكية ، بالرغم من ان الادباء  
والمسرحيين قد انشغلوا بقضية تحرير الانسان  
من قديم الزمن . ولكن الجديد هو تحرير  
الانسان من خلال قضية الاغتراب . وهذا  
يستلزم تكنيكاً جديداً ، لكنه يستند على  
القديم

اذن ماهو الجديد الذى استخلصه برشت  
من القديم ؟

ان عزل المتفرج عن المسرح بهدف الى  
مساعدة المتفرج على ممارسة التفكير النقدي ،  
بمعنى ان يحاول العثور على الاجابة على  
الاسئلة التي تطرحها المسرحية وذلك بفضل  
المسافة بين المتفرج والعرض ، وبفضل ما تقدمه  
المسرحية من حقائق عينية .

اذن فالتبرير الذى دفع برشت الى تجديد  
وتطوير تكنيك الاغتراب هو المضمون ، وهو  
الذى دفعه الى اعطاء لون جديد للتكنيك قديم

لا يعرفه ، بمعنى أنه لا يفهمه ، وذلك نتيجة عملية التواطؤ . ويرى التوسر أن الوعي الجدلي الزائف الذي ينقله المسرح الارسطي يعمل على تثبيته بكن في الوضع الراهن Status quo . وي طرح التوسر مشكلة اغتراب المتفرج في المسرح التقليدي من خلال الزمن ، بمعنى أن الأحداث التي تعرض في المسرحية القائمة على التواطؤ مع شخصية البطل هي من وجهة نظر البطل ، وبالتالي الزمن في المسرحية يطرح رؤية البطل التي هي عموما مرتبطة بالوضع الراهن ، وهو حاضر مقرب . والمتفرج بالضرورة محدود داخل هذا الزمن لا يستطيع منه فرارا ، وفي مواجهة الوعي الجدلي السليم الذي يقوم بين الواقع المزيف الوهمي وبين واقع آخر يعطى فيه الإنسان إنسانيته ويتخلص من الاغتراب .

ونحن نسأل :

كيف يجيء هذا الوعي الجديد ؟

انه لا يأتي حتما في اطار الوضع الراهن . ولكنه يأتي من خلاله وبفضله . وعلى الرغم منه ، بحيث يكتشف من خلال الوعي الجدلي السليم ... ولكي يحدث ذلك لابد أن يتم من خلال رؤية مستقبلية يظهر فيها الوضع الراهن مزيفاً . وهذا يعني أن الوضع الراهن في حد ذاته ليس كافيا لتنمية الوعي الجدلي السليم ، ولابد ، في مواجهة الوضع الراهن ، من طرح واقع مستقبلي من خلاله يكتشف ريف الوضع الراهن .

ان مجاوزة برشت لمسرح أرسطو يشير الى انه اكتشف التناقض داخل النسق الارسطي من خلال فكرته عن الاغتراب وهن واقع مستقبلي يتم فيه إزالة الاغتراب ، وهو ان التطهير معناه تثبيت الاغتراب بدلا من ازالته

وتأسيسا على ذلك فان برشت عندما يعالج قصة ما ، يقدمها بشكل يحث المتفرج على ان يسأل عما يحدث في مجتمعه وفي علاقاته السياسية والاقتصادية والطبقية ، وعما اوصله الى حالة من عدم القدرة على عمل هذا او ذاك ، او حالة يكون فيها مرغما على عمل شيء ضد ارادته . ونظريا ، يأمل برشت انه عند هذا الحد الذي يسأل فيه المتفرج هذه الأسئلة ، يكون قد قرر بعد مفادته المسرح أن يمارس تفكيره النقدي في حياته اليومية ، ويكون من شأن هذا التفكير أن يقسمه في مواقف يمكنه من القيام بعمل سياسي للتغلب على مساوئ المجتمع وتغييره تغييرا جذريا .

ان العلاقة التقليدية بين المتفرج والعرض تجعل المتفرج مغتربا من ذاته ، لانه لا يكتشف ذاته الا من خلال التواطؤ بينه وبين الآخر ، وهو في هذا التواطؤ لا يرى الا ذاته في البطل . فكان جزءا من ذاته انفصل منه واصبح يسيطر عليه ، هذا الجزء انتزعه البطل حين فرض عليه ان يندمج في ذاته ، اي ذات البطل . والنتيجة الحتمية اغتراب المتفرج . فان المعنى المتمثل في عبارة سقراط « اعرف نفسك ، بنفسك » هو أن الإنسان في حاجة الى الآخر لكي يكتشف ويفهم نفسه ، وبذلك يصل الى حالة من التكامل ، وهذا غير وارد تماما في مسرح أرسطو ، وهو ما يحاول برشت في مسرحه ان يبيحه ويؤكد من خلال مقولة الاغتراب . . لذلك فالوعي الذي ينقله المسرح التقليدي الارسطي وعي مزيف لانه ، طبقا لالتوسر (٩) يقوم على دياكتيك مزيف . وهذا الدياكتيك المزيف يوجد في داخل نفسية البطل ، ولا يتجاوزه الى الواقع الموضوعي . نفس الشيء يحدث بالنسبة الى المتفرج ، وبذلك يظل جاهلا ، يتعرف على ما يراه لكنه

وهذه العبارة لها ارتباط مباشر بمفهوم وصياغة تكنيك الاغتراب عند برشت . ويؤكد جون وليت هذا بربطه بين زيارة برشت لوسكو عام ١٩٣٥ وتعرفه على مقال شولوفسكى والمدرسة الشكلية عموما ، وبين بداية صياغة نظرية الاغتراب في عام ١٩٣٦ ، أى بعد زيارته للاتحاد السوفييتي مباشرة (١٢) .

ولكن الفرق بين مفهوم كل من برشت وشولوفسكى لتكنيك الاغتراب يكمن في أنه بالنسبة لشولوفسكى يكون التركيز على الشكل فقط دون المضمون ، والأمثلة التي يقتبسها من روايات تولستوي لشرح نظريته لا تكاد تربط بمفهوم الاغتراب في علاقته بالنقد الاجتماعى . ويعلق نكتور ارليش مؤرخ الشكلية الروسية Russian Formalism بقوله : « ان البعد الاجتماعى الثانوى وعرضى للتكنيك بالنسبة لشولوفسكى ، اذ أنه لا يهتم بالمضمون الايدولوجى للتكنيك (١٣) .

بما أن الفكرة المحورية في مسرح برشت هي الاغتراب وإزالته ، فإنها مرتبطة ارتباطا منطقيا بمشكلة الوعى ، ولهذا فإن الوعى يمثل البداية والنهاية في مسرح برشت .

ولمة وسائل لتفجير الوعى من البداية الى النهاية ، والمسرح ، عند برشت ، أحد هذه الوسائل . الوعى في صميم مسرح برشت لأنه الوسيلة لازالة الاغتراب ، وهذا على الضد من مسرح أرسطو الذى يستبعد الوعى ، لأن التناقض الذى يتصفه هذا المسرح يعتبر تناقضا مزيفا ، طبقا لعبارة ألتوسير . يطرح

وبما ان التطهير عند أرسطو يرسخ الاغتراب اذن فهناك تناقض . ولم يحاول برشت ان يحل هذا التناقض من داخل النسق الأرسطى لأنه قائم على فكرة الطبايع الثابتة ولذا فهو مفترب . ولذلك ترك برشت النسق بما فيه من تناقض واوجد نسقا جديدا آخر يعالج فيه هذا التناقض الأرسطى الصورى غير الم شروع لأنه يستبعد الحركة والتغيير .

ويعلق والتر بنجامين (١٠) على ذلك بقوله ان برشت يرفضه لفكرة التطهير القائم عليها المسرح الأرسطى فعل ما فعله ريمان Riemann عندما رفض الهندسة الاقليدية القائمة على مصادرة التوازى . ورفض ريمان لهذه المصادرة يوازى رفض برشت للتطهير ، وإقامة الهندسة الاقليدية انطلاقا من رفض النسق القديم ، يوازى ايضا إقامة المسرح المسمى الألارسطى انطلاقا من رفض نسق أرسطو .

من أهم المصادر التي استمد منها برشت البعد الاستطائقي في تأسيسه لنظرية الاغتراب الناقد الادبى الروسى فكتور شولوفسكى الذى يعتبر رائدا للحركة الشكلية Formalism في الادب السوفييتي بغضاه ، ففي مقاله الشهير « الفن كمنهج » الذى ظهر عام ١٩٢١ يحدد مفهوم الاغتراب المعروف بالروسيسية ostraneniye

ليس معناه تزيين ماهو غير معروف ، وإنما اغتراب ماهو مألوف بمعنى تقديمه في ضوء جديد » (١١)

( ١٠ ) Walter Benjamin, Understanding Brecht (London : NLB, 1977, p. 18.

( ١١ ) Victor Shlovsky, Art as Method (Moscow, 1959).

( ١٢ ) John Willett, The Theatre of Bertolt Brecht (London : Methuen, 1977), p. 178.

( ١٣ ) Viktor Erlich, Russian Formalism (The Hague, 1955), p. 38.

ولتوضيح ذلك ننتقي من المسرحيات المبكرة مسرحية « في غابة المدن » ( سنة ١٩٢٣ ) ، التي تعتبر مثالا للتدخل على أن تقديم مشكلة الاغتراب في شكل مسرحي جديد كانت مسألة تشغل برشت منذ بداية حياته الفنية .

إن مفهوم الاغتراب هو الذي يحدد ويرسم العلاقة بين الشخصيتين الرئيسيتين في المسرحية جارجا وشلينك ، لأن الاغتراب هو السمة السائدة في العالم الذي يتحركان فيه . . أن هذا المضمون يتضح في اللقاء الذي يتم بين الاثنين في المشهد العاشر ، هذا اللقاء عبارة عن لحظة اكتشاف تلقى الضوء على طبيعة الصراع بين الرجلين ، والذي يشير بالتالي الى طبيعة الاغتراب كما تعالجه هذه المسرحية ، والمتمثل في رمز الغابة . ونشير هنا الى الحوار الذي يتم بين جارجا وشلينك في المشهد العاشر ، والذي يحاول فيه شلينك أن يشرح طبيعة الصراع بينه وبين جارجا ، وأن يتعرف على العالم الذي يتحركان فيه بربطه بعالم آخر مشابه ومختلف في نفسه الوقت .

شلينك :

« لقد لاحظت الحيوانات : الحب ، دفة الاجسام عند الاحتكاك ، هو النعمة الوحيدة التي تتجلى لنا في الظلام . ولكن الالتحام يكون بين الاعضاء فقط ... انهم يتحدون لكي ينتجوا كائنات لتساعدهم في غريزتهم البائسة ... اذا علأت سفينة بالاجسام البشرية سوف تتجدد كل الاجسام بفصل الوحدة ... نعم . ان احساس الانسان بالوحدة عظيم للدرجة يستحيل معها الصراع . الغابة ... هناك كانت بداية الانسان . كشف الشعر ، فكاه بشبهان فكي القرد ، الحيوانات الطيبة . كانت تعرف كيف تحيا ... كل شيء كان سهلا للغاية ... انهم ببساطة كانوا يمزقون بعضهم البعض اربا . اتي ارباهم يوضح بمخالبهم القوية ، يحيطون في ميون بعضهم

برشت الوعي الجدلي الذي يعتبر في صميم الحياة وسمتها الحركة والتغير . وهو بذلك يهدف الى رفع مستوى وعي المتفرج الى مستوى الوعي الجدلي . ولقد مر مسرح برشت بثلاث مراحل تعتبر كلها تطورا وعميقا للوعي الجدلي من زاوية الخلق ( علاقة المؤلف بالنص ) ومن زاوية التلقي ( علاقة المتفرج بالنص ) . والمراحل الثلاث تمثل اتساع وعميق رؤية برشت للاغتراب بحيث تصل الى التكامل .

**هذه المراحل الثلاث هي : مرحلة الوعي الذاتي - الوعي الاجتماعي - الوعي الأنطولوجي .**

في المرحلة المبكرة ( ١٩١٨ - ١٩٢٦ ) قبل صياغة نظرية الاغتراب كان يركز على الفرد وي طرح مشكلته الاساسية على انه متغرب من ذاته ومن مجتمعه .

وتوضح المسرحيات المبكرة ان عدم وعي الانسان بانه متغرب نشأ عن مشكلة الوعي المتغرب ، لأن الانسان منقسم على ذاته ويؤمن انه متكامل . وإزالة الاغتراب لتستلزم الوعي بجميع جوانبه الذاتية والموضوعية ، اذ يدخل البعد الاجتماعي والاقتصادي والسياسي ليعطى صورة متكاملة عن شتى اشكال الاغتراب حتى يصل الانسان الى مرحلة الوعي التكاملي .

ولكن الملاحظة ان المسرحيات المبكرة تطرح مشكلة الاغتراب على المستوى الفردي ، يطرح البعد السيكلولوجي مع بعد سوسيلوجي ساذج ، بمعنى انه لم يكن يكشف عن أسباب الاغتراب في الواقع المعيشي ( الاسباب الاقتصادية والاجتماعية المتمثلة في الصراع الطبقي كما فعل فيما بعد ) وإنما يركز فقط على الصراع النفسي .

البعض .. ويفرسون أسئلتهم في اعتناق بعضهم البعض . وينحدرون الى أسفل » .

ان تشبيه المدينة بالفاية الطبيعية - أو الفاية الخرسائية كما يقول برشت في أحد قصائده ، مردود الى الاحساس بالوحدة ، وهذا الاحساس يكمن في ظاهرة الاغتراب التي تكمن في عدم قدرة الانسان البدائي على السيطرة على الطبيعة وتطويعها لاحتياجاته . ولكن الذي يميز الانسان البدائي من الانسان المتحضر المعاصر هو الوعي بالاغتراب . ان البعد السوسولوجي الساذج لمفهوم الاغتراب الذي تتضمنه المسرحية يتضح في تصوير طبيعة الصراع بين جارجا وشلينك على أنه صراع شخصي بين فردين . بيد أن هذا الصراع يمثل بشكل غير واضح من جانب برشت طبيعة المجتمع الرأسمالي القائم على المنافسة،

ان الانقسامات التي حدثت في المجتمع هي أحد أهم أسباب الاغتراب . وهي تشير الى أن محاولة الانسان السيطرة على الطبيعة مرت بمرحلة تكوّن انتفعل فيها الانسان بالصراع الطبقي . والنتيجة أن الانسان منع من السيطرة على الطبيعة من خلال تعامله معها ، لان التناقض الاجتماعي في مرحلة المجتمع الطبقي طغى على التناقض بين الانسان والطبيعة اللذين كانا يسودان انسان الفاية ، الى الصراع الطبقي . واهتمام برشت هنا هو تقديم الصراع في المجتمع الطبقي .

تظهر المسرحية كيف أن العلاقات الاجتماعية في ظل النظام الرأسمالي تحيل الانسان الى سلعة . ففي المشهد الأول عندما يذهب شلينك الى المكتبة لشراء سلعة ، لا يفرق في مقد صفقاته التجارية بين الانسان والسلعة . وعندما يرفض جارجا أن يبيع له رايه من كتاب ، يعرض عليه شلينك أن يشتريه هو شخصيا . وينجرف جارجا الى رغبة في التحدي ويقبل أن يشتري . ومن هنا تبدأ العلاقة المتغيرة بين الاثنين لانها

قائمة على اعتبار جارجا سلعة . فهذا بدلا من الفاية الطبيعية البدائية تجد السوق الذي هو المدينة المعاصرة التي تحكمها قوانين القيمة التبادلية للسلعة ، ويصبح لكل رجل ثمنه الذي يباع ويشتري به مثله في ذلك مثل أي سلعة أخرى .

ويعبر اللقاء الأخير بين جارجا وشلينك من الوعي لغترب لدى كل منهما ، ولكن شلينك الذي يمثل الطبقة المالكة ، لا يشعر بالغيرة لانه يعتبر اغترابه ظاهرة طبيعية لانه يمنحه مظهر الوجود الانساني ، بينما جارجا الذي ينتمي الى الجماهير المستغلة ، يرى في اغترابه واقعا لا انسانيا يسحقه . وهذا ما يؤكد نهاية المسرحية . فشلينك لا يجد مخرجا له الا الانتحار للهروب من الجماهير الغاضبة التي كانت لا محالة ستختطف منه، بينما جارجا يهرب الى مدينة أخرى لعله يلقي مصيرا أقل تلميذا .

**ان المفهوم الاقتصادي الساذج الذي تطرحه المسرحية باستبعاد المفهوم الطبقي يؤدي الى تثبيت الاغتراب . كذلك معالجة برشت المثالية للصراع أدت الى تثبيت الاغتراب . ان هروب جارجا ومحاولة اليائسة لحرق مصنع الخشب ، وصيحات الجماهير الغاضبة التي تعبر عن الاحتجاج فقط ( لانها من النوع الابيض على حد تعبير شلينك ) ، كل هذا لا يطرح أي بديل لحالة الاغتراب الشاملة .**

السؤال الذي يجب أن يثار الآن هو :

الى أي حد نجح مسرح برشت القائم على نظرية الاغتراب في توجيه المتفرج خارج نفسه وإلى الواقع الخارجي بمعنى تقديم ما هو نفسه على أنه انعكاس لما هو اجتماعي ؟

الاجابة على هذا السؤال تتطلب تتبع مراحل التطور التي مر بها مسرح برشت من المرحلة المبكرة التي يقدم فيها مشكلة الاغتراب على



المسرح الثوري اللحمي ذى الابعاد الشاملة ، مع وجود عوامل موضوعية ساعدت على التطور . ولقد تمثل العامل الدائى في اهتمام برشت بدراسة كتاب « رأس المال » فى عام ١٩٢٦ من اجل اكتشاف الظروف الاجتماعية والاقتصادية التى تفرض ظاهرة الاغتراب ، وقد وجدها بالفعل فى هذا المؤلف الضخم . وبذلك هتف على الطريق الذى يرفب ان يوجه المتفرج الى التغيير فى اتجاهه لانه سوف يحقق تحرر الانسان من الاستغلال والاغتراب ، والصياغة المسرحية لهذا المفهوم تمثلت فى المسرحية التعليمية Lehrstück وهى عبارة عن قطعة من الدعاية السياسية تهدف الى توعية الطبقة العاملة ورفع مستوى وعيها السياسى ، وذلك بشرح الاغتراب الذى يعانون منه والنتائج من أسلوب الانتاج فى النظام الرأسمالى وفى العلاقات الاجتماعية فى ظل هذا النظام . اما الظروف الموضوعية فقد تمثلت فى الظروف الاجتماعية والسياسية التى مرت بها المانيا ما بين عامى ١٩١٩ و١٩٣٣ وهى محاولة الانقلاب الشيوى الفاشلة فى سنة ١٩١٩ التى انتهت بمقتل زعيمى الحركة روزا لوكسمبورج وكارل ليبكنشت ، كذلك فشل الحركة التى تلت ذلك فى عام ١٩٢٠ والمعروفة بـ Putsch والتى كانت تبدو عليها سمات الثورة الحقيقية . ثم نجاح الديمقراطيين الاشتراكيين فى الاستيلاء على الحكم .

اما الموقف الاقتصادى فقد كان يتمثل فى التضخم المتزايد وارتفاع نسبة البطالة والانهيار الكامل للاقتصاد الالماني وانتشار المجاعة فى انحاء المانيا . اما سياسيا فقد تمثل الانهيار فى نشوء الفاشية فى ايطاليا تحت زعامة موسوليني ، وفى المانيا تحت زعامة هتلر (١٥) .

انها مشكلة فردية داخلية وليست انعكاسا لواقع اجتماعى موضوعى ، ومراحل التطور تمثل الانتقال من التمرد الى الثورة . ويجدر بنا فى البداية ان نحدد مفهومى التمرد والثورة .

### يقول البير كامى فى كتابه « المتمرد » :

من هو المتمرد ؟ انه الانسان الذى يقول لا . ولكن رفضه لا يعنى الابتكار ، انه ايضا الانسان الذى يقول نعم عندما يبذل فى التفكير فى نفسه « (١٦) » .

ويتضح من مفهوم كامى للمتمرد انه الشخص الذى لا يتجاوز الواقع ، فهو محكوم بالظروف الموضوعية ، وكل هدفه هو ان يحدث تغييرات جزئية فى هذا الواقع مع تسليمه بالاطار العام . وهو لا يحدث اى تغيير الا فى داخل الاطار العام ، بينما الثورة تعنى التغير الجذرى للواقع ، فالثورى يتجاوز الواقع ، فهو محكوم وغير محكوم بالظروف .

غير محكوم لانه يريد ان يتجاوزها ، ولانه يستطيع ان يتجاوزها فهو غير محكوم بها ، وهو بذلك يحدث تغييرا جذريا ، فى الشكل والمضمون . فالاغتراب مثلا ومجاورته لا يمكن ان يوجد الا فى مستوى الانسان . والانسان لا يمكن ان يرد نفسه الى جملة الظروف الخارجية فهناك عوامل ذاتية ، وعوامل موضوعية . العامل الدائى يعنى ان الانسان غير محكوم بالواقع والعامل الموضوعى يمثل هذا الواقع .

ان بداية برشت بالتمرد على قيم البرجوازية ورفضه لها أدت الى تراكمات كمية كان بفضلها وعلى الرغم منها أن تطور، وانتقل الى

Albert Gamus, The Rebel (London : Penguin, 1977), p. 19.

( ١٢ )

James Joll, Europe Since 1870 (London : Penguin, 1976).

( ١٥ )

وهي مرحلة شرسة من مراحل الرأسمالية، كما كان يرى برشت .

هذه الظروف الموضوعية القوية كان لها تأثير مباشر على تفكير برشت لأنها زودته بالمعطيات اللازمة من أجل إعادة صياغة مشكلة الاقتراب .

ان الصياغة المسرحية الجديدة المعروفة بالمسرحية التعليمية هي عبارة عن تركيبة جديدة تختلف اختلافا كبيرا عن المسرحيات المبكرة ومن « مسرحية » في غابة المدن « بشكل خاص ، لأنها تمثل نقرا في معالجة برشت للاقتراب من الزاوية الاجتماعية وكمتهج مسرحي . انه الآن يواجه المشكلة خارج الذات . هذا التفسير الكيفي كان افرارنا لتراكمات الكمية التي تمثلت في العاملين الذاتي والموضوعي السابق الذكر .

يقول لوكاش في كتابه التاريخ والوعي الطبقي :

« ان المعرفة التاريخية تبدأ بمعرفة الحاضر، وبالمعرفة الذاتية للموقف الاجتماعي وتوضيح أهميته » (١٦) .

هذه المعرفة التاريخية التي يقدمها برشت للمتفرجين من خلال المسرحية التعليمية هي اقتراب الانسان في ظل الرأسمالية ، وهي معرفة تتضمن فكرة تغيير هذه الحالة من الاقتراب عن طريق تنمية وعي المتفرج بالمشكلة وحته على التفكير والعمل - بعد ان يفسد المسرح - طبقا لتفسير برشت للمشكلة .

وفي نهاية مسرحية « الام » تلقى فلاسوثا الحكمة المقصودة من المسرحية ملخصة بذلك هدف المسرحية .

على من يعيش الا يقول : أبدا .  
اليقيني ليس يقينا .

انه لا يبقى على ما هو عليه .

عندما ينتهي الحاكمون من حديثهم (١٧)  
فسوف يتحدث الحكومون !

ان رؤية برشت عن التغيير في هذه المسرحيات تشكل لورة ضد قوى القهر والاستغلال التي تمثلها الرأسمالية . والهدف من ذلك هو ان يشاهد المتفرج حالة الاستغلال، وان يركز على ما تنطوي عليه هذه الحالة من معان فلسفية واجتماعية وسياسية ، وذلك بالكشف عن ميكانيزم الرأسمالية واشكالها المختلفة الفاسية والبربرية .

نذكر على سبيل المثال من هذه الفترة مسرحيتين « القسرا » ومسرحية بادن التعليمية عن « الوافقة » .

في مسرحية « القرا » يطرح برشت اقتراب الانسان في النظام الرأسمالي من خلال شخصية التاجر الذي ينظر الى اي نوع من الانتاج ، على انه مجرد وسيلة من اجل الربح . ويوضح برشت ان كل من له علاقة بالتبادلات التجارية هو مفترق تماما . فالرأسمالية من اجل ذلك تعني اقتراب الانسان عن منتجاته وعن نشاطه الذي من خلاله ينتج هذه المنتجات، اي عن البيئة المحيطة به وعن باقي البشر . . . تلك المفاهيم المجردة تتخذ شكلا معينا في شخصية التاجر ، وأحيانا يحدث تطابق بين المفهوم المجرد والتكتيك ، وأهم وسيلة من الوسائل الفنية لتحقيق هذا التطابق هي الاغنية في مسرح برشت ، وهي للربط بين المستوى الفلسفي والمستوى الدرامي لفهوم الاقتراب:

تكيف تعد نفسك طيباً ؟

من أنت ؟

تعرغ في الرغام

عائق مسفاك الدماء

ولكن غير العالم

فهو يحتاج الى التفتير (١٨) .

ان الحل الذي طرحه المسرحية يعبر من نفي النفي ، أى نفي الاغتراب ، أى نفي ضياع كيان الانسان وسيطرة السلطة . وهذا الحل ذو طبيعة سياسية بحتة ، بمعنى ان الحل يتحقق من خلال العمل الحزبي . . . وهذا الحل يعبر عنه الكورس في «مسرحية» بادن التعليمية من الموافقة » :

الكورس العالم :

عندما تحسنوا العالم

When you improve the world

حسنوا العالم الذى سبق أن حسنتوه

Improve the world you have improved

استسلموا Give it up

قائد الكورس العالم

للإمام سر Forward march

الكورس العالم :

إذا حسنتم العالم فقد حسنتم الحقيقة

If, improving the world, you have perfected truth.

وإذا حسنتم الحقيقة حسنتم العالم

Then perfect the truth you have perfected the world

استسلموا

فمثلاً في أغنية السلطة التى تعتبر جزءاً من تكنيك الاغتراب يوضح برشت مفهوم الاغتراب بشكل صارخ .

ما هو الارز ؟

هل اعرف ما هو الارز ؟

كيف لى أن أعرف من يعرف ماهو الارز ؟

كل ما اعرفه هو سعره .

ما هو الانسان ؟

كيف لى أن اعرف من يعرف من يعرف ما هو الانسان ؟

انى لا اعرف ما هو الانسان .

كل ما اعرفه هو ثمنه .

في حالة تحكم السلطة يتحكم الانتاج في المنتج وتصبح الاشياء أقوى من الانسان ، لانها تسيطر عليه بدلاً من أن يسيطر هو عليها .

في ظل هذا الاسلوب من الانتاج يتحول انتاج الانسان الى قوة معادية تسيطر كيانه بدلاً من أن تؤكده ، والحل الذى طرحه المسرحية يتلخص في أغنية الكورس :

من ذا الذى لا يجلس العادل معه

لكى ينصر العادل ؟

أى دواء لا يصبر على مرارته

من يرقد على فراش الموت ؟

أى انحطاط لا يحق لك أن تقدم عليه

لكى تقضى على الانحطاط ؟

ان لم تستطيع في نهاية المطاف ان تغير

العالم

( ١٨ ) ترجمة عبد الغفار مكاوى ، لى الصدر السالف الذكر .

( ١٩ ) ترجمة عبد الغفار مكاوى نفس المصدر ص ١٧ .

قائد الكورس العالم :

للامام سر

الكورس العالم :

إذا حسنتم الحقيقة فقد غيرتم البشرية  
If, perfecting truth, you have changed  
mankind.

غيروا البشرية التي غيرتموها  
Then change the mankind you have changed.

استسلموا

قائد الكورس العالم :

للامام سر .

الكورس العالم :

بعد أن تغيروا العالم غيروا أنفسكم .

استسلموا

قائد الكورس العالم :

للامام سر .

الرسالة هنا واضحة تماما :

تنازل من فرديتك في سبيل الحزب وناضل  
من أجل بناء الحركة الثورية العالمية . يتكرر  
هذا المعنى في معظم المسرحيات التعليمية ففي  
مسرحية « القرار » نجد نفس المعنى في أغنية  
الكورس تحت عنوان « في مديح الحزب » :

للغرد مينان اثنتان فقط

للحزب ألف عين

الحزب يرى سبع بلدان

الفرد يرى مدينة واحدة

الفرد يملك ساعته هو فقط

الحزب له أكثر من ساعة

الفرد يمكن أن يقضى عليه

لكن الحزب لا يمكن القضاء عليه

انه طليعة الجماهير

يقود معاركها

مستندا الى مناهج الكلاسيكيين المستمدة  
من الواقع According to the method of our  
classics, which are derived from the recogni-  
tion of reality.

وهكذا نرى ان الحزب في المسرحية  
التعليمية يحتل مكان الصدارة باعتباره عنصر  
التوسط الضروري من أجل تحقيق واقع  
متغير وغير مفترى . ان غياب هذا العنصر في  
مسرحية « في غاية المدن » أدى الى تثبيت  
الاغتراب . ان تفسير برشت الميتافيزيقي  
لمشكلة الاغتراب في المسرحيات المبكرة أدى به  
الى اعتبار تلك الظاهرة جزءا من الكيان  
الانسانى لا يمكن القضاء عليه . اما في المرحلة  
الجديدة فقد أصبحت هذه الظاهرة مرتبطة  
بواقع اجتماعي متمثل في اسباب اقتصادية .  
والقضاء على هذه الاسباب ممكن لتحقيق  
مجتمع غير مفترى من صنع الانسان . هذه  
الدعوة الى التغيير انطلاقا من مشكلة الاغتراب،  
ينقلها برشت في مسرحية « الاستثناء والقاعدة »  
على لسان الكورس :

نحن نناشدكم في صراحة

الاتروا فيما يحدث كل يوم

شيئا طبعيا .

لانه ما من شيء يوصف بأنه طبيعي

في مثل هذا الزمن الذى

يسوده الاوتباك الدموي

والفوضى المنظمة ، والتعسف المدبر

والانسانية التنكرة لانسانياتها .

حتى لا يستعصى شيء على التغيير .

● ● ●

١٩٤٧ وتسم هذه المسرحيات بأنها مسرحيات تاريخية ، وأهم تلك المسرحيات هي « جاليليو » ( النسخة الاولى في سنة ١٩٣٨ ، والنسخة الثانية سنة ١٩٤٧ والنسخة الثالثة سنة ١٩٥٤ ) مسرحية « الام شجاعة وأولادها » ( ١٩٣٩ ) ومسرحية الانسان الطيب ( ١٩٤٠ ) ومسرحية « دائرة الطباشير القوقازية » ( ١٩٤٤ ) .

إذا نظرنا الى فكر برشت فكفر غير متطور وفكفر يتناول قضايا متعددة من الحياة ، أو إذا طرحناه في خط مستقيم في عرصة لمختلف القضايا ، فإن القضايا في هذه تبدو كأنها متجاوزة ، ولكنها ليست كذلك . ان فكرة برشت تكمن في الفكرة المحورية التي تدور حولها القضايا الفرعية في شكل حلزوني . والقضايا الطروحة في الحد الأدنى ( المسرحيات الاولى ) غير المطروحة في الحد الأعلى ( المسرحيات المتطورة ) . وبما ان الحركة تبدأ من الأدنى للأعلى فانها تعطينا الفرصة لكي نفهم الأدنى من خلال الأعلى . من هذه الزاوية تكشف عن وحدة الفكر البرشتي في مستوياته المتنوعة ، الوحدة من خلال التنوع ، كما تتمثل في قضية الاغتراب في تطورها من الأدنى الى الموضوعي . بذلك نستطيع ان نفهم المسرحيات الاولى من خلال فهمنا للمسرحيات الاخيرة وليس العكس . وعلى ذلك يمكننا الكشف عن الانسان بكل ما يحمله في ثناياه من وحدة وتنوع .

في المرحلة الاخيرة ما بين عامي ١٩٣٣ - ١٩٤٧ الذي انتج فيها المسرحيات الناضجة ، تبرز الشخصية الفردية ، ولكن بعد ان تكتسب ابعادا ملحمة وتاريخية . ان معالجة برشت للاغتراب في هذه المسرحيات ترفع المفهوم الى المستوى التاريخي ، أي انها تعالج التاريخ على أنه تاريخ مقترن بكياناته بالوعي كحل للمشكلة وكوسيلة لتحرير الانسان من الاغتراب ، وتحقيق تاريخ حر ، انساني ، غير مقترب .

من الملاحظ ان المرحلة الثانية التي تعبر عنها المسرحيات التعليمية تمثل الوعي الاجتماعي الذي يربط بين العامل الذاتي والعامل الموضوعي لمشكلة الاغتراب في علاقة جدلية . وبالرغم من ان الحل كما هو مطروح في تلك المسرحيات يجنح نحو التالية أحيانا ، الا انه يعتبر مرحلة متفجرة كفيها من المرحلة السابقة ، لانها تطرح البديل أي الحل لمشكلة الاغتراب . ومن إيجابيات تلك المرحلة انها ترفع التناقض الى مستوى أرقى . والتناقض هنا ليس بين الفرد وذاته أو بين فرد وآخر وإنما بين العامل الذاتي والعامل الموضوعي . اذن البداية تمرد في حدود الذات ، صراع نفس ذاتي ، ثم انفتاح ثوري ، بمعنى الخروج بالصراع النفسي الى المجال الاجتماعي ، والعلاقة الجدلية تكمن في ان العامل الذاتي يشرى النظرة الاجتماعية . والعامل الموضوعي يكشف عن ابعاد ذاتية جديدة في النفس الانسانية ، وبذلك يتجاوز برشت الفرويدية التي تهتم بالحياة الداخلية للفرد ، ويشرى بها الحياة الاجتماعية في النقلة الى الثورة .

تطور مسرح برشت من حيث المضمون يمثل انتقالا من الانسان كذات فردية في مرحلة التمرد الى الانسان كذات اجتماعية في مرحلة الثورة باعتبار ان الانسان مجموعة علاقات اجتماعية .

بعد ازالة اشكال الاغتراب عن طريق الوعي باواقع الاجتماعي ومن ثم ادراك أهمية تغييره ، وبعد أحداث هذا التغيير ( الثورة الاشتراكية ) تأتي مرحلة أكثر تقدما ، وهي المرحلة الثالثة التي ترفع التناقض الى مستوى أرقى ، وتطرح مشكلة الاغتراب والحل المتمثل في الوعي بالاغتراب على المستوى الانطولوجي ، وهذه المرحلة تمثل نقلة كفيها من الذات الاجتماعية الى الذات الانسانية .

في هذه المرحلة انتج برشت مسرحياته التعليمية وهي فترة المنفى ما بين عامي ١٩٣٣ و

## ولكن نسأل أولاً :

## بأي مفهوم يعالج برشت التاريخ ؟

إن معالجة برشت للتاريخ مستمدة من المادية التاريخية التي تعدد قوانين تطور المجتمع ، بمعنى أن التاريخ من صنع الإنسان وأن التاريخ هو تطور الوعى من الاغتراب إلى تحرر الإنسان من الاغتراب عن طريق نشاط الإنسان . فالتاريخ هنا إذن لا يعتبر مجرد تراكم أحداث أو أفعال رجال عظماء ، أو مجرد فترات متلاحقة على شكل مد وجزر ، أو أنماط متكررة أو من صنع قوى غيبية . إن التاريخ ، بما أنه أحد منتجات الإنسان ، هو بالضرورة وفي الواقع الحاضر مقتربا نتيجة ظروف الإنتاج في ظل الملكية الخاصة وتقسيم العمل . أن رؤية برشت للتاريخ تتفق تماما مع المادية التاريخية ، وتستخدم مشكلة الاغتراب كنقطة انطلاق لدرجة أنه يضع فكرة الاغتراب كتنكيك *Verfremdung* والتاريخية *Historisierung* كأحد الوسائل الأساسية في مسرحه المسمى ، في مستوى واحد . إن معالجة السلوك الإنساني والعلاقات الإنسانية من زاوية الموضع بمعنى « تاريخ » الدراما أو وضعها في مستوى التاريخ ، هو أحد الوسائل التي يتبناها برشت في مسرحه لكي يلقى المفجوة التي أحدثت الاغتراب بين النشاطين منذ أرسطو باعتبارها التاريخ على التقيض المباشر من الأدب .

ولهذا يرفض برشت مفهوم أرسطو عن التاريخ ، لأنه في عهد **هوميروس** و**بلوتارك** لم يكن التاريخ قد تطور بعد إلى علم يستند إلى قوانين ، ولكنه كان مجرد وصف بيوجرافي للأحداث والأشخاص . وهو يرفض كذلك فكرة أرسطو عن الطبيعة الإنسانية ، والسلوك

الإنساني على أنها ثابتة وأبدية . فالتبيعة الإنسانية عند برشت ، ليست مطلقة ولكنها مشروطة بظروف ، متغيرة وقادرة على التغيير ، نتيجة للعلاقة الجدلية بين الظروف التاريخية ونشاط الإنسان القائم على الوعى . ومن ثم يعتقد برشت أن الإنسان يمكن أن يصاغ ، أي أنه رفض وضع الإنسان في قالب أو نموذج لأن التقولب يمنع التطور ويحدث الاغتراب .

وهذا الفارق الأساسي بين مفهوم كل من أرسطو وبرشت للتاريخ مردود إلى الفرق بين موقف كل منهما من الوظيفة الاجتماعية للمسرح . فاعتبار أرسطو الأدب مطلقا يسليه القدرة على التأثير في الواقع ، واعتباره الأدب فوق الواقع يجعله مغتربا عن الواقع . ومن ثم كان الأدب عند أرسطو ، يقدم علاقات بين أشخاص بهدف تثبيت حالة الاغتراب الراهنة بدلا من تجاوزها . وسبب ذلك أن أرسطو استبعد الوعى كعامل هام في الوظيفة الاجتماعية للمسرح ، وركز على أحداث تنافس في مواطن المتفرج *Harmonization* وبذلك رسخ الأوضاع الاجتماعية بعد أن حولها إلى مطلق . والنتيجة أن المتفرج في مسرح أرسطو يتحول إلى كائن سلبي ضعيف متكيف ، مغترب . وفي الجانب الآخر نجد أن الوظيفة الاجتماعية لمسرح برشت هي « تقديم الواقع بهدف التأثير فيه » (٢٠) . إن هدف مسرح برشت من « التاريخ » هو تطوير الوعى ومجاوزة الواقع . ولهذا فإن رؤية برشت للتاريخ تتبع الفرصة للمتفرج أن « ينقد السلوك الإنساني من وجهة نظر اجتماعية » (٢١) فالتاريخ بالنسبة لبرشت ليس مجرد وصف أحداث ولكنه اكتشاف علاقات . وهذا يعني تدخل العقل الإنساني وبالتالي العامل الذاتي الذى يفرض تأويل الكاتب للحدث التاريخي . أن الأدبية تطو إلى

ان برشت في هذه المسرحية يقدم الماضي في ضوء التطور المعاصر . ومدى اختلاف او تطابق الزمن في تطور حركة التاريخ والحضارة يظهران من خلال الرجوع في الزمن من اجل معالجة شخصيات وموضوعات تاريخية واسطورية احيانا من اجل تفجير الوعي الذاتي من خلال الوعي الاجتماعي . اذن فمفهوم الزمن عامل من عوامل الازالة الوحي لدى المتفرج بحركة التاريخ . ان ماساة جاليليو هي العلم المغترب : فالعلم من صنع الانسان ومع ذلك يوجه ضده . والحل هو : التوظيف الاجتماعي للعلم في اطار ايدولوجيا ليصبح العلم في خدمة الانسان . وبذلك يزال الاغتراب . فبرشت يثير الوعي بالاغتراب لدى المتفرج عن طريق معالجة موضوعات وشخصيات تاريخية ، ومهمة المتفرج ربط الاحداث بالزمن المعاصر ، ثم مجاوزة المعاصر من خلال الرؤية المستقبلية التي تطرحها المسرحية وهي التوظيف الاجتماعي للعلم ، اذن فالوعي بالاغتراب هو اول خطوة نحو ازالة الاغتراب . وهذا سلب يقرز الاغتراب وذلك ايجاب .

ان برشت يتوقع من المتفرج ان ينظر الى الماضي والحاضر بهدف طرح التاريخ برؤية مستقبلية وبذلك يعود الى الماضي من اجل معالجة قضايا معاصرة وعرض حركة التاريخ بمعنى انكاس الماضي في الحاضر لطرح الرؤية المستقبلية . اذن ما هو دور المتفرج في حل التناقض الذي يسببه الزمن في المسرحية ؟ ان للمتفرج دورا فعالا وعليه ان يساهم في اعادة خلق المسرحية في الواقع .

ان برشت يتوقع من المتفرج ان ينظر الى جاليليو التاريخي وان يحكم عليه من خلال محنة جاليليو المعاصر ، اي باعتباره المسؤول الاصل عن محتنته . ان « الخطيئة الاولى » التي ارتكبها جاليليو التاريخي يدفع ثمنها العالم المعاصر في سنة ١٩٤٥ في عصر القنبلة الذرية والحروب المدمرة . يقول برشت :

التاريخ وتتيح للمؤرخ والمفكر الفرصة لتطويره . ولكن ذلك يستلزم رؤية مستقبلية . وتأويل الماضي ، استنادا الى رؤية مستقبلية ، يدفع الماضي والحاضر في مسار معين .

وبرشت يهدف من تأويله للتاريخ الى ان يحوره من الاغتراب وذلك لاعتقاد برشت ان الانسان يصنع التاريخ من خلال رؤية مستقبلية . ومعنى ذلك ان فصل الانسان عن التاريخ يحدث اغترابا ، ولكي لا يشعر الانسان بالاغتراب تجاه تاريخه فانه ملزم بتحرير التاريخ من الاغتراب بمعنى احداث تغيير في مجرى التاريخ ، وهذا يتم بان يدخل الانسان في تحديد مسار التاريخ ، يتحرك به ومعهم وفيه .

تفصيل ذلك :

نبدأ بأول مسرحية كتبها برشت في المنفى وهي « جاليليو » ونسأل : الى اي حد يعتبر جاليليو برشت ، جاليليو القرن العشرين مغتربا من جاليليو التاريخي ؟

ان الموقف الاساسي لكل من الشخصيتين يكاد يكون واحدا من زاوية ان شخصية جاليليو التي رسمها برشت ليست ضد الدين وانما ضد السلطة كما تتمثل في الكنيسة والاقطاع ، وهي بوقوفها ضد السلطة تدافع عن حرية البحث العلمي والمسلم . ولكن جاليليو البرششي يتميز عن جاليليو التاريخي لانه في مستوى ارقى من حيث انه يمثل تجارب الاربعمئة عام التي تفصل بين القرون الوسطى والقرن العشرين . وبالرغم من ذلك فان هناك وحدة تجمع بين الشخصيتين وبين العصرين في المسرحية . وهذه الوحدة تتمثل في ظاهرة الاغتراب المعاصرة . من هذه الزاوية فان رؤية جاليليو العصري بالنسبة لمشكلة حرية العالم تضيف الى رؤية العالم التاريخي وتطورها .

حرية البحث العلمى وعن استقلالية العالم من المجتمع ، جعلت الطبقة الحاكمة تستخدم العلوم الجديدة ضد المجتمع . ونقاء العلوم الطبيعية وعدم اهتمامها بأساليب الإنتاج جعل هذه العلوم تتطور في اتجاه مضاد ومدمر للإنسانية .

« ان القنبلة الذرية كظاهرة تكنولوجية واجتماعية تعتبر نتاجا لكلاسيكيا لاضافة جاليليو الى العلم وهي كذلك دليل على انه خلال المجتمع » . (٢٢)

### فلماذا يعتبر برشت جاليليو مجرما ؟

نفس الوقت .

### اذن لماذا يعتبر برشت جاليليو مجرما ؟

للإجابة على هذا السؤال يلزم ان نطرح مشكلة مسؤولية العالم الاخلاقية تجاه مجتمعه . فبالرغم من ان برشت يدعو بطله مجرما احيانا ، الا انه لا يدينه كما انه لا يمتدحه ايضا . ان موقف برشت تجاه شخصية جاليليو التي صنعها هو انه بالرغم من ان جاليليو اضاف كثيرا الى العلوم الطبيعية باكتشافاته واباحاته الا ان موقفه الاجتماعى جعل من اضافاته العلمية كارثة على الإنسانية لضعف وعيه الاجتماعى . يقول برشت : « في الواقع ان جاليليو اثرى علم الفلك والفيزياء ، ولكنه في نفس الوقت سلب من تلك العلوم جانبا هاما جدا من اهميتها الاجتماعية . ان الذى يفصل ويوحد بين الشخصيتين هو الاغتراب الذى عانى منه الاثنان تحت ظروف تاريخية وفي ظل ابنية اجتماعية مختلفة . ان ظهور العلوم الطبيعية واكب نشوء وصعود الطبقة البرجوازية . في ذلك الوقت كانت تلك العلوم تعمل من اجل التقدم ، ولكن يتقدم صعود البرجوازية ثبت ان هذا التقدم في تلك العلوم قد مصلحة الإنسانية ، لان الاكتشافات العلمية التي كانت تعتبر ثورة في مجال العلم لم يواكبها ثورة اعلمة . ولذلك ظلت المكتشفات العلمية ملكا في يد الطبقة الحاكمة تستعملها من اجل تحقيق مصالحها . وهذا بالتالى ادى الى حروب مدمرة . ان الفكرة البرجوازية من

ان المسؤولية الاخلاقية للعالم تكمن في حل التناقض بين العلم والمجتمع ، والحل هو التوظيف الاجتماعى للعلم . ومسؤولية العالم الاجتماعية والاخلاقية في تحقيق هذا التوظيف من اجل ان يصيب الانسان متحكما في انسنة العلوم ، اى جعلها في خدمة الانسان في المجتمع وهذا ينطوى على تغيير المجتمع تغييرا جذريا لان الهدف من جعل العلم في خدمة المجتمع هو ازالة اغتراب الانسان ، واول اشكال الاغتراب هو اغتراب الانسان من العلم . ويدون انسنة العلم من اجل تحقيق تقدم الإنسانية بظلل التناقض قائما بين العلم والمجتمع ، وبالتالي يصبح انتصار العلم بالضرورة ضد المجتمع وضد الإنسانية .

ان التناقض بين العلم والمجتمع اى العلم المغترب يجعل العلم يفوز تقييده : الجبل والخرافة . وهذا ما يظهره المشهد الاخير (مشهد ١٥) في المسرحية عندما يحاول اندريا تلميذ جاليليو ان يشرح للأطفال ان العلم والخرافة لا يمكن ان يلتقيا . في هذا المشهد يريد برشت ان يؤكد ان هؤلاء الاطفال الذين يمثلون الجيل الصاعد ، جبل يؤمن بالخرافات والشعوذة وهم النتيجة الحتمية لموقف العالم من مجتمعه وعدم تحمله اية مسؤولية تجاه الجماهير التي هي في حاجة الى عمله والذي يجب ان يكون في خدمتها . ان قول اندريا للأطفال الثلاثة : « يجب ان تتعلموا ان تفتحوا عيونكم » . دليل على ان هذا الجيل الذى يمثل جماهير المجتمع لم يتعلم بعد أبسط



الاجتماعي لحركة الارض هو حركة المجتمع ، وهذه الحركة تنطوي على التغير بمعنى ان الدين في القاع يصبحون بفعل حركة المجتمع في القمة . وهذا ما كان يهدد كيان الطبقة الحاكمة المتمثلة في الاقطاع والكنيسة .

ان الرؤية المستقبلية التي تطرحها المسرحية تتلخص في علمانية الدولة .

ان التناقض الموجود بين جاليليو والسلطة سببه التناقض بين التفكير العقلاني والحرية من جانب والدكتاتورية اللامعقلانية من جانب آخر . ان السلطة تدمي انها تؤمن بالانسان وبحقه في الحياة والحرية . وفي نفس الوقت تمارس الارهاب والتعذيب على كل من يحاول ان يحدث اى تغيير في النظام القائم ، وهذا معناه ان الدولة تجمع بين تقييض ، وننتيجة هذا التناقض ان الانسان يصبح مفتربا وهو مفترب بسبب الدين في هذه الحالة . وطبقا لفيوردياخ ان الدولة التي تقوم على الدين تفرز التناقض حتى لو كانت تدعو الى العقل والسبب هو وجود العنصر اللامعقلانى . اما اذا حذفنا هذا العنصر فاننا نحذف التناقض.

### كيف يتصرف العالم ازاء مجتمع مفترب ؟

#### وما هو المنهج ؟

هذا السؤال يطرح مشكلة العالم الفردي في مواجهة السلطة . حين يقف بمفرده تكون عملية انتحارية . وجاليليو يعلم هذا . اذن ليس المطلوب من المفكر ان يقوم بهذه العملية . المطلوب منه ان يعرف الى اى حد في ظل هذه الظروف الموضوعية ، يستطيع المجاوزة من خلال تفكيره وانتاجه ؟ هل يستجيب ويستكين ام يتراجع من نظرياته ، ام يصمد في مواجهة السلطة ؟

ان المفكر او العالم في مواجهة السلطة يحاسب على مدى تراجعه . في انتاجه . ولكن جاليليو ؟ كتاب Discorsi بالرغم من السلطة .

مبادئ العلم وهي الملاحظة . وذلك لان علم جاليليو لم يصل اليهم .

ونسأل : هل العالم وحده هو المسؤول من هذا الوضع ؟

هل هي مسئولية العالم وحده ام مسئولية المجتمع ؟ ام الاثنين معا ؟

هنا يبرز دور المجتمع المقرب في تحويل العالم من انسان واع بذاته وبهويته الى انسان مقرب .

**ان اقتراب العالم عن منتجاته ، اى عن اكتشافاته العلمية يعبر عن طبيعة أسلوب الانتاج في المجتمع الرأسمالى الذى يحول اى شىء حتى الانسان الى سلعة .**

ان اكتشافات جاليليو العلمية هي احدى منتجاته الفكرية ، وهي تخارج لذاته لكنه لا يستطيع ان يتحكم فيها لانها تشارجت وافتربت منها . والسلطة تتقبل العلم في حدود المحافظة على مصالح الطبقة الحاكمة التي تطوع العلم للواقع داخل حدود السلطة . وبذلك يتكيف العالم مع الواقع بدلا من ان يتجاوزه . وبذلك يصبح العلم مجرد سلعة ويتحول الى علم مفترب من خلال السلطة .

ان هنالك منهجا تستخدمه السلطة في ارباب العالم لتحويله ضد المجتمع ، كما تستخدمه في ارباب الجماهير ، وهو تذكيرهم ان العالم يهدد مطلقتهم اى معتقدتهم . فترتبط بين الابداع الطلى وبين تهديد هذا الابداع المطلق القائم . وهذا ما فعلته الطبقة الحاكمة بجاليليو عندما اتهمته انه ضد الدين ووجهت اليه تهمة الهرطقة مع انه لم يكن ضد الدين ، وذلك لتحويله على الدلالة الحقيقية لاكتشافاته . ان اكتشاف جاليليو لدوران الارض كان له دلالة اجتماعية بالدرجة الاولى لان الانكاس

المغزى العميق للعبارتين الاليتين على لسانى جاليليو وانفردا في المشهد الثالث عشر ٤

« تمس ذلك المجتمع الذى يخلو من ابطال » .

« لا وانما تمس ذلك المجتمع الذى يحتاج الى ابطال » .

فى مجتمع لا يفرض ابطالا لن نجد تمايزا بين الافراد الى الحد الذى يبرزه فيه البطل . وهذا يعنى من وجهة نظر برشت ان الانسانية تكون افضل بلا ابطال . لان هذا من علامات السعادة ، ولان اختفاء الابطال من حيث هي كائنات المفترية من نتاج مجتمع مفترى معناه ايجاد مجتمع صحى وسعيد . لو كان ، المجتمع الذى عاش فيه جاليليو ذا طبيعة علمية كان جاليليو احد آلاف العلماء المبدعين ، ولكنه الان بطل المصور الوسطى . وبطولة جاليليو تكشف عن تدهور مجتمعه ،

فى مسرحية جاليليو البطولة نتيجة عدم نضج المجتمع وعدم نضج البطل لان البطل فى هذه الحالة يتوهم ان فى امكانه التحكم فى مسار التاريخ . اى ان العامل الذاتى يحكم العوامل الموضوعية . فى نفس الوقت المجتمع عاجز عن التحرك جماعة فيحدث لاقتربا البطل والمجتمع . ومن خلال مسرحية قائمة على البطل يطرح برشت السؤال الاخير: الى اى حد يمكن ان يتحكم الفرداته باخذ من المسرح البرجوازى الفرد او الذات ويضيف من منده رؤيته من الاغتراب مؤكدا انه لعدم نضج القوى الاجتماعى لدى الفرد ، يدمر الفرد ولا يحقق احلامه ، ولذلك يجب ان يواكب وعيه وهى الطبقة التى يعمل من اجلها . ان وهى جاليليو لم يواكب وهى الطبقة البرجوازية الصاعدة التى كان يعمل من اجلها وذلك لان موقفه الطبقي كان ضعيفا وكان يجب ان يحدث له تأثير بحيث يواكب هذه الطبقة الجديدة .

● ● ●

اذا اخذنا معيارا آخر : الصدام مع السلطة . فالظروف الموضوعية غير متوفرة . ان جاليليو لا ينتمى الى حزب حتى يمكن ان يكون هناك مشروعية للصدام . ان وجوده بمفرده يختلف عن وجوده فى الحزب . ولهذا فان أسلوب العالم من خلال الحرب متميز عن أسلوبه لو كان منتظما الى حزب . وهذه التفرقة هامة فى محاسبة العالم ، ومن اجل ذلك ينبغي الالتفات الى العامل الذاتى . ان جاليليو قد استخدم أسلوب الخبث ، cunning للتغلب

على السلطة ومن اجل التفرغ لاجاله . ولكن باقتراح أسلوب الخبث كوسيلة يستخدمها العالم ضد السلطة المسرحية يبدو ان برشت يريد ان ينقد هذا الاسلوب وذلك باظهار الجانب السلبى ، وهو يتمثل فى ايجاد ظاهرة البطل . ان بروغ جاليليو كبطل تمس من التناقض بين البطل والمجتمع . طالما انه يوجد بطل يوجد تناقض مع الجماهير . لان معناه ان الفرد تسليخ من المجتمع واقترب عنه . وبانسلاخه من مجتمعه يظل العالم مفتربا عن الجماهير ، وهو لذلك لا يستطيع ان يحقق ذاته لانه لا يمكن ان يحققها الا من خلال الجماهير لان العالم كاتسان كائن اجتماعى لا يحقق ذاتيته الا من خلال المجتمع . وعلى ذلك يظل العالم البطل مفتربا من نوعه ومن مجتمعه .

وهذا طبقا لبرشت معناه ان البطل واقف فى تناقض وازالة هذا التناقض تكون بايجاد مجتمع لا يفرض ابطالا ، افراده اناس مستقيمين مع المجتمع . وفي هذه الحالة يكون التناقض الحقيقي بين الانسان والطبيعة وليس بين الانسان والمجتمع . ان جاليليو كان فى تناقض مزدوج ، مع مجتمعه ومع الطبيعة . وكان من نتيجة التناقض ان توقف جاليليو من البحث العلمى ، لان تناقضه مع المجتمع كان اقوى من تناقضه مع الطبيعة . اذن لكى يفزو الانسان الطبيعة عليه ان يزيل التناقض بين البطل ومجتمعه بحيث ينصرف الكل لفزو الطبيعة والتحكم فيها من اجل تغيرها . وهذا هو

تاريخية . من أجل تظلم الجماهير من اغترابها وتحركها لتحرير نفسها من تلك الحالة . . بعد ان تتخلص الجماهير من الاغتراب تصبح ذات وموضوع التاريخ في آن واحد . ذلك الوعي بأسباب الاغتراب يتضمن معرفة حركة التاريخ والقوانين التي تحكم تلك الحركة . والسؤال الذي تثيره المسرحية هو :

**على أي مستوى يتم الوعي بحركة التاريخ ؟**

**هل يتم على مستوى الوعي الفردي . أم أنه يتطلب الوعي الجماعي للجماهير المغتربة ؟**

ان مشكلة الوعي بحركة التاريخ مرتبطة بقيمة معينة تكاد تسود المسرحيات التي كتبها برشت في فترة النفي . وهي الحروب . وبالذات في « جاليليو » و « الام الشجاعة » اللتين كتبتا خلال الحرب العالمية الثانية . ان تلك المسرحيات تمثل حملة منظمه من جانب برشت ضد الحرب . ان مسرحية « الام الشجاعة » تدور خلال حرب الثلاثين عاما التي اجتاحت أوروبا ما بين عامي ١٦١٨ - ١٦٤٨ - وهي تتناول الحرب على أنها احد منتجات الانسان المتضمنة في التاريخ . ويؤكد برشت هذا المعنى بعبارة : « ان حرب الثلاثين عاما هي اول الحروب المعقدة التي جلبتها الرأسمالية على أوروبا » .

ويريد برشت ان يؤكد مضمون المسرحية عندما يكتب في ملاحظاته المصاحبة لها : « في الحروب لا يمكن ان يقوم صفار القوم بقصد صفقات كبيرة . ان الحرب استمرار للصفقات بطرق اخرى . وهي تجعل الفضائل الانسانية

يطرح برشت نفس موضوع مسرحية « جاليليو » وانما على مستوى الجماهير وليس الفرد هذه المرة في مسرحية « الام الشجاعة » واولادها (١٩٣٩) تتناول المسرحية الجانب الاخر من المشكلة وهي مسئولية الجماهير بالنسبة للتغيير الاجتماعي . ان برشت مثل ارسطو . مهتم بنوع احداث الماضي اكثر من اهتمامه بالوقائع الجاهزة . ولكن ، على العكس من ارسطو ، تختلف طبيعة نوع الاحداث الماضية التي يقدمها برشت في مسرحية الام الشجاعة . ان مسرح برشت عموما في الفترة المتأخرة يركز على اكتشاف الازل الذي تحدده الاحداث التاريخية ومواقف الصراع من وجهة نظر ومصالح الانسان المعاصر . ان نوع الانسان المعاصر الذي يطرحه برشت في مسرحياته هو ما يميز مسرحياته التاريخية . ان انتقائه لطبقة اجتماعية معينة التي من خلالها يقدم الاحداث التاريخية يحدد نظره للتاريخ . ويقدر ديكسون : « ان برشت يحتفظ بشخصيات المؤرخ بين جناحي المسرح . والمسرح يسوده عدد هائل من الجماهير من الفلاحين والجنود المجهولين ( ٢٣ ) » .

يقدم برشت الاحداث الماضية من خلال وعي الجماهير غير المحددة المعالم والشخصية باعتبارهم هم الصانع الحقيقيون للتاريخ . وهو يعالج تطورهم من اللاوعي الى الوعي باغترابهم ويقدم قسدهم على التفسير التي لا يدركونها ، على انها الدافع الذي يحرك التاريخ نحو مستقبل انساني غير مغترب . ومن أجل ان تمي الجماهير قدرتها على صنع التاريخ ، لابد أولا ان تمي اسباب اغترابها . ولذلك فان وعيها بتلك الاسباب يعتبر ضرورة

المألوف ، المعروف ، الاساطير الشفافة التي يتعرف فيها مجتمع ما او عصر ما على نفسه ( ولكنه لا يعرف نفسه ) انها المرأة التي ينظر فيها من اجل التعرف على ذاته . ولذا يجب كسرها اذا رغب المجتمع او العصر معرفة نفسه . . . ان ايديولوجيا اى مجتمع او اى فترة تاريخية تكن في وى ذلك المجتمع او تلك الفترة بنفسها . . . وهى عادة تجد اشكال ذلك الوعى في صورة عن الوعى . . . في شفافية اساطيرها .

**ان الاسطورة باعتبارها احد المكونات الثقافية في حضارة اى بلد تشكل احد اشكال تعريف الوعى .** وهى تستخدم عامة عندما يعجز الانسان عن التفسير العقلاني اى ايجاد براهين وادلة لتفسير ظاهرة معينة . وتستخدم ايضا لتثبيت قيم بالية وذلك لتحقيق مصالح معينة . وتستخدمها القوى الرجعية لتثبيت مصالحها . ولاضاف وى الجماهير بهدف ابعادها عن مصالحها وحقوقها ولجعل وعيها يتحجر عند قيم بالية . وهذا اغتراب لوى الجماهير . ان تخلف وى الام الشجاعة يجعلها مفتربة ومقلوبة على امرها حتى النهاية يجبرنها تيار الحرب من بلد الى بلد وهى تبجعه كالاخوذة لانها لا تملك القدرة على التحكم في مصيرها وهذا ما يظهره المشهد الاخير الذى تدور فيه الام الشجاعة بمرتها حول نفسها وهذه الحركة رمز على استلاب ارادة الشخصية التى تمثل الجماهير المستقلة لعدم وعيها بحركة التاريخ يجعلها تدور داخله مدفوعة بقوة الاحداث . بدلا من ان تتحرك مع التاريخ وبه ومن خلال الوعى اللاتى بيان حركة التاريخ من صنع الانسان . وانها تملك القدرة على تحريكه . وان مسئوليتها تكن في تحريك التاريخ .

مهدة حتى لاولئك الذين يمارسونها . وان اى تضحية في مسبيل مقاومة الحرب ضرورية ولازمة » . ان هذه التحذيرات من جانب برشت هى الدرس الذى لاتعلمه الام الشجاعة خلال المسرحية بالرغم من خسائرها الفادحة يموت اولادها الثلاثة . انها لا تفهم ان موت اولادها نتيجة حتمية لمحاولتها الاستفادة من الحرب عن طريق التجارة والربح في ظروف الحرب لان المجال ليس مجالها ولانها بحكم موقعها الطبقي يجب ان تناضل ضد الحرب لان مستقبلها لمصلحتها الشخصية . بالرغم من انها تقول : « ان الحرب ليست الا تجارة » ففى تجهل دلالة هذا المعنى بالنسبة اليها . انها لا تدرك انها في الجانب الخاسر . لانها بحكم مكانها الاجتماعى مستقلة من قبل المنتفعين الحقيقيين من الحرب اى الذين يشنون تلك الحروب من اجل مصالحهم ، وانها هى مجرد سلعة مثل باقى السلع التى تتاجر هى بها . وانها لذلك سوف تسحقها الحرب التى تعتبرها مصدرا لرفقها . يقول برشت : « ان الام الشجاعة تتعرف على الاساس التجارى للحرب ، وهذا ما يهمها فقط . انها تؤمن بالحرب حتى النهاية » .

**ان شجاعة مثل جاليليو تفتقد الى الوعى الاجتماعى .** اذا كان جاليليو يؤمن في البداية باستقلال العلم عن المجتمع . فان الام الشجاعة لا ترى العلاقة بين الحرب كتجارة والمجتمع . وعلى هذا ففى لا تفهم موقعها من كل هذا . ان جعلها بهذه الامور يثير مشكلة الوعى على مستوى الجماهير . ان وى الجماهير المتخلف كما تظهره المسرحية نتيجة تاثير الاسطورة وهو لذلك وى مزيف كما يقول التوسير ويعكس « ايديولوجيا غير منقودة » .

ان انهيار شان لي في نهاية المسرحية وصرختها البائسة عندما ترفض الالهة مساعدتها وتركها عائدة الى السماء . يتلوه الابولج الذي يلقيه الممثلون والذي يلخص مضمون المسرحية في تركيبه تجمع التناقض وتشير الى حل التناقض .

ما هو ردكم ؟

هل يجب أن يكون الناس افضل ؟

هل يجب تغيير العالم ؟

او الالهة فقط ؟

ام يجب الا يكون هناك الهة على الاطلاق ؟

ان هناك حلا واحدا نعرفه :

وهو ان تفكروا بعد انصرافكم

اي القرارات توصون بها

لمساعدة الناس الطيبين في الوصول الى نهاية سعيدة

سيداتي سادتي ، نحن نضع ثقتنا فيكم :

يجب ان تكون هناك نهايات سعيدة ، يجب

يجب ، يجب ،

ان برشت يفرغ المضمون الخرافي للاسطورة ويستبدله بمضمون دينوي علماني لكي ينقل رؤيته من الاستغلال في المجتمع الرأسمالي المعاصر .

فمثلا هو يحتفظ بالالهة ولكن بعد ان ينزع منها الهيبة والنفوس عندما يقدمهم على المسرح في ثياب فاخرة وأقدامهم مغروسة في الارض ويتبادلون حديثا عاديا جدا بدون فيه خوفهم من غضب رؤسائهم في السماء في حالة

ويمالع برشتت الاسطورة مرة ثانية في مسرحيتين من تلك الفترة هما الانسان الطيب . ودائرة الطباشير التوقازية » ولكن هذه المرة يقدم الاسطورة كأحد عناصر « تكنيك الاغتراب » واستخدام للاسطورة يعتبر رجعة للوراء من اجل التقدم لانه يرغب ان يعرض الحاضر والماضي من خلال المستقبل ليعطي تأويلا جديدا للماضي في ضوء الرؤية المستقبلية . ولذلك فهو يفرغ الاسطورة من مضمون رجمي ويصل فيها مضمونا تقدميا مرتبطا بتغيير المجتمع من اجل ازالة الاغتراب المتمثل في استغلال الانسان للانسان .

ان القيمة الرئيسية في مسرحية الانسان الطيب هي الشخصية المنقسمة على نفسها والتي تمثلها شان لي ( فتاة الليل الطيبة المستغلة ) وشوي تا ( التاجر الرأسمالي القاسي المستغل وتقوم المثلة بالحدودين بالتبادل من طريق استبدال الملابس ووضع قناع يمثل شخصية شوي تا الشريرة . ولكن المسرحية لا تعالج هذا الانقسام من زوايا سيكولوجية ، بالرغم من انها تعالج في مجال التحليل النفسي على انها ظاهرة نفسية ولكن برشت يقدمها على انها مشكلة اجتماعية ذات ابعاد اقتصادية . وهذا الانقسام وهو مظهر من مظاهر اغتراب النفس هو انعكاس للصراع الاجتماعي . فهو يعالج التوتر النفسي في حقيقته اي كانعكاس للتوتر الاجتماعي ان ما تعانيه الشخصية من توتر نفسي هو أصلا توتر اجتماعي يقوم في التوتر بين قوى الانتاج وتختلف علاقات الانتاج القائمة على الاستغلال والملكية الخاصة وهو مايمثله شوي تا . وذلك يخلق التوتر بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج وينعكس على نفسية الفرد . والسؤال الذي طرحه المسرحية في النهاية هو : الى اي حد يمكن ازالة التوتر في الواقع الاجتماعي ؟

فشلهم في مهمتهم التي نزولوا من اجلها الى الارض . ان تقديم الالهة في صورة ذنوبية وبأسلوب ساخر هو احد وسائل تكتيك الاغتراب والهدف منه هو ان يرى المتفرج ان مصر الانسان يحدده الانسان وليس قوى غيبية . والالهة هنا ترمز الى المثالية البرجوازية المسئولة عما يحدث من استغلال بمحاولة تغليف ما يحدث بغلاف من الغموض بحيث يتوهم الانسان المستغل ان مصيره تحدده قوى غيبية ، وان حياته الحقيقية التي سيستمع بها ليست في هذا العالم وانما في عالم آخر .

ان شا نى الطيبة الضعيفة المستغلة تتحول الى شوى تا الشرير القوى المستغل لكي تحمي نفسها من استغلال الآخرين . ويؤكد برشت ان العلاقات الاجتماعية القائمة على الاستغلال تجعل الانسان مفتربا وتفرض عليه ان يتعامل بأسلوب المترب . فكل الفضائل والصفات الطيبة في الانسان كالحب ومساعدة الآخرين تعتبر رذائل في المجتمع المترب لانها تنقلب ضد الانسان بمعنى انها تساعد على تثبيت الاوضاع القائمة . اما ما تحتاجه الجماهير المستغلة ليس الحب والمساعدة (أي القيم البرجوازية) وانما الحب والوهمى وهو ما يدفمها لتفسير وضعها الاجتماعى وهذا ما يشير اليه الايلوج .

فالقضية الرئيسية في مسرحية دائرة الطباشير هي القانون والتفري الاجتماعى . يعرض برشت القانون على أنه من صنع الطبقة الحاكمة ولخدمة مصالحها التي تلخص في الملكية الخاصة ، وهو بالتالى مفترب من الجماهير . والقيم الاجتماعية المترتبة على مجتمع الملكية الخاصة هي الدافع والحركة وراء قصة جروشار والطفل . والقيمة الاجتماعية التي طرحها المسرحية كبديل هي على الضد من ذلك . يقرر امير اسكتندر في مقاله « برشت الفن والسياسة » الاتى : المنزى الاجتماعى للمسرحية هو في بساطة توقف إمكانية الحصول على شيء ما على قيمة العمل الذى يبذل من أجله

فالمكينة بمعناها التقليدى في المجتمعات الاشتراكية ليست مشروعها في نظر كاتب المسرحية طالما ان العمل من اجلها لم يعادلها . . ان الام الشرعية للطفل لم تبذل من اجله ولم تنفع في سبيله مثلما فعلت جورشا بل لعلها لا تريد الطفل الا لانه الوريث لاملاك ابيه . . اما جورشا الخادم البائسة والوحيدة فهي التي ضحت من اجله . هي التي تحملت العذاب في المرتفعات الشمالية في سبيله وفقدت خطيبها وتحملت المهانة حتى لا تهدد حياته .

وتصل المسرحية الى هذه النتيجة عن طريق استخدام الاسطورة الصينية القديمة دائرة الطباشير وهي التي يلجأ اليها القاضى ائذك لكي يحكم بينة الطفل وحكمه ياتي مؤكدا المعنى الاجتماعى الجديد الكامن في المسرحية

ان الفكرة الاجتماعية التي يرغب في نقلها الى المتفرج تلخص في افنية المضى في نهاية المسرحية .

لاحظوا معنى افنية القديمة :

ان ماهو موجود سوف يؤول لمن يستحقونه  
فالاطفال سيؤولون الى الذين يرغبون فيهم  
والعربات للسائقين المهرة يقودونها بمهارة .

والوادى الى من يرويه حتى يطرح الفاكهة

• • •

في الاحتفال بمرور ثمانين عاما على مولد برشت اقيم مهرجان لعرض مسرحياته في برلين الشرقية وانطلقت مؤتمرات وندوات وكان الموضوع الرئيسى الذى نوقش في الندوة الرئيسيه هو برشت بين التراث والمعاصرة ونشرها الى مقال امير اسكتندر الذى كان احد المشتركين في هذه الندوة :

يكون عقبة أمام تطويره وإزالة هذا التناقض على من يحاول أن يطور مسرح برشت أن يلتفت إلى الفكرة المحورية في مسرحه والتي عبرنا عنها في هذا المقال .

أن أي مسرح جديد يقوم على تطوير مسرح برشت يجب أن يتجاوز المرحلة الثالثة التي عالج فيها برشت الوعي على المستوى الإنساني وعلاقته بمشكلة الاغتراب بمعنى أنه يجب عليه أن يرفع التناقض إلى مستوى أرقى . إذا كان منهج برشت يقوم على الكشف على التناقضات في مجتمعات الرأسمالية من خلال علاقات بين شخصيات المسرحية بهدف إبراز حالة الاغتراب الناتجة من الملكية الخاصة والاستغلال ، فهل زوال الملكية الخاصة والاستغلال معناه زوال مسرح برشت ؟ أن الفكرة المحورية هي الاغتراب والوعي كحل لمشكلة الاغتراب وهذا مجاوز للمجتمع الطبقي الرأسمالي لأنه بزوال هذا المجتمع لا يزال التناقض وإنما يرفع إلى مستوى أرقى بمعنى أن يصبح بين الإنسان والطبيعة . أن قدرة الإنسان المتزايدة على التحكم في الطبيعة بمساعدة العلم والثورة التكنولوجية المصاحبة للثورة الاشتراكية تجعل مسار تطور المسرح يبدو غامضا . إذا كان المسرح في أصل نشأته جزءا من الطقوس الدينية بمعنى أنه تعبير عن اغتراب الإنسان عن الطبيعة وعدم قدرته على التحكم فيها وإذا اعتبرنا تاريخ المسرح تعبيراً عن اغتراب لإنسان ومحاولته تجاوزه هذا الاغتراب ، أي أن تاريخ المسرح تعبير عن النكوص الذي مرت به الحضارة البشرية في مسارها نحو اللاغتراب ، فهل يعني هذا أن الإنسان في حالة الاغتراب وسيطرته على الطبيعة يصبح في غنى عن المسرح . والمطلوب هو الإجابة على هذا السؤال .

« وقد يكون مفيدا أن أذكر في هذا المجال عبارات قالها لي يوما أرنست شومخر استاذ علم الجمال والدراما بجامعة هيمولت في برلين . وكان الحديث يدور ساعتها عن مستقبل مسرح برشت قال شومخر ماذا علينا أن نصنع البرلينز انسامبل أن علينا أن نقرر الآن هل نتركها نركز جهودها على الصراع الطبقي وهو أمر لم يعد الآن في مركز الصدارة من تفكيرنا وحياتنا أم نحولها إلى متحف يزوره الأجانب ؟ وساعتها تعجبت لهذا القول فالعنى الذى ينطوى عليه هو أن مسرح برشت لا يصلح إلا لمرحلة تاريخية معينة ولا يتناسب إلا مع طور محدد من أطوار التغير الاجتماعي ، أي أنه في النهاية فن مؤقت مرحلي محدود القيمة والأثر محدود ذلك الطور التاريخي - الرأسمالي في حياة المجتمعات وقلت يومها لشومخر : أن الفن العظيم أن كان عظيما يحق يعيش على مر القرون وشاهدنا الأكبر هو المسرح الإغريقي نفسه . ولكن شومخر رد قائلا ، أن علينا أن نقرر ما في المسرح الإغريقي من جوانب تاريخية متقدمة . . وأن تكشف عن التطور التاريخي من خلال الفن ولكن علينا أيضا أن نوضح الحدود الخاصة - لهذا التطور أي علينا أن نكشف ما هو متقدم ، مما هو محدود في نفس الوقت أننا نحتاج دائما إلى نظرة تاريخية

أن فكرة تحويل مسرح برشت إلى مسرح كلاسيكي بالعنى التقليدي يتعارض مع منهجه لأنه متطور ، والتناقض الذى سيظهر من خلال هذه المشكلة هو أن الأعمال العظيمة لكونها عظيمة تصبح كلاسيكية ، أي جزءا من التراث ولكنها في نفس الوقت تصبح عقبة أمام ظهور أعمال جديدة تحاول تطويرها والمشكلة بالنسبة لبرشت هي : لأنه عظيم لابد أن يصبح كلاسيكيًا وهو عندما يتحول إلى كلاسيكي

### الراجع

1. Arihussor, Louis. *Far Marx*. London : NLB, 1977.
2. Aristotle, *Poetics*
3. Benjamin, Walter. *Understanding Brecht*. London : NLB, 1977.
4. Brecht, Bertolt. *Brecht on Theatre* (ed.) John Willett. London : Methuen, 1978.
5. Erlich, Victor. *Russian Formalism*. The Hague, 1955.
6. Grimm, Reinholt. „Verfremdung : Beitrage zu Wesen und and Ursprung eines Begriffes,” *Revue de la Littérature Comparee*, vol. 35, 1961.
7. Marx, Karl. *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*, Peking : Foreign Languages Press, 1976.
8. Joll, James. *Europe Since 1870*. London : Penguin, 1976.
9. Shlovsky, Victor. *Art as Method*. Moscow, 1959.
10. Willett, John. *The Theatre of Bertolt Brecht*. London : Methuen, 1977.





## أصوات من الماضي

لم يحظ علم من العلوم في السنوات الأخيرة بمثل العناية والاهتمام اللذين حظي بهما علم آثار ما قبل التاريخ ، أو أركيولوجيا ما قبل التاريخ Prehistoric Archaeology . فتلقت شامدت السنوات الأخيرة ظهور عدد كبير من الكتب والدراسات التي تناولت تاريخ ذلك العلم ونشأته، والإنجازات التي تمت فيه على أيدي الأنثروبولوجيين الأركيولوجيين بوجه خاص ، وعلماء الآثار بوجه عام ، بحيث بدأت الأنثروبولوجيا الأركيولوجيا تحتل مكانا بارزا بين فروع الأنثروبولوجيا الأخرى ، وبحيث بدأ عدد من علماء الأركيولوجيا أو علم الآثار العام يتحولون إلى أنثروبولوجيين أركيولوجيين ، يهتمون بقراءة الآثار القديمة التي ترجع إلى عصور ما قبل التاريخ الحقيقية ، بقصد الوصول إلى حياة تلك الشعوب ونظمهم وثقافتهم وأنماطهم الحضارية والفكرية ، والقيم التي كانت تحكم سلوكهم . وقد أفلح كثير من هذه الكتب في أن يجعل الاحجار والصخور والنقوش القديمة تتكلم وتنطق بلغة إنسانية مفهومة ومشتركة ، كما أفلحت في أن تقدم بذلك للقراء صورة حية نابضة بالحياة والحركة عن تلك الجماعات التي خلفت وراءها تلك الكنوز الحضارية الضخمة الفنية .

ولقد شغل كثير من الباحثين والعلماء أنفسهم في الآونة الأخيرة بالكتابة في مناهج البحث في الأركيولوجيا وأساليبها وطرائقها والوسائل المنبعة في الحفر والتنقيب ، وأهم الاكتشافات التي تم العثور عليها والمخاطر التي يتعرض لها الباحثون أثناء تلك العمليات ، وملأوا تلك الكتابات بقصص مثيرة تكشف عن الجوانب الانسانية في تلك العمليات ، وهو جانب يمثل في التضحيات والآمال والآلام التي يتعرض لها الباحثون ، ولكننا - وهذا هو المهم - تكشف عن مدى إيمان هؤلاء العلماء برسالتهم ، وكيف أن ذلك الإيمان يدلل الكثير من الصعاب ويدفع الى تحمل العناء والمشاق لتحقيق الرسالة والعمل على تبليغها للآخرين . ويمتلىء سجل علم الآثار باسماء كثيرة خليقة بالاحترام والتبجيل من أمثال جلين دانييل Glyn Daniel وسير مورتيمر هويلر Sir Mortimer Wheeler ومن قبلها بت ريفرز General Pitt-Rivers الذي قام بكثير من الحفائر في أواخر القرن الماضي وأنفق عليها الكثير من ماله الخاص ، ثم وهب كل ما عثر عليه الى جامعة أكسفورد بحيث أطلق اسمه على متحف الاثنوجرافيا في تلك الجامعة المصرية . ولا يخلو ذلك السجل من اسماء عديد من العلماء العرب والمصريين بوجه خاص من أمثال سليم حسن وسامي جبره وغيرهما ممن أسهموا في الكشف عن جانب كبير من الحضارة المصرية القديمة . وهؤلاء جميعا انفقوا من أموالهم الخاصة لكي يعمشوا الحياة من جديد في روح بعض الحضارات البائدة المدفونة ، ولكي يصلوا الحاضر بالماضي ويقضوا أمام إحصارنا الصورة الكاملة لحياة الجنس البشري منذ أقدم عصوره التي أمكن التوصل الى معرفتها حتى الوقت الحالي . وليس من شك في أن الكثير مما توصلوا اليه خفيق بأن يدفع الى تغيير بعض آرائنا وأفكارنا عن ( بدائية ) الانسان في مراحل الاولي والمبكرة ، والى إعادة النظر في قدرة الانسان في تلك المراحل على الخلق والابتكار والإبداع وعلى ( صنع ) الحضارة .

وكما يقول فيليب باركر Philip Barker في بداية كتابه عن «أساليب الحفر الأركيولوجي» *The Techniques of Archaeological Excavation* « أن الحفر والتنقيب يستردان من الأرض الأدلة والبيانات الأركيولوجية التي لا يمكن الحصول عليها بغير هذه الوسيلة . فالترية وثيقة تاريخية تحتاج بالضرورة - كما هو الامر بالنسبة لكل الوثائق والسجلات الأخرى - الى من يطلعها ويترجمها ويفسرها قبل أن يمكن استخدامها ، وذلك لأن الحفر هو بالنسبة لفترات ما قبل التاريخ الطويلة جدا من تاريخ الجنس البشري هو تقريبا المصدر الوحيد للمعلومات ، كما أنه بالنسبة للفترات شبه التاريخية والمصورتاريخية أحد المصادر الهامة عن الأدلة حين لا توجد الوثائق ، أو حيث تكون الوثائق المتاحة غير كافية أو غير واضحة ، وكلما كانت أساليب وطرق الحفر والتنقيب دقيقة كانت التفسيرات والتأويلات التي تصل اليها أكثر دقة وأكثر صحة وصداقا » (صفحة ١١) .

وربما كان هذا هو الدافع الاساسي الذي دفع باركر الى أن يكتب هذا الكتاب ، ولكننا نعترف بأنه لا يهدف الى أن يكون كتابه مرشداً أو دليلاً كاملاً للحفر والتنقيب ، كما أنه لم

يحاول أن يتعرض بالوصف لمختلف طرق الحفر في مختلف الأماكن والمواقع ومختلف أنواع التربة ، وإنما كان يهدف منه إلى أن يعطى للقارئ صورة لما كان يعتاتيه هو نفسه من صعوبات ومتاعب ، وما يقابله من مشكلات تحتاج إلى الحل السريع أثناء وجوده ( في الميدان ) أو ( الحقل ) أو أثناء محاولته قراءة وتفسير نقش من النقوش ، أو أثناء وقوفه أمام ( لوحة الرسم ) « ومعظم هذه المشكلات كانت تظهر في رأيه - من نقص وعدم ملائمة أساليب ووسائل الحفر والتنقيب ، ومن هنا كان يهتم عليه - في هذا الكتاب أيضا أن يحاول ( تنقية ) هذه الأساليب والطرق على أمل أن يؤدي ذلك إلى الحصول على أدلة أكثر دقة وتعقيدا ، مع الاعتراف في الوقت ذاته بأن الحصول على مثل هذه الأدلة والشواهد سوف يستلزم بالضرورة الالتجاء إلى أساليب أخرى في التصنيف والتفسير والتأويل ، ولكن هذا كله يعود مادام يؤدي في آخر الأمر إلى مزيد من الفهم العميق للماضي . والمهم هنا هو أن الحفر ليس إلا وسيلة للحصول على المعلومات وعلى أكبر قدر ممكن من الأدلة والشواهد ، وهو أشبه شيء بالجراحة ليس فقط من حيث الخطورة ولكن أيضا من حيث الدقة التي يجب مراعاتها في كل خطوة وفي كل ضربة فأس أو ضربة مبضع . لأن الحفر يخطف عن الجراحة من حيث أن ضربات الفأس تؤدي إلى تدمير الموقع الذي يقوم الأركيولوجي بالحفر والتنقيب فيه . فكل موقع الرى هو بمثابة وثيقة يمكن قراءتها بواسطة باحث منقب ماهر ، ولكن هذه الوثيقة يتم تدميرها تماما أثناء عملية القراءة ذاتها . ومن ناحية أخرى فإن دراسة الموقع من طريق الحفر والتنقيب يمكن اعتبارها تجربة لا يمكن أعادتها أو تكرارها بأي حال من الأحوال نظرا لتدمير ذلك الموقع أثناء القراءة الأولى . وعلى ذلك نجد أنه بينما يمكن إثبات صحة أو كذب التجارب في مختلف العلوم من طريق إعادة إجراء التجربة وملاحظة النتائج بدقة فإن المعلومات التي نحصل عليها من عملية الحفر الأولى يصعب إثبات صحتها أو كذبها بنفس الطريقة ( أى من طريق إعادة الحفر ) ، خاصة وأنه لا يمكن العثور على موقعين اثنين متماثلين تمام التماثل ، سواء من حيث الظروف العامة أو من حيث التفاصيل . ( صفحة ١٢ )

وهذا كله معناه في آخر الأمر أن مسئولية الأثرى مسئولية ضخمة إلى أبعد حد ، لأنه إذا مضى في قراءة وثائقه ( الاكتشافات التي يعثر عليها ) في الوقت الذي يدمر فيه الموقع الذي عثر فيه على تلك الوثائق فإن المعلومات التي بدلى بها إلى القراء أو الباحثين سوف تكون خاطئة بالضرورة دون أن يمكن تصحيحها أو تصويبها ، بل وحتى دون أن تكون هناك فرصة لمعرفة ما إذا كان هناك خطأ في التفسير والتأويل . ومن هنا كان يركز يعتقد أن المهمة الأولى التي يجب أن يضطلع بها الباحث الأركيولوجي هي أن يقدم لغيره من الباحثين والدارسين أكبر قدر ممكن من الأدلة والشواهد الأركيولوجية السليمة التي لم يمسسها التشويه والتزوير والتجوير ، وأن يضعها أمامهم بطريقة يتمكنون منها من الاستفادة منها واستخدامها في ثقة واطمئنان السى سلامة الأسلوب الذي اتبعه في الحفر وفي التصنيف والقراءة والتفسير . بل الأكثر من

ذلك فان من واجب الأركيولوجي أن يعمل على نشر تلك المعلومات على أوسع نطاق ممكن وبمختلف الطرق والوسائل حتى تصل ، ليس فقط الى المتخصصين ، بل وإيضاً الى عامة الناس وذلك عن طريق عرضها في المتاحف أو تقديمها من خلال البرامج الإذاعية والتلفزيونية . فهذه في نظري أمور لا تقل أهمية عن النشر العلمي الدقيق الذي يقوم به الباحث لتعريف العلماء والمتخصصين بنتائج بحوثه واكتشافاته .

والواقع أن هذه المسألة كان قد انتبه اليها وثبّه عليها بت ريفرز Pitt-Rivers عام ١٨٨٧ ، إذ يقول في الجزء الأول من كتابه الضخم الذي يقع في أربعة أجزاء بعنوان **Excavations in Cranborne Chase** « أن المنقبين - كماعدة عامة - يسجلون فقط تلك الأشياء التي تبدو لهم مهمة وقت ممارستهم عملية الحفر . إلا أن ثمة مشكلات جديدة في الأركيولوجيا والأنثروبولوجيا تطفو دائماً على السطح ومن الصعب أن تخطئها عين عالم الأنثروبولوجيا .. بحيث يجد - حين يعود الى الوصف التقديم للبحث عن مزيد من الشواهد والأدلة - أن النقاط التي تعتبر في نظره ذات أهمية بالغة قد أغفلت تماماً لأنها لم تثر حينذاك أي اهتمام . ولهذا كان الواجب يقتضي من الباحث المنقب أن يسجل جميع التفاصيل بطريقة تتيح الرجوع اليها في سهولة ويسر ، كما يجب أن يكون الهدف الرئيسي لعالم الآثار هو العمل على تجنب إصدار الأحكام والآراء والتقديرات الشخصية بقدر الإمكان » ( P. XVII ) ثم لا يلبث بت ريفرز أن يذكر في الجزء الثاني الذي نشره عام ١٨٨٨ أنه حاول أن يسجل في كتابه كل المعلومات التي توصل اليها بالعمل أثناء الحفر والتنقيب ، حتى تلك التي لا تستخدم في المستقبل على الإطلاق ، بل وإيضاً تلك المعلومات التي قد ثبتت في المستقبل أنها عديمة الجدوى والفائدة ، كما أنه حاول أن يقلل ما استطاع من أن تتدخل ميوله وأهوائه الشخصية في اختيار المادة التي يضمونها في ذلك الكتاب رغم صعوبة ذلك .

ولقد حدثت تغييرات أساسية في أسلوب الحفر والتنقيب منذ أواخر القرن التاسع عشر ، على ما يقول باركر . ذلك أن معظم الأركيولوجيين كانوا يميلون في أول الأمر الى التنقيب الأفقي ثم تحول الاتجاه الى التنقيب الرأسي والمعمودي ، ثم لم يلبث هؤلاء الآثريون أن ارتدوا مرة ثانية الى أساليب وطرق الحفر الأفقي .... كان الأركيولوجيون الأوائل يفضلون أن يقوموا بالحفر والتنقيب في مواقع ممتدة ومساحات كبيرة على أمل أن يتعرفوا على الموقع ككل ، ولكنهم وجدوا أن ذلك كثيراً ما يضعهم عليهم فرصة التعرف على الدقائق والتفاصيل ، كما أنه كثيراً ما كانت تفوتهم بعض المعلومات والشواهد التي تخفي داخل الطبقات والتي يحتمل أن تساعد في فهم التسلسل الزمني في الموقع . ولقد تعرض لهذه الأخطار بالذات الآثريون الأوائل في إنجلترا الذين اهتموا بالحفر في مواقع المدن الرومانية من أمثال Carwent وروكستر Wroxeter ، ولذا عدل عن هذا الأسلوب في الثلاثينات تحت ضغط ومعارضة سير مورنر هويلر الذي كان يوصي بالتركيز على مواقع محددة بالذات ، وإن كان هو نفسه جمع بين أسلوب الحفر لكي يصل

الى اكبر قدر ممكن من الشواهد والمعلومات . ولكن الملاحظ ان التلاميذ هوبرلكرزوا تركيزا شديدا على الحفر في مساحات اصغر ، وبالفوضى ذلك مبالغة شديدة في كثير من الاحيان بحيث اخطاوا الهدف مرات ومرات . الا ان هذا لا ينفي ان هؤلاء التلاميذ حصلوا على تفاصيل دقيقة جدا من المواقع الصغيرة التي حفروا فيها على اعماق كبيرة . وكان لهؤلاء التلاميذ والاتباع سبررائهم في الالتجاء الى هذا الاسلوب ، وهي مبررات تتصل بطبيعة بناء المدن الرومانية ذاتها، والفترة الطويلة نسبيا التي كانوا يريدون تغطيتها في حفائرهم ، والتي تصل الى حوالي اربعمائة سنة ، ولكن هذه الطريقة لم تكن لتجذب اليها علماء الاركولوجيا المتخصصين في عصور ما قبل التاريخ حيث يكون من الصعب تحديد المواقع بدقة ، وبخاصة فيما يتعلق بحدود المباني والمسكن والآوى . وعلى الرغم من رجوع معظم الاركولوجيين في الوقت الحالي الى الاساليب الافقية فان مساحة المواقع التي يحفرون فيها الآن اقل بكثير جدا مما كان عليه الوضع في اول الامر .

ومع ان باركر يشير في كتابه الى جهود الاركولوجيين البريطانيين بوجه خاص فان ما يقوله عنهم ينطبق الى حد كبير على غيرهم من اللاتين والمشتغلين بالحفر والتنقيب . والمهم هنا ان الاركولوجي يتحتم عليه ان ينشر اكبر قدر ممكن من المعلومات التفصيلية الدقيقة من اكتشافاته لان ذلك خليف بان يبعث الثقة في نفوس القراء ويبعد عنه مظنة اساءة التأويل والتفسير ، وان كان هذا لا يعني بالضرورة ان تفسيراته هو تخلو تماما من الخطأ ، او حتى من التأثير بالاهواء الشخصية والنظرة الذاتية ، فلكل باحث وجهة نظره الخاصة في التفسير . ولكن تسجيل الحقائق والمعلومات يتبع الفرصة لغيره لاعادة النظر في التفسيرات السابقة ومراجعتها واخضاعها للنقد ، مما يؤدي في اخر الامر الى الوصول الى تفسيرات ونظريات اخرى قد تكون اكثر دقة واقرب الى الصديق .

ومع ذلك فلا بد من ان تأخذ في الاعتبار ان الدراسات الحقيقية التي يقوم بها الاركولوجيون لا تتم عشوائيا ، وانه لا بد ان تكون موجهة منذ البداية نحو دراسة مشكلات معينة بالذات ، وان كانت الآراء متضاربة متضاربة شديدا حول هذه النقطة الاخيرة . فبعض علماء الاركولوجيا ممن يؤمنون بضرورة تطبيق المنهج العلمي التجريبي بحذافيره يعتقدون بضرورة وجود مشكلة محددة توجه البحث ويحاول الاركولوجي ان يجد حلا لها ، وان الهدف الاخير من عملية الحفر والتنقيب هو القاء بعض الاشياء على عديم التساؤلات التي يلقاها هؤلاء الاركولوجيون على انفسهم او التي تدور في اذهانهم . الا ان هذا الاتجاه ، وان كان سليما من الناحية النظرية والبحثية فانه يصطدم بكثير من الصعوبات ، لان الاركولوجي الذي يقوم بالحفر لا شيء الا للبحث من حقائق وبيانات وشواهد تتعلق بالتساؤلات التي تدور في ذهنه دون ان يهتم بأي شيء آخر سوف تفوته معلومات وحقائق اخرى كثيرة ، او على الاقل سوف يفغل عن ملاحظة كثير من التفاصيل والمعلومات في نفس الطبقة التي يقوم بالحفر فيها او في الطبقات الاخرى او في العصور الاخرى التي لا تدخل في دائرة اهتمامه . والادى من ذلك ان هذه

الشواهد والأدلة والبيانات كثيرا ما تدمر تدميرا تاما أثناء عملية الحفر وتضيع كلية دون أن تجد من يقوم بتسجيلها ودراستها ، وفي ذلك خسارة كبيرة على العالم .

والمشكلة الرئيسية هنا هي ان المنهج العلمى التجريبي لا يمكن اتباعه وتطبيقه بدقة على ما يقول باركر . فليس في الامكان اجراء التجارب في مجال الاركيولوجيا ، كما انه من المستحيل تكرار التجربة ان كنا نعتبر عملية الحفر ذاتها بمثابة التجربة في العلوم الطبيعية - على ما ذكرنا من قبل . فكل موقع يختلف اختلافا يكاد يكون تاما عن اى موقع آخر مهما كان صغير المساحة ، وبذلك فانه لا يمكن التعميم او الاستشهاد بما يتم العثور عليه في موقع على ما يمكن ان يتوفر في موقع آخر . يضاف الى ذلك انه من الصعب ان لم يكن من المستحيل - اختبار أية مشكلة جزئية عن طريق الحفر نظرا لان الموقع يكون في العادة شديد التعقيد حتى وان كانت مساحته محدودة للغاية . بل الاكثر من ذلك فان القيام بعملية الحفر من اجل الإجابة على سؤال محدد بالذات كثيرا ما ينتهى الى العثور على شواهد وبيانات ومعلومات وأدلة لم تكن متوقعة على الإطلاق ، بل وقد لا تكون لها صلة من قريب أو بعيد بالمشكلة الأصلية التي وجهت عملية الحفر في بداية الامر ، وكثيرا ما تشير هذه المعلومات والقرائن من المشكلات أكثر مما تحل .

ومع ذلك فان باركر يؤمن بأنه ليس هناك من علماء الاركيولوجيا من يقدم على احدى عمليات الحفر والتنقيب دون ان تكون في ذهنه بعض المسائل او المشكلات ، او على الاقل دون ان تكون لديه فكرة ولو عامة عما يمكن أن يؤدي اليه الحفر وما يتوقع العثور عليه ، والا لما كان هناك مبرر يدفعه الى الحفر في ذلك الموقع بالذات دون غيره من المواقع . فالحفر او التنقيب عملية ( انتخابية ) دائمة والانتخاب او الاختيار يقوم على المفاضلة بين مختلف المواقع ويتأثر الى حد كبير بالتوقعات وبما يعتقده الاركيولوجى عن اهمية المعلومات التي يتوقع الوصول اليها . وعلى أية حال فان هذه التساؤلات لابد من ان تكون واسعة وعريضة بقدر الامكان حتى لا تصطدم بالواقع الذي قد يخالف كل التوقعات ويهدمها تماما . ومع ذلك فالأغلب ان الباحث الاركيولوجى يعدل ويغير من تساؤلاته أثناء عملية الحفر حسب الشواهد التي يعثر عليها ، اى أن ما يعثر عليه يثير لديه تساؤلات وتوقعات جديدة، لم تخطر على باله من قبل ، وهذه التساؤلات والتوقعات قد تجعله يغير حتى من أسلوب الحفر واستراتيجيته . فكأنه يتعين على الباحث الاركيولوجى اذن ان يتوقع ظهور اشياء لم يكن يحسب لها حسابا من قبل ، وأن يكون على استعداد لتغيير موقفه وتعليده حسب ما يعثر عليه ، وان يعطى لكل ما يتوصل اليه من معلومات ما تستحقه من عناية واهتمام حتى ولو تعارضت مع توقعاته الأصلية .

وليس الحفر بالعملية السهلة الهينة، كما انه ليس من السهل الميسور ان يكشف الباحث الاثرى خلال فترة زمنية محدودة عن كل ما يحتويه الموقع من شواهد وبيانات ومعلومات ، الا اذا كان ذلك الموقع محدود المسافة الى حد كبير جدا . ومن هنا فانه ليس من المحتمل ان

يتم الكشف تماما عن كل ما يضمه الموقع من معلومات ، خلال حياة ذلك الباحث ، خاصة ان اساليب الحفر والكشف قد بلغت في الوقت الحالي درجة عالية جدا من التقدم والدقة بحيث تساعد على الكشف عن شواهد لم يكن من الميسور العثور عليها او التوصل اليها باستخدام الاساليب والطرق التقليدية القديمة . فالحفراذين بقصد الكشف عملية بطيئة للغاية : ومن الافضل ان يضع الباحث الاركيولوجي منذ البداية خطة طويلة المدى بحيث يستمر العمل حتى بعد وفاته ، كما انه يتعين عليه للسبب ذاته ان يسجل كل ما يتم العثور عليه أولا بأول وبدقة متناهية حتى تفيد منه الاجيال التالية.

ومهما يكن من شيء ، فان المسؤولية الكبرى التي يجب على الاركيولوجي ان يضطلع بها ازاء العلم والحضارة وازاء غيره من العلماء والباحثين هي - في رأي باركر - نشر نتائج حفائره بأسرع ما يمكن ، وان يكون امينا فيما يقوم بتسجيله ونشره وتوصيله الى الآخرين .



ويبدو ان العمل الاركيولوجي والحفر والتنقيب وما يكتنفها كلها من مخاطر ومتاعب ومشوقات قد جذبت الى ميدان الاركيولوجيا أعدادا كبيرة من العلماء والدارسين من مختلف التخصصات ، ومن كانوا قد بدأوا حياتهم في مجالات أخرى غير علم الآثار ، ولكنهم لم يلبثوا امام نداء الماضي السحيق وما يفتح امام الباحث من آفاق واسعة وغريضة وعميقة ومن تحديات ان تركوا مجال تخصصاتهم الأصلية وهبوا حياتهم وجهودهم ، بل وأموالهم ايضا الى علم الآثار وإلى الحفر والكشف عن كنوز الماضي . وقد أفلح بعض هؤلاء ( الهواة - المحترفين ) من ان يحققوا كثيرا من النجاح وان يبلغوا في ذلك الميدان شأوا كبيرا ، بحيث تركوا بصماتهم على تاريخ الحفر والتنقيب أو على الأقل على تسجيل الآثار التي كشف عنها غيرهم ، كما أفلح الكثيرون منهم في تقريب هذه العمليات والاكتشافات لأذهان القراء ، سواء منهم المتخصص أو غير المتخصص ، وان يعرضوا ذلك كله بأساليب كثيرة ومتنوعة ومثيرة . وقد أدى هؤلاء الهواة المحترفون بذلك خدمات جليلة لعلم الآثار والاركيولوجيا ، بل وللإنسانية أيضا حيث أفلحوا في ان يربطوا - بأسلوبهم الخاص - الحاضر بالماضي ، وان ينفخوا على ذلك الماضي مسحة رائحة من الحياة ، وان يبرزوا ما فيه من جمال وجلال وعمق وإنسانية .

ويعتبر دوجلاس مازونوفيتش Douglas Mazonowitch أحد هؤلاء الهواة المحترفين الذين ارتادوا ميدان الاركيولوجيا - وبخاصة اركيولوجيا عصور ما قبل التاريخ - وهم في أواسط العمر ، وبعد ان كانوا قد وجهوا حياتهم نحو جوانب من النشاط العلمي والاقتصادي لامت الى الاركيولوجيا بصفة ، فاذا ببعض الاحداث تعترض حياتهم بطريق الصدفة البحتة فتغير مجرى هذه الحياة تماما ، وتوجههم الى الاهتمام بعلم الآثار وبعمليات الحفر

أو التسجيل والتفسير والتأويل والكتابة فيما يقومون بالحفر للبحث عنه أو فيما يقومون بتسجيله وشرحه وتفسيره . ومازونيثش نفسه يعترف في الصفحة الأولى من كتابه الشيق الطريف « أصوات من العصر الحجري *Voices From the Stone Age* » الذي يسجل فيه قصة البحث عن فن الكهوف والآوى والجدران بذلك كله حين يقول « ان تضيير نمط حياة الفرد بطريقة فجائية وكاملة يحتاج الى قوة عاطفية دافعة وعارمة ، وبخاصة حين يكون ذلك الانسان قد بلغ أواسط العمر حيث تكون العادات قد رسخت وثبتت وأصبح من الصعب تغييرها أو الخروج عليها . ولكي يبدأ المرء عملاً جديداً تماماً في بلد غريب عليه ولا يعرف من لفته شيئاً على الإطلاق فان الامر يحتاج الى بذل الكثير من المجهود العنيف المركز ، كما ان اتخاذ مثل هذا القرار وتنفيذه لن يتحققا الا اذا وجد المرء كثيراً من التشجيع والمؤازرة العملية من عدد كبير من الناس » . والظاهر ان دوجلاس مازونيثش قد وجد مثل هذه المؤازرة وذلك التشجيع حين فكر في تحويل مجرى حياته الى عالم الاهتمام بفن الكهوف في العصر الحجري ، فقد لقي ذلك الاتجاه تشجيعاً وتحمساً من عدد من معارفه ممن يهتمون بالآثار والفنون والمتاحف ، اذ وجد نفسه بعد وقت قصير نسبياً وقد هجر مهنته الأصلية كفنان ورسام مادي ، وكمدرس في بعض كليات الفنون الجميلة ، لكي ينتقل بين كهوف العصر الحجري متتبعا للرسوم والدراسة التي تركها انسان ما قبل التاريخ على جدرانها ، فيقوم بتسجيلها ونشرها ويتخذ من ذلك وسيلة للعيش والدراسة واشباع الهواية معا ، ثم ليصدر لنا في آخر الامر هذا الكتاب الطريف « أصوات من العصر الحجري » ( الناشر George Allen and Unwin, London, 1975

ويقلم الفنان الرقيق المبدع الذي يصرف كيف يستخدم فرشاته في الرسم والتعبير بالخطوط والألوان عما يجول في فكره وخطاه وقلبه بقص مازونيثش قصة اكتشاف كهوف الطميرة ( التاميرا Altamira ) في شمال اسبانيا عام ١٨٧٩ ، وهو الكشف الذي تم بطريق الصدفة البحتة حين عثرت فتاة صغيرة تسمى ماريـا Maria على نقوش تلك الكهوف أثناء زيارتها مع أبيها . وربما كان ذلك هو أول كشف على الإطلاق عن رسومات ونقوش العصر الحجري لدى قانص الحيوانات ، وهي في عمومها نقوش وصور على درجة عالية جداً من الجمال والدقة والقدرة على التعبير ، فقد أفزع فنان عصور ما قبل التاريخ في ان يسجل بنجاح ما يصادفه هؤلاء الصيادون من متاعب وأخطار ، وما قد يخطونه من نجاح في رحلاتهم ومطاردتهم للحيوان ، او ما يلاقونه من فشل . بل ان هذه الصور والنقوش تمثل اكبر خطأ وقع فيه انسان تلك العصور السحيقة ، وهو خطأ كاد يؤدي بالجنس البشري عموماً ويؤدي الى اختفائه تماماً ونعني به المبالغة الشديدة في قنص الحيوانات وقتلها ، بحيث كان يظل هناك دائماً فائض هائل من اللحم التي لم يكن باستطاعة الانسان الحجري استهلاكها . وهذا كله معناه ان انسان تلك العصور - شأنه في ذلك شأن الانسان الحديث - لم يكن يعطى بالا للمستقبل ، وما قد يترتب على الزيادة الهائلة في السكان مع النقص السريع في عدد الحيوانات وفي الثروة الحيوانية نتيجة لتلك التصرفات .



ولقد بدأت رحلة مازونوفيتش في هذا المجال الجديد منذ خمس عشرة سنة في لندن ، ثم نقلته الرحلة الى فرنسا واسبانيا وصحراء الجزائر والولايات المتحدة ، ولا تزال الرحلة مستمرة حتى الآن دون أن يقف صاحبها عند حد ، وإنما هو مشغول دائما بنقش العصر الحجري الذي يعتبر أقدم ما أمكن العثور عليه من قن الإنسان المبكر . ويمثل هذا الفن في عشرات الآلاف من الصور والنقوش التي سجلها إنسان ما قبل التاريخ على جدران الكهوف والمساوي الصخرية في أعالي الجبال وفي باطن الصحراء وجران الأخاديد أو في الغابات المظلمة الكثيفة ، وكلها صور ترجع الى حوالي عشرين ألف سنة مضت ، ولكن الطبيعة حفظتها سليمة خلال كل هذه القرون الطويلة . ولم يبدأ الكشف عن هذه الكنوز الا منذ قرن واحد نتيجة لتلك المصادفة التي قادت ماريا الى أحد تلك الكهوف كما ذكرنا ، وكما سنعود الى ذلك مرة أخرى فيما بعد .

وكما قادت الصدفة ماريا الى ذلك الكهف الشهير قادت أيضا مازونوفيتش ذات يوم من ديسمبر عام ١٩٥٩ الى أحد شوارع الحي الغربي في لندن ، وبالمصادفة البحتة قرأ لافتة على أحد معارض الفن هناك تشير الى أن ذلك اليوم كان هو آخر أيام عرض نقوش العصر الحجري من شرق اسبانيا . ودخل المعرض وبدأت الرحلة . . وكما سبق أن ذكرنا ، فان مازونوفيتش كان في الأصل فنانا ورساما يتيمش من بيع لوحاته ومن التدريس في بعض معاهد الفن في لندن ، ولكنه بعد هذه الزيارة لذلك المعرض انصرف الى دراسة فنون ما قبل التاريخ ، وكتب عددا من المقالات عن فن الكهوف ثم رحل من إنجلترا الى أمريكا حيث يعيش الآن في كاليفورنيا ، ولكنه لا يزال يقوم برحلات عديدة الى أوروبا حيث يمكنه من جديد على زيارة مزيد من الكهوف ليدرس ما فيها من نقوش ورسوم ، ثم ينقل تلك الصور بأسلوبه الخاص ويعطيها ويبيعها . ويعتبر المعرض الذي يملكه في كاليفورنيا هو المعرض الدائم الوحيد في العالم عن نقوش ما قبل التاريخ . ولقد بلغ من تأثير مازونوفيتش وشهرته وانقطاعه لهذا العمل أن متحف كارنيجي التاريخ Carnegie Museum الشهير مينة باحثا مشاركا فيه عام ١٩٦٨ ، وهي وظيفة شرفية هامة تضفي كثيرا من المجد على شاغلها .

وربما كانت قصة مازونوفيتش مع نقوش كهوف لاسكو Lascaux في فرنسا تصلح مثلا طيبا لذلك الانقطاع والولاء لهذا النوع من الفن ، كما تصلح مثلا للمثال الذي قد يصادفه الباحثون في فنون ما قبل التاريخ ، فضلا عن الذين يشتغلون بالبحر والتقيب عنها . . فحين وصل مازونوفيتش الى ذلك المعرض في شارع بوند Bond Street لم يكن أمامه سوى ست لوحات فقط تحاكي بعض نقوش كهوف لاسكو . ولقد جذبته هذه اللوحات بشدة اليها وملك عليه قواه وانتباهه نظرا لما فيها من حركة تتمثل في مطاردة الحيوان ، بكل ما تضمنه هذه العملية من حياة وعنف وحيوية . وكانت هناك لوحة بالذات لأحد الحيوانات الضخمة تنصدر المعرض ، وهي لوحة متقنة بالألوان المائية من كهف لاسكو ، وكان كثير من الهواء ومحبي الفن قد طلبوا من صاحب المعرض أن يبيعها إليهم . وسأل صاحب المعرض مازونوفيتش ، وكان يعرفه أثناء الزيارة ، اذا ما كان يستطيع أن يقوم برسم نسخ من تلك اللوحة حتى يلبي رغبات هؤلاء ، وقبل مازونوفيتش العمل . وكانت المكانة التي حصل عليها هي أول مبلغ من المال يختص للانفاق على

رحلاته وزياراته للكهوف ذاتها لنقل ما عليها من نقوش ورسوم بدقة . ولم يلبث ان باع المنزل الذى كان يملكه حتى يوفر لنفسه ما تحتاج اليه الرحلة من مال . وهكذا يكشف لنا عن مدى ما قد يتحملة علماء الاركيولوجيا والانثروبولوجيا في سبيل تمويلهم لرحلاتهم ولاشباع رغباتهم في التفرغل الى اعماق الحضارات والثقافات الانسانية المختلفة .

ولقد تحمل مازونوفيتش الكثير من العناء والتفقات في رحلته الاولى الى فرنسا . وجزء من ذلك الجهد والمال ضاع في سبيل الحصول على اذن السلطات الفرنسية بالدخول الى الكهوف ونقل ما عليها من نقوش ، ولكنه حين ذهب الى لاسكو نفسها وجد انها منطقة تعج بالسياح والزائرين الذين يقومون بالشرح السريع ، ولم يكن يسمح لاي مجموعة بالبقاء في داخل الكهوف لآكثر من عشرين دقيقة ثم تأتي بعدها مجموعة اخرى وهكذا . ولم يكن في استطاعته ان يفتح المسؤولين في المنطقة ذاتها - رغم كل ما يحمل من تصاريح وتراخيص وتوصيات - بأن يسمحوا له بالبقاء طول اليوم داخل الكهف لنقل ما على جدرانها وسقفه من روائع الفن ، وبذلك لم يكن امامه الا ان ينضم الى هذه المجموعات واحدة بعد الاخرى ، فما ان ينتهى من الزيارة مع مجموعة حتى يسارع بالحاق بالمجموعة التالية ، وهوي دفع ثمن تذكرة الدخول في كل مرة ( ثلاثة فرتكات جديدة ) ، وبهذه الطريقة وحدها امكنه ان يسجل دقائق بعض اللوحات ، وما تكشف عنه من قدرة فنية عالية .

ولم يكن مازونوفيتش ليقتنع بمجرد نقل هذه الصور والنقوش . فلقد احس بأنه لكي يتفهم ذلك الفن وما به من عمق فلا بد له من ان يتوفر على دراسة الثقافة التي أنتجته وان يتغلغل الى اعماق الاسرار التي تغلف - حسب تعبيره - نقوش كهوف ما قبل التاريخ . وكان يشعر طيلة الوقت بأنه يسارع الزمن ، لان كهوف لاسكو كانت قد بدأت تتعرض لكثير من التلف نتيجة لتعرضها للتقلبات الجوية بعد اكتشافها وفتحها للجمهور ، وكذلك نتيجة لتعرض اللوحات لضوء الشمس والهواء وانفاس الزائرين واضواء التصوير بعد ان ظلت مدفونة تحت طبقات كثيفة من الرمال والاحجار لعشرات القرون . وقد دفع ذلك بالفعل بعد سنة واحدة الى التفكير في اغلاق المنطقة الا لغترات محددة من السنة . وقد تم ذلك بالفعل بعد سنة واحدة من زيارة مازونوفيتش ونقله تلك النقوش ، ومن هنا فان اللوحات التي نقلها تعتبر وثيقة هامة عن هذا النوع من الفن ، لا يزال يتوفر على دراستها عدد كبير من العلماء والدارسين .

ولقد امكن له اثناء هذه الزيارات اليومية العديدة وعمله بالكهوف ان يتعرف على جاك مارسال Jaques Marsal الذى قص عليه قصته لاكتشاف الكهف ... وهذه قصة تكشف بدورها عن الدور الذى تلعبه المصادفة في تاريخ الكشف الاركيولوجي ...

في يوم ١٢ سبتمبر ١٩٤٠ كان مارسال في الرابعة عشرة من عمره يلعب مع ثلاثة من اصدقائه ومهمهم كلبه الصغير روبرت Robot ويتنزهون على بعد ميل من مدينة مونتنيال Montignac . وصادف الكلب في لاهو حفرة فدخل فيها ولكنه لم يستطع الخروج ، وكان لابد من اقتاده ، فتبعه احد الصبية الاربعة ، ولكن الارض استجابت له ووجد نفسه داخل كهف فيه الكثير

من الصور والنقوش ، فدعا زملاءه الذين راعهم صبور آلاف الحيوانات الجميلة على جدران الكهف الواسع ، فادركوا بأحاسيسهم مدى أهمية هذا الكشف الذى يرجع الفضل فيه الى كلب صغرى ، اذ لولا ذلك الحادث لكان من المحتمل ان تظل تلك الرسوم التى اقتضى عليها عشرون الف سنة مدفونة عشرين الف سنة أخرى ... وبانتشار خبر ذلك الكشف جاء الابل برويل Abbe Breuil نفسه - وكان يعتبر اكبر علماء ذلك الحين فى فن ما قبل التاريخ - الى المنطقة ، وادرك مدى أهمية ذلك الكشف ... وكوفى الصبغة الاربعة بأن سمح لهم بأن يعيشوا فى خيمة على نفقة الدولة لكى يحرسوا الكهف . ولا يزال مرسال حتى الآن هو كبير المرشدين فى الكهف الذى عثر عليه مع زملائه .

وبعد عدة شهور من العمل المضنى فى الكهف شبه الظلم عاد مازونوفيتش الى لندن ومعه تخطيطات دقيقة لنقوش عدد من الحيوانات من كهف لاسكو ، وعكف على استكمالها ثم اقام معرضه الاول عام ١٩٦١ . ووجد المعرض صدق واسما فى اوساط لندن الثقافية وبسبب محبى الفن وعلماء الاركيولوجيا والانثروبولوجيا ولدى رجال الصحافة والاذاعة والتلفزيون . وضاعف من طبع نسخ جديدة عادت عليه بالكسب الادبي والمادى مما موهبه عن العمل فى الكهف المغمى . وهيا له الفرصة لتحويل رحلات أخرى الى مناطق جديدة . وربما كان افضل كسب له هو ما عرضه برويل . الذى كان قد بلغ فى ذلك الحين الرابعة والثمانين من عمره - ان يصحبه معه فى رحلته التالية الى اسبانيا ، ولكن ذلك لم يتحقق لان برويل مات فجأة بعد مدة قصيرة فى تلك السنة ، وبذلك حرم العالم من اكبر علماء ما قبل التاريخ فى العصر الحديث.

الا ان ذلك لم يمنع مازونوفيتش من الذهاب الى اسبانيا ... وكانت وجهته كهف التاميرا الشهير .

فى كهوف التاميرا كانت الحيوانات الضخمة حيوانات ما قبل التاريخ - وبخاصة الجاموس الوحشي ( البيسون ) هي الموضوع الغالب فى النقوش والصور ، كما ان الكثير من تلك الصور تعطى فكرة واضحة من تفاصيل رحلات الصيد والقنص ... . ففى ظلام تلك الكهوف كان صيادو العصر الحجري يمارسون طقوسهم السحرية التى تمثل عملية الصيد والهجوم على الحيوان واقتناصه وقتله ، بكل ما فى تلك العملية من تفاصيل دقيقة ، على اعتقاد منهم بأن ما يقومون به اثناء تلك الطقوس والراسيم سوف يتحقق فى الواقع ، وان تغلبهم على الحيوان فى الخيال وفى ظلام تلك الكهوف ورسوم وتصوير ما يريدون انجازه كقيل بأن يلبسهم خايتهم . وهذه فى اساسها نظرية شهيرة فى السحر ، غير عنها سير جيمس فريزر Sir James Frazer فى كتابه الضخم الرائع « الفصن الذهبى » *The Golden Bough* ( انظر ترجمتنا العربية لهذا الكتاب ) باسم ما اسماء بسحر الحكاية . ولكن هناك نظرية أخرى يميل مازونوفيتش الى الاخذ بها ، وهى أن الصياد القديم كان يخشى دائما احتمال عدم ظهور الحيوان ، ولذا كان يريد ان يرسم نفسه صورة واقعية بقدر الامكان تمثل المصدر الرئيسى لطعامه ، على اعتقاد ان ذلك كفيل بان يحقق له استمرار ذلك المصدر وبقائه ، اى استمرار الحيوانات التى يعتمد عليها فى قوته ومعاشه وحياته .

وقد أراد صياد ما قبل التاريخ ان تكون الصورة واقعية بقدر الإمكان ، فاختار بعناية أنواع الصخور في الكهوف ، وبدأ في تلوينها بالألوان الطبيعية المتاحة له في ذلك الحين ، لكي يعطي للمنظر كله بعدا جديدا يجعله نابضا بالحياة . وقد بلغ في ذلك أوج الدقة وبخاصة في الصور والنقوش التي رسمها على سقف كهف التاميرا في شمال اسبانيا . وكانت المواد التي يستخدمها في التلوين هي الغرة والفحم وبعض المواد الأخرى التي كان يحصل عليها عن طريق استخراجها من الأرض ، بإذلا في ذلك كثيرا من الجهد والصبر ، ثم يمزجها بعد طحنها بمقادير متفاوتة من دهن الحيوان ونخاع العظام أو الزيوت النباتية . ولم يكن أمامه من الألوان إلا الأحمر والأصفر والأسود ، ولكنه استخدمه بدقة وبراعة لكي يلقى الظلال المناسبة التي تعطي الصورة تجميلا رائعا . وقد لا نستطيع أن نعرف بالتأكيد كيف كان الإنسان منذ عشرين ألف سنة يفكر ويتصرف ، أو ماذا كان يدور في ذهنه ، ولكن من المؤكد - كما تكشف تلك الصور والنقوش - أنه كان يتمتع بدرجة عالية من الدكاء والاحساس الفني على عكس ما يعتقد الكثيرون الآن ، وإن حياته الاقتصادية البسيطة وأنشطته المحدودة في الحياة اليومية كانت تترك له كثيرا من وقت الفراغ الذي شغله بالرسم والتصوير والنقش الذي أفلح في أن يبقى طيلة هذه الآلاف العديدة من السنين ، وهذا برهان قوى على مدى ما كان عليه هذا الإنسان ( البدائي ) من تقدم وذكاء . وإذا كانت هذه العصور السحيقة تعرف باسم العصر الحجري فإن ذلك يرجع إلى أن معظم المصنوعات التي عثر عليها في باطن الأرض والتي ترجع إلى ذلك التاريخ كانت مصنوعة في الأغلب من الحجارة أو من العظام . ولكن هذا لم يمنع بطبيعة الحال ذلك الإنسان من أن يتخذ ملابسه وأحذيته وأغطيته من جلد البيسون ، بل وأن يصنع منه مسكنه أيضا ، كما أنه كان يصنع الشموع للاستضاءة من دهن الحيوانات ، ويتخذ من قرون الغزال أسلحة ، وهكذا . بل إن إنسان العصر الحجري استطاع أن يكتشف ما في الأعشاب البرية من قوى طبية فاستخذ منها أدوية لعلاج الأمراض . وإن كانت فترة الحياة أقصر بغير شك بكثير مما هي عليه الآن . وكان الموت أمرا محتوما في النهاية ، ولكنه كان أمرا خليقا بالرهبة والاحلال والتقدير ، وقد عرف هؤلاء البشر كيف يقيمون طقوس الموت ، ويدفنون موتاهم . وليس من شك في أن الإنجازات الفنية التي حققها إنسان العصر الحجري كقيلة بأن تغير الصورة القديمة عنه كإنسان بدائي متوحش أو عجمي ، وأنه لا يعرف الحياة في مجتمع ، ولا تحكم سلوكه أية قواعد أخلاقية .

ومهما يكن من أمر ، فإنه منذ اكتشاف في ما قبل التاريخ ازدياد اهتمام الناس به وأصبح موضع الأثرة للكثيرين من المثقفين ، وازداد عدد الذين يترددون على كهوف فرنسا واسبانيا زيادة رهيبية ومطردة . ففي عام ١٩٦١ مثلا كان عدد الذين زاروا كهف لاسكو وحده يزيد على مائة ألف زائر . وعلى الرغم من كل الاحتياطات التي اتخذتها حكومة فرنسا لتوفير المناخ والجو ودرجة الحرارة والرطوبة اللازمة داخل الكهف للحفاظ على الرسوم والنقوش ، فإن هذه الاحتياطات لم تكن كافية ، وأصبحت جدران الكهف بنوع من الطحالب الخضراء القويمة . وكان هذا تليقا بالخطر الذي يهدد ذلك الفن القديم الراقى ، بحيث اضطرت حكومة فرنسا

في عام ١٩٦٣ الى اغلاق الكهف ومنع زيارته حتى يتم القضاء على ذلك الوباء الخطير الذي كان قد بدأ يتسع وينتشر في شكل بقع خضراء . وقد جنبت فرنسا لذلك اعدادا كبيرة من علمائها للقضاء على هذا الوباء ، وازالة تلك البقع المتعنة دون أن تصاب النقوش ذاتها بضرر ، ثم اتخذت الترتيبات اللازمة لإقامة نموذج مجسم لباطن الكهف الى جانب موقع الكهف ذاته بحيث يعطى للزوار صورة تفصيلية من جزء من الكهف ، مع وضع دائرة تليفزيونية مغلقة لكي تنقل اليهم بعض الانطباعات التي يخرج بها المرء من رؤيته لروائع كهف لاسكو ومحتوياته .

اما في اسبانيا فقد امكن السلطات ان تحل المشكلة بطريقة اخرى فيها نوع من محاولة التوفيق بين رغبات الناس والمحافظة على تلك الكنوز الفنية الرائعة ، وذلك بأن يطلق كهف التامرا وغيره من الكهوف المهمة بمجرد انقضاء فصل الصيف اغلاقا تاما ومحكما ، على أمل ان النظام والروطية والبرودة التي تسود في الكهف سوف تكون اقرب الى المناخ والى الظروف الطبيعية التي كانت توجد في الكهف قبل اكتشافه، وأن ذلك قد يؤدي الى القضاء على كل البكتريا التي تعيش عليها هذه الطحالب ، بحيث ينعدم تماما كل اثر للحياة في هذا الجو المغلق المظلم ، الى ان يبدأ موسم جديد للزيارة . والمعتقد ان فترة الاغلاق بين اكتوبر ويونيو من العام التالي كفيلة بتحقيق ذلك . ويبدو ان هذه الطريقة هي الوسيلة الوحيدة الآن للوقوف في وجه هذا الخطر ، على الرغم من عدم كفايتها ، والمحافظة على تلك الكنوز والتراث الانساني العظيم ، الى ان يتم العثور على وسائل اخرى افضل وأكثر فعالية حتى يمكن تحقيق رغبات الناس ، والتعريف بهذه الثروة الضخمة مع المحافظة عليها في الوقت ذاته .

يبد ان تجربة مازونوفيتش مع السلطات الاسبانية حول السماح له بدراسة آثار كهوف انسان ما قبل التاريخ ، وانسان العصر الحجري، ونقل صور عنها تختلف اختلافا تاما من تجربته مع السلطات الفرنسية التي كانت تمنعت تمتنا واضحا وتضع الصعوبات والعراقيل امامه . فقد وجد من السلطات الاسبانية كل تعاون وعسرون وتفهم لموقفه ورغبائه ، كما وجد من المرشدين في منطقة الكهوف ذاتها كثيرا من الصداقة والالفة والعلم والخبرة . . لقد كانوا - حسب ما يقول - يتبرعون بمساعدته وشرح ما قد يدق على فهمه دون أن يتوقموا منه أى مقابل مادي - رغم فقرهم الواضح . . لقد كانوا يريدون الصداقة وليس المال . وقد ساعده ذلك على ان يتعمق في دراسة النقوش وبخاصة في كهف التامرا ، وكانت هذه النقوش تكشف عن درجة من **الثقة المتناهية لا تتوفر في نقوش وصور كهف لاسكو ، على الرغم من ان الحيوانات في نقوش لاسكو كانت مليئة بالحركة بينما تظهر ساكنة بدون حراك في كهف التامرا** . الا انه وجد في ذلك السكون المستمر نوعا من العمق والجلال والروعة يتناسب وروعة الكهف ذاته ، وهو امر لا يتوفر في كهف لاسكو . وحين فحص سقف الكهف بدقة بدا الامر كما لو ان فنان ما قبل التاريخ كان يختار في اول الامر اجزاء بارزة من الجدار وتنوعات معينة في الصخر فيعمل على تنظيمها وتسويتها بعناية فائقة وحرص زائد ، ثم يحفر فيها هيكل جسم الحيوان بكل تفصيلاته ، ثم يكلف على تلوينه بالالوان الحمراء والسوداء والصفراء - وهى الالوان التي كانت متاحة له هنا أيضا في ذلك الحين ، وأخيرا جدا بعيد تلوين الخطوط الخارجية لهيكل جسم الحيوان بلون اسود داكن باستخدام المنجنيز أو الفحم .

ولقد اكتشف فن انسان ما قبل التاريخ لأول مرة في كهف التاميرا . وقصة الكشف ذاتها قصة مثيرة تستحق أن تروى ، وهي تبين - كما هو الحال بالنسبة للكشف عن كهوف لاسكو فيما بعد - الدور الذي تلعبه المصادفة في الكشف الأركيولوجية . وقد تم العثور على التاميرا عام ١٨٦٦ أثناء نزعة خلوية كان يقوم بها رجل مع كلبه فوق سفوح التلال في المنطقة ، وفجأة انطلق الكلب بجري وراء ثعالب ليصطاده فإذا بهما يختفيان في حفرة ، ويتبع الرجل كلبه الذي كان قد انحسر بين قطعتين من الصخر . وحين أزال الرجل الصخرة لكي يخلص كلبه تكشف له الأمر عن وجود كهف كبير ، ولكنه لم يهتم بذلك كثيرا ، لأن المنطقة مشهورة بكثرة ما فيها من كهوف .

ولكن في عام ١٨٧٥ خرج أحد الباحثين الأركيولوجيين ممن يعيشون في المنطقة وكان يدعى مارشليو ساتولا Don Marcelino Sautola لاختبار وفحص الكهف ، على أمل أن يعثر فيه على بعض الآثار والمصنوعات التاريخية . وكان يعود في كل مرة بعض عظام الحيوانات أو بعض شظايا الصوان التي يبدو عليها آثار الجهد الإنساني لتشديدها . وفي عام ١٨٧٩ قام بأعمال مكثفة في المنطقة ، وفي إحدى المرات اصططحب معه ابنته ( ماريا ) وكان عمرها اثنتي عشرة سنة . وقد أصاب الفتاة الصخرة كثير من السام والضجر من متابعة عمل أبيها الريب ، فانطلقت تطلب وحدها بين الكهوف ، وفجأة ارتفعت صيححتها وهي تنادى أباه « انظر يا أبي هذه الثيران اللونة » . وكانت هذه الصيحة هي أول علامة وأول إعلان على الإطلاق عن وجود فن ما قبل التاريخ .

وقد عكف ساتولا بجد على دراسة ذلك الفن الذي كان قد انقضى عليه كل هذه الآلاف من السنين . وكان السؤال الذي يخامرُه هو : إذا كان الفنان الذي قام برسم وتصوير هذه الصور على كل هذه المصرفة الدقيقة بتلك الحيوانات وتفاصيل أجسامها فلا بد من أنه كان يعيش معها في فترة واحدة ، أي أنه كان يرسم من خبرته الذاتية . ولم يكن من السهل عليه أن يصدق ذلك ؟ إذ لم يكن مقبولا منذ مائة عام أن انسان ما قبل التاريخ كان يتمتع بمثل هذه القدرات . بل أن ساتولا نفسه تعرض لاتهام الكثيرين له بأنه هو الذي قام بتزوير هذه الصور والزعم بأنها ترجع الى عصور ما قبل التاريخ ، إذ كان الرأي السائد منذ قرن مضى هو أن انسان ما قبل التاريخ لا يرتفع مستوى ذكائه عن مستوى ذكاء القرود العليا ، وهو مستوى لا يسمع بانتاج مثل هذا الفن الرائع الرقيق . وساعد على الشك في إمكان رجوع ذلك الفن الى تلك الفترة السحيقة شدة التباين بين هذه النقوش والصور وبقيّة المخلّفات المادية التي تم العثور عليها في منطقة الكهف مثل الأدوات والأسلحة الحجرية ، إذ كانت على درجة كبيرة من الفجائية والبذاءة . كذلك لم يكن الناس يصدقون إمكان معرفة الرجل البدائي في عصور ما قبل التاريخ بهذه الألوان التي يمكن أن تقاوم عوامل الزمن وتظل محتفظة برونقها طيلة هذه القرون . ذلك أن نقوش التاميرا كانت تحتفظ بجمالها وبريقها ورواقها بحيث كانت تبدو وكأنها لم يمض عليها سوى سنوات قليلة . وأخيرا ، فإن ساتولا نفسه كان أول من يعترف بأنه لم تكن هناك أية آثار أخرى للحياة داخل تلك الكهوف تدل على أنها كانت مسكونة . ولقد كان المعروف أن انسان عصور ما قبل التاريخ لم يكن يعيش داخل الكهوف والى جانب فتحاتها،

وقد عثر على الكثير جدا من مخلفاته المادية امام هذه الفتحات ، وعلى ذلك فانه كان من المنطقي ان يتساءل الناس عن الاسباب التي كانت تحدو ذلك الانسان الى ان يرسم ويلون تلك الجدران والسقوف يمثل هذه العناية والصبر والمهارة ما دام لا يعيش الى جوارها ولا يراها ولا يتمتع بها ... والواقع ان هذه مشكلة لم نجد لها حلا مقنعا حتى الان .

ورغم هذه الاعتراضات ، ورغم اصوات التكذيب والتشكيك ، ظل ساوتولا ومعه أحد اصدقائه الذين آمنوا به وصدقوا دعواه ، واسمه **خوان دوفيلانوا اي بييرا Juan de Vilnora** ، يدافعان عن هذه المكتشفات ويحاولان اقناع الآخرين بصدق ساوتولا . ثم حدث في عام ١٨٨٦ ، وبعد ستة أعوام كاملة الكفاح ، ان جاء أحد كبار علماء مصور ما قبل التاريخ الى المنطقة وشاهد النقوش ، واذا به يعلن ان تلك الصور لا تكشف عن أية ملامح او خصائص فنون العصر الحجري القديم ، ولا حتى عن ملامح أى فن آخر من فنون الحضارات المعروفة ، وانما هي مجرد تخطيطات ورسوم لاجل طلاب الفن من اتباع المدرسة الحديثة ، وهو على أية حال طالب متوسط المستوى ومتوسط القدر على التعبير ... وكان في ذلك قضاء على آمال ساوتولا .. ومع ذلك وخلال السنوات الخمس عشرة التالية ، تابعت الاكتشافات عن فن العصر الحجري القديم في عدد كبير من كهوف اسبانيا وفرنسا ، الى ان اعترف العالم والعلماء برغمهم بوجود ذلك الفن وعظمته ... ولكن حين تحقق ذلك كان ساوتولا وبييرا قد انتقلا الى العالم الآخر تملأها الحسرة والمرارة وخيبة الامل .

وخلال السنوات القليلة التالية كانت كل الكهوف المعروفة في جنوب فرنسا وشمال اسبانيا قد اعيد فحصها من جديد للبحث عن بقايا وآثار فن انسان ما قبل التاريخ ، وقد ادى ذلك الى العثور على عدد كبير من الاكتشافات الجديدة التي اقلت الكثير من الضوء على القدرات الفنية عند هؤلاء الاسلاف الاوائل ، والتي اطمئنا صورة تختلف كل الاختلاف من الصورة التقليدية التي كانت لدى الاسبان عن الانسان البدائي في العصر الحجري القديم . وقد عاد مازونوفيتش من هذه الرحلات بمئات من الصور الفوتوغرافية والرسوم التخطيطية ، فضلا عن مذكرات مطولة ودقيقة من مقياسيس واحجام تلك الكهوف والحيوانات ، والمساحات التي تغطيها تلك النقوش القديمة ، والالوان التي استخدمها ذلك الانسان البدائي في تلك النقوش ، وقد اعانته تلك التفاصيل فيما بعد في رسم لوحاته التي كان يعرضها في معارض لندن ، والتي درت عليه مبالغ طائلة ساعدته على القيام بمزيد من الرحلات للكشف عن بعض آثار ذلك الانسان البدائي ، وبخاصة بعد أن تمكن من اقامة معرض خاص في مدريد ساعد على ذبوع شهرته في جميع أنحاء العالم . وقد تجلى ذلك في الرسائل التي تلقاها مازونوفيتش ، وبخاصة من أمريكا ، تدعوه الى الاسهام بمقالاته في بعض المجلات العلمية ، بل ان معهد شميزونيان الشهير في واشنطن طلب اليه ان يشرف على اقامة أحد المعارض المتجولة التي تعرض لفن الانسان القديم بحيث يشتمل ذلك المعرض على نسخة من كل الصور التي نقلها من ذلك الفن الاسباني القديم . وقد أقام المعرض بالفعل في سنة ١٩٦٦ وتنتقل في جميع أرجاء الولايات المتحدة وكندا ، واستمر العرض حتى عام ١٩٧٢ بغير توقف . وقد كان ذلك بداية لتفكير مازونوفيتش في أن يرحل الى الولايات المتحدة ، وأن يقيم بها ، وقد ظل منذ ذلك التاريخ يعيش في كاليفورنيا .

والواقع ان النقوش المرسومة في كهوف شمال فرنسا تغطي الفترة ما بين سنة ٢٥٠٠٠ وسنة ١٠٠٠٠ قبل الميلاد ، ويمكن عن طريق تتبع هذه النقوش ان نتبين مدى الاستمرارية التي تميزت بها محاولات الانسان المبكر الفنية . ولقد تبين من الفحوص التي أجريت على هذه النقوش ان أولى الصور التي نقشت على الصخور ترجع الى حوالي ١٠٠٠٠ سنة مضت ( أى أنها ترجع الى العصر الحجري الوسيط والعصر الحجري الحديث بعكس فن الكهوف الذى يرجع الى العصر الحجري القديم ) . ثم بدأت اساليب الانسان البدائي في الرسم والنقش تتغير ببطء ، ويدخل عليها كثير من التعديل والدقة حتى عام ٢٠٠٠ قبل الميلاد حين توقفت تلك الرسوم والنقوش الصخرية تماما . وبذلك انقضى عهد من تاريخ الفن البدائي القديم لا يزال له طابعه المميز حتى الآن بين المدارس الفنية العريقة . ومما يؤسف له ان كثيرا من هذه النقوش بدأ يتدهور ، وبدأت ألوانه تهت وتختفى بعد ان تعرضت تلك الكهوف لعوامل التغيرات الجوية ، خاصة وان الكثير من تلك الرسوم لم تنقش داخل كهوف بالمعنى الدقيق للكلمة ، ولكن على صخور وتوابع بارزة معرضة بالضرورة لتلك التغيرات المناخية . بل الاكثر من ذلك ان كثيرا من تلك النقوش أصابها التلف نتيجة للرطوبة التي لحقت بالكهوف القريبة من مجارى المياه . وان كانت السلطات الفرنسية والاسبانية تحاول الآن ان تحافظ على مابقى لهذه الرسوم من رونق وجمال ، وهذا هو السبب في ان الكثير من هذه الكهوف يفتق لفترات طويلة كل عام حتى تستطيع ان تسترد بعضا من رونقها القديم بعد ان تهيأها الظروف التي كانت سائدة في تلك الاحقاب القديمة .

ومن الصعب ان نرد فن الصخور الاسباني الى تاريخ دقيق ومحدد ، ولكن من المؤكد ان معظم ذلك الفن يرجع الى الفترة ما بين ٨٠٠٠ و ٢٠٠٠ قبل الميلاد . وتكشف هذه الصور والنقوش عن درجة من الرقى والتقدم أكبر مما نجده في فنون ونقوش الانسان الحجري القديم ، كما أننا نجد في تلك النقوش ، وربما لأول مرة ، اشكالا بشرية وهي تقوم بعملية القنص ومطاردة الحيوان وتبعه .

وصحيح ان هناك بعض المناظر التي تكشف عن الحياة المنزلية لانسان العصر الحجري الحديث في الفترة ما بين ٨٠٠٠ و ٢٠٠٠ قبل الميلاد ، الا ان مصادر الصيد والقنص ومطاردة الحيوانات كانت هي الغالبة ، كما ان الحيوانات التي تظهر بكثرة في تلك النقوش هي الدببة والفزلان والثيران ، وهي كلها تظهر اثناء الجرى وهذا يمثل اتجاها جديدا مناقض كل التناقض للاتجاه الغالب على رسوم ونقوش العصر الحجري القديم الأعلى ، حيث كانت معظم هذه الحيوانات تظهر في صورة ساكنة ثابتة على ما سبق ان ذكرنا .

**والواقع ان الاختلاف في الاسلوب بين فن الكهوف وفن الصخور يظهر بشكل واضح في شمال اسبانيا . والمعروف ان فن الكهوف يسبق فن النقش على الصخور بحوالي ١٠٠٠٠ سنة على الأقل ، وأنه كان يتناول ويدور بوجه خاص حول رسم افراد منفصلة من الحيوانات ، وهذا يعني ان الفنان في العصر الحجري الحديث كان يتوفر على رسم كل حيوان على حدة وبطريقة تكاد تصل الى حد العبادة . وعلى الرغم من ان الكثير من هذه الحيوانات كانت تظهر في الرسم**



أو اللوحة متجاورة بعضها بجوار بعض في الكثير من الاحيان ، الا انها لم تكن تؤلف تكويناً واحداً أو نمطاً واحداً ، وهذا يختلف كل الاختلاف عن فن الصخفور في الفترة الميزوليثية ( العصر الحجري الوسيط ) حيث نشاهد تشيراً واضحاً في أسلوب التنفيذ .

وبنمط ذلك التغير الأولي أن الفن لم يصبح مجرد نقوش ترسم في اقوار الكهوف العميقة كما كان الحال لدى انسان العصر الحجري القديم ، وإنما أصبح يرسم على جدران الماوى والمساكن الذي كان انسان العصر الحجري الوسيط يتخذها في أعالي الجبال . ويتمثل ذلك الاختلاف ثانياً في أننا لم نعد نرى نقوشاً لأشكال مختلفة سواء كانت هذه الاشكال رسوم حيوانات أو بشر ، وإنما أصبحت هذه النقوش تظهر في شكل منظر يعبر عن موقف معين ، أو يحكي قصة معينة ، بحيث يلعب كل شكل في تلك الصورة دوراً هاماً في القصة التي يعبر عنها ذلك النقش . وبطبيعة الحال فإننا نجد أن النقوش التي تم تنفيذها في المراحل المتأخرة من تلك الفترة التي تمتد ما بين ٥٠٠٠ و ٦٠٠٠ سنة تكشف عن درجة عالية من التجريد ، بل انه في كثير من الاحيان يصعب على الشخص العادي أن يفسر تلك الرسوم ويؤولها . ومع ذلك فإن الدراسة التفصيلية المتعمقة تكشف لنا عن تدهور واضح في خصائص ونوعية تلك الرسوم والنقوش . فاندفع هذه النقوش كانت تعكس درجة عالية جداً من الواقعية ومن القدرة على التحكم في الخطوط التي كان الفنان يرسمها وهذه القدرة أصبحت أقل وضوحاً في الأعمال التي ظهرت بعد ذلك بعدة قرون . والظاهر أن سرعة الحياة وكثرة متطلباتها حتى في تلك العصور السحيقة — كانت تجبر الفنان على أن يقلل من الوقت الذي كان أجدها يعطونه للفن ، وقد انعكست هذه السرعة في تلك النقوش بحيث نجد أن الحركة السريعة بدأت تسيطر عليها ، بحيث أصبح كثير منها عبارة عن مجرد خطوط ترمز إلى حياة الصيد والقتل .

بل الأكثر من ذلك أننا نجد أنه بينما كان انسان العصر الحجري القديم يقوم برسم لوحاته من الصيد والقتل قبل أن يخرج في إحدى رحلات القنص ويتخذ من ذلك تيممة وتمويذة تحقق له نجاح الرحلة ، فالأغلب أن فن العصر الحجري الوسيط لم يكن له صلة بتلك الرحلات أي أنه فقد وظيفته الدينية والسحرية التي كان يتمتع بها من قبل . ومن الصعب أن نعرف ما إذا كان انسان العصر الحجري الوسيط يرسم تلك النقوش قبل القنص بالرحلة أو بعد عودته منها ، كما أنه من الصعب أن نعرف ما إذا كانت ألعاب دور فعال في حياته . وربما كان السؤال الذي يتبادر إلى ذهن الكثيرين من الذين اشتغلوا بين عصور ما قبل التاريخ من علماء الأركيولوجيا هو : لماذا انشغل الانسان القديم بهذه الرسوم ؟ وماذا كانت وظيفة الفن في حياتهم ؟ وما الذي كان يعنيه الفن بالنسبة لهم ؟

قد يكون من الصعب الإجابة عن هذه الأسئلة ، ولكن الذي يكاد يكون من المؤكد في نظر مازونوفيتش هو أن انسان العصر الحجري القديم كان يمارس ذلك الرسم لكي يحقق أهدافه في الحياة ، وبخاصة في رحلة الصيد ، وأن الوظيفة النهائية للصيد هي تحقيق الحياة واستمراريتها والعمل على ضمان توفر الحيوانات التي كانت حياته تتوقف عليها وعلى وفرتها إلى حد كبير . وقد كان انسان العصر الحجري القديم ، كما تظهر من رسومه ونقوشه ، يقوم

بصيد الحيوانات الضخمة مثل البيسون ( الجاموس الوحشي ) وأشباهها . بينما بدأ إنسان العصر الحجري الوسيط يدرك أسباب اسراف أجداده في قتل الحيوانات بحيث أصبحت أشباح الجماعات تهدده ، ولذلك فانه انقلب الى تصوير الحيوانات الاصغر حجما ، كما انه كان يعزج بين رسم هذه الحيوانات وبين مناظر الرقص . وربما كان ذلك الرقص رقصا شعائريا يهدف الى اشاعة الطمانينة في نفوس الجماعات التي تقوم بالصيد ، بيد ان هناك تفسيرا آخر غير ذلك للتفسير الذي تائر بغير شك بنظرية سيرجيمس فريزر عن سحر المحاكاة ، وهو تفسير يقوم على افتراض ان هذه النقوش تم رسمها بعد العودة فعلا من رحلة القنص والصيد، لكي تسجل انتصار الصياد في رحلته على الحيوانات . ولكن معظم علماء الاركولوجيا يميلون الى الاخذ بالنظرية الاولى ، وبخاصة ان كثيرا من هذه الرسوم تكشف عن درجة عالية جدا من الدقة والمبالغة في اظهار التفاصيل معايعني ان هذه النقوش كانت تقوم بدور شعائري وطقوس يتعلق باستمرار الحياة وحثانها .

والنظرة السريعة الفجعة لمن الصخور في اسبانيا قد تترك انطباعا لدى الإنسان بان كل هذه الرسوم تتبع أسلوبا واحدا في التنفيذ ، وان الدراسة المتأنية لاي ماوى واحد من تلك المآوى تكفى لمعرفة خصائص هذا الفن . ولكن الواقع غير ذلك . فبعض المآوى مثل ماوى كوجول Cogul في ليريدا Lerida تكشف عن المناظر المنزلية التي تضم عددا من النساء والمماشية والفولان واحد الاشكال الصغيرة ، وربما كانت لطفل صغير ، بينما نجد في ماوى فالورتورا Valltorta الذى يبعد عن ليريدا Lerida بحوالى ١٨٠ ميلا نحو الجنوب منظرًا يموج بالحياة ، ويمثل موقعة عنيفة بين مجموعتين متميزتين من الصيادين الذين كانوا يستخدمون السهام في عملية الصيد ، كما نجد في بعض المآوى الاخرى ان الحيوانات التي تسيطر على المنظر هي الفولان، بينما تسيطر الثيران على المناظر والنقوش في المآوى الاخرى وهكذا . كذلك تختلف هذه المآوى بعضها عن البعض الآخر في درجة الكفاءة والتنفيذ، ومن حيث الدقة في ابراز الخصائص ، مما يعني ان يتحتم على عالم الاركولوجيا الذى يهتم بدراسة الفن البدائي ان يتذكر ان فنان عصور ما قبل التاريخ الذى كان يرسم لوحاته على صخور مآوية لم يحاول اطلاقا ان يضمن لوحاته اى رسوم او نقوش عن الاشجار او الحياة الخضراء . والظاهر انه كان يتصور ان المناظر الى تلك اللوحات سوف يدرك بطريقة غريزية ماذا كان يحدث بالضبط ، ونوع البيئة التي كانت تتم فيها عمليات القنص ، ولذا لم يكلف نفسه مشقة رسم هذه المناظر الجانبية ، وهو الامر الذى يطميه الفنان الحديث كثيرا من الاهمية لكي يعطى الناظر احساسا كاملا بالموقف الذى يرسمه والمنطق الذى يسيطر على الحركة التي تحتويها تلك اللوحات .

ولم تقتصر رحلات مازوفيتش واهتماماته على صخور وكهوف اسبانيا وفرنسا . وانما حاول ان يتتبع ذلك الفن في بقية انحاء العالم ، وبذلك نجد ان الرحلة قد قادته بعد ذلك الى صحراء تاسيلي في شمال افريقيا ؛ بل والى اعماق الصحراء الكبرى حيث شاهد ألوانا من فنون ما قبل التاريخ في صحراء الجزائر تختلف في طبيعتها اختلافا كبيرا عن فنون انسان ما قبل

التاريخ في فرنسا واسبانيا . ولقد صاحب في هذه الرحلة التي بدأها في اواخر عام ١٩٦٦ عددا من علماء الاركيولوجيا الامريكيين الذين كانوا يتقنون عن فن الكهوف في صحراء الجزائر ، وكان دورهم في تلك البعثة ينحصر في محاولة تصوير أكبر قدر ممكن من تلك اللوحات التي تمتاز البعثة عليها .

ويرجع تاريخ الكشف عن فنون ما قبل التاريخ في صحراء الجزائر الى عام ١٩٠٩ ، وقد تم ذلك نتيجة المصادفة البعثة ايضا كما هو الحال في الكشف عن كهوف لاسكو في فرنسا والتميرا في اسبانيا . فقد حدث ان كان أحد ضباط جيش الاحتلال الفرنسي في الجزائر يقوم بجولة فقاذه أحد الأعراب الى بعض الكهوف لكي يريه بعض النقوش القديمة . وأعجب الضابط بتلك النقوش وقام بتصويرها وأرسل الصور الى باريس ، فجلبت انتباه العلماء الذين راوا فيها شيئا أكبر وأهم من مجرد نقوش بدائية بسيطة . وكان ذلك بدء الاهتمام بنقوش انسان ما قبل التاريخ في الصحراء الكبرى الافريقية .

ومع ان كل الدلائل تشير الى أن هضبة تاسيلي كانت مأهولة بالسكان في العصور السابقة فانها تكاد تكون الآن خالية تماما الا من عدد قليل من الطوارق الذين يتجولون في الهضبة لرعى قطعان الماعز التي يمتلكونها ، وهم يعيشون ميسرتهم القاسية في تلك المنطقة شبه الجرداء . الا ان المنطقة تضم مع ذلك عددا كبيرا من المأوى التي تظهر على جدرانها عشرات الآلاف من الرسوم والنقوش التي يسجل أغلبها مناظر لبعض الحيوانات ، وبخاصة الإبل وبعض الحيوانات ذات القرون . ومثل هذه النقوش عددا من المراحل المختلفة وقد أمكن لهنري لوي Henry Lhote أن يميز بين ست عشرة مرحلة من مراحل الفن ، وما لا يقل عن ثلاثين أسلوبا متميذا ، ومن هنا كانت هذه النقوش تعتبر ذخيرة وكثرا هائلا وثروة فنية ضخمة لدارسي فنون مصور ما قبل التاريخ ، وان كانت في الوقت ذاته توقع الباحث في كثير من الحيرة والاضطراب ، وبخاصة حول التاريخ والتاريخ التي تم فيها نقش ولصوير هذه المناظر التي يبدو انها تتداخل بعضها مع بعض ، بحيث نجد نقوشا ورسوما من حقبات تاريخية مختلفة في نفس البقعة ، وبحيث نجد مختلف الأساليب الفنية معروضة بعضها بجانب بعض . وعلى الرغم من ان مئات من هذه النقوش والرسوم تم دراستها بالفعل فهناك عدة مئات من الآلاف من النقوش والصور الأخرى التي لا تزال تنتظر من يقوم بدراستها . بل الاظلم ان هناك قدرا كبيرا آخر من هذه الصور لم يتم الكشف عنه بعد ، وهذا معناه ان قصة ذلك الفن لن يمكن معرفتها بدقة وتفصيل قبل مضي سنوات عديدة طويلة . ولكن قد يمكن تحديد مصور هذه الفنون عن طريق الاستعانة بأجزاء القفاز التي توجد بكثرة في المنطقة وكذلك بالسهام الحجرية التي تملأ المكان والتي يبدو أن الطوارق يعرفون قيمتها ، ولذا قاموا بجمع عدد كبير منها لكي يتبادلوها نظير بعض السلع الصغيرة التي يحتاجون اليها في حياتهم اليومية مثل الأسبرين .

ولكن الشيء الذي كان يسترعى انتباه مازونوفيتش في هذا كله هو مدى التشابه المريب بين هذه النقوش في اسبانيا وفرنسا وتاسيلي على الرغم من تباعد الامكن وبأين

الثقافات ، وربما أيضا تباعد الفترات الزمنية، وعدم وجود اتصال بين هذه الشعوب التى قامت يرسم تلك النقوش .

فعلى الرغم من هذا التباين فقد كان هناك موضوع واحد مشترك وهو الحيوانات والصيد والقتل من أجل البقاء . والظاهر أن هذا الموضوع كان هو أيضا الذى يسيطر على الإنسان البدائي في أمريكا نفسها ، أى لدى الهنود الحمر الذين عكف مازونوفيتش على دراسة فنهم بعد ذلك .

ورغم حداثة تاريخ أمريكا فالإكسكافاتور قد وجدتها وجدت مع أوروبا ، كما أن لها تاريخا قديما معروفا يرجع الى عام ٦٠٠٠ ق. م ، بل إنه ليس ثمة شك في أن القارة كانت مأهولة قبل ذلك التاريخ . ولكن الطريف حول عصور ما قبل التاريخ في أمريكا هو أنه يمكن رؤيتها متمثلة في الواقع الحاضر الذى يحياه الآن الهنود الحمر الذين لا تكاد حياتهم تختلف اختلافا كبيرا عما نجده في الصور المنقوشة في كهوف اسبانيا . بل الطريف أيضا هو أن كل هذه الشعوب كانت تستخدم في نقوشها نفس المواد والأصباغ ، وهى بطبيعة الحال المواد التى كانت توجد في الطبيعة والتي لم تكن تتعدى الأحمر والأسود والأصفر والأبيض ، ولكنها كلها كانت تستخدم بدقة وتحاكي الطبيعة أو على الأصح ترسم الطبيعة كما كانت تراها عين الفنان البدائي . ومن هنا كان كثير من هذه الصور يأتى مخالفا لما هو موجود بالفعل ، وهذه هى عبقريّة الفنان الذى لا يحاكي الطبيعة تماما وإنما يرسمها كما يراها بقلبه وعقله ، وأن كانت في مجملها تعطي فكرة واضحة من الحياة اليومية وما يدور فيها من أحداث ، بل وتعكس أيضا كثيرا من النظم الاجتماعية والعلاقات التى تقوم بين الناس .

ولعل المنطقة المعروفة باسم « منطقة المناهة » في ولاية يوتا Utah في أمريكا هى أفضل منطقة تتمثل فيها فن الصخور لدى الهنود الحمر بكل ما يتميز به هذا الفن من بساطة وعمق في الوقت ذاته . وتوجد ( مناهة يوتا ) في إقليم الاكاديد الشهيرة في تلك الولاية، وقد نقش الهنود الحمر على جدرانها الصخرية صورهم ونقوشهم التى تمثل هى أيضا - ولكن بأسلوب مختلف - مناظر صيد الوحوش ومطاردها وقتلها ، أى أنه على الرغم من اختلاف أسلوب الرسم هنا عن الأسلوب المتبع في كهوف اسبانيا وفرنسا وهضبة تاسياني فإن هنالك نوعا من التكامل بين هذه الاتجاهات الفنية والموضوعات التى تعالج في كل هذه المناطق مما قد يوحي بوحدة التفكير الإنسانى . وتسمية هذه المنطقة بهذا الاسم ( المناهة ) يشير الى طبيعة المكان ذاته ويتضمن اشارات واضحة الى مدى ما يتحمله المرء من مشاق وجهد للوصول اليها ، وهذا وحده كفيل بأن يبين نوع الصعوبات التى تواجهها علماء الأركيولوجيا وعلماء الأنتروبولوجيا في بحوثهم الحقلية التى تختلف - من هذه الناحية على الأقل - عن الدراسات الميدانية السهلة الميسرة التى يقوم بها علماء الاجتماع في الريف والحضر . ولقد تكبد مازونوفيتش الكثير من المتاعب للوصول الى تلك المنطقة ، ولكن الرحلة كان لها ما يبررها إذ تتمثل فيها - كما ذكرنا - فن الصخور عند الهنود الحمر يمثل ما لا يتمثل في أى منطقة أخرى ، خاصة وأنها تجتد على جدران وصخور الاخدود العظيم نوعين من هذا الفن مختلفين

تماما وهما فن النقش على الصخر أو ما يعرف باسم pictograph وفي الحفر في الصخر أو ما يطلق عليه اسم petrograph وكلما يوجد النوعان معا في مكان واحد .

وكما كان السؤال الذي يواجه علماء آثار ما قبل التاريخ في أوروبا وهو : الى اى عصر ترجع تلك النقوش والصور ؟ فان هذا السؤال ذاته كان ولا يزال يثور في اذهان علماء الاثرولوجيا والاركيولوجيا المتخصصين في فن الهنود الحمر ، وان كانت الاجابة على هذا السؤال صعبة للغاية بالنسبة لهذا الفن الاخير ، نظرا لانعدام القرائن التي يمكن ان تساعد في الوصول الى تحديد تاريخ ولو نسبي . الا انه يلاحظ ان الفنان الهندي الاحمر استخدم في نقوشه وتصاويره المواد والاصباغ الطبيعية التي تستطيع الصمود امام تقلبات الجو وتأثير الحياة ، ولذا فانها احتفظت برونقها وجمالها على الرغم من ان هذه النقوش ترجع الى تواريخ اقدم بكثير مما قد يظن معظم الناس . ومع ذلك فقد يمكن الاستدلال - في بعض الحالات على الاقل - على تاريخ بعض تلك الصور والنقوش من بعض الرسومات المفردة ، كما هو الحال مثلا بالنسبة لرسم المحاريب على صهوات الجياد . فمثل هذه الصور لا يمكن ان ترجع الى عهود ابعد من تاريخ ظهور الخيل في أمريكا ، اى منتصف القرن السادس عشر . كذلك الحال بالنسبة للصيادين الذين يستخدمون القسي والسهام ، وان كان تحديد الزمن هنا اصعب بكثير ، نظرا لان السهام ظهرت اول مظهرت هناك منذ حوالي ٢٠٠٠ سنة . ومما يزيد من صعوبة التحديد وجود نقوش وصور ترجع الى ازمة متبادلة وتتبع اساليب متباينة ، ولكنها توجد جنبها الى جنب كما هو الحال في هضبة تاميلي .



ومهما يكن من شيء ، فالظاهر ان وظيفة الفن هنا ، اى في أمريكا الشمالية ولدى الهنود الحمر القدامى ، لم تكن لتختلف اختلافا كبيرا من وظيفة في كهوف أوروبا . فاذا كان الفنان الاوربي في مصور ما قبل التاريخ يتخذ من الفن وسيلة سحرية لضمان توفر الصيد فنان ذلك يمكن ان يصدق على صور ونقوش الهنود الحمر التي كانوا يتقدمون بها الى آلهتهم لكي تضمن لهم البقاء والعيش وتوفر لهم حيوانات القنص التي يعيشون على لحومها ولكي تضمن لهم ايضا نجاح رحلة القنص التي يقومون بها . واذا كان هناك تشابه في الصور والنقوش على الاقل من حيث الموضوعات الرئيسية التي تعالجها ، وإلى حد اقل من حيث اساليب التنفيذ فان ذلك يمكن تفسيره بالرجوع الى بعض الحقائق التاريخية القديمة . فالمعروف انه في مصور ما قبل التاريخ كانت مياه المحيط متجمدة تماما مما ادى الى ارتباط سيبيريا وآلاسكا وبذلك اصبح المحيط المتجمد بمثابة قنطرة او جسر يمكن لقصائل الحيوانات المختلفة ان تعبره سواء الى أمريكا أو أوروبا ، وبذلك امكن للجمال والبيسون أو الجاموس الوحشي والمموت والماستودون وغيرها ان تتجول بحرية وان تظهر بالتالي في كلتا القارتين ، وبذلك امكن

للصيادين في كل من أمريكا وأوروبا أن يعيشوا عيشة متشابهة ، كما أمكن للفنان أن يسجل وقائع ودقائق هذه الحياة ، وأن يرسم بدقة الحيوانات التي كانت تتردد القارتين معا ، خاصة وأن هذه الهجرات والتحركات المتبادلة استمرت عدة قرون إلى أن تراجع الجليد وانفصلت القارتان . ولقد انقرضت الجمال وقطعان الماموت والمستودون من أمريكا نتيجة للعبادة في الصيد وقتل الحيوان بغير ضابط ، ولم تبق إلا أنواع البيسون أو الجاموس الوحشي . وربما كان اختفاء هذه الأنواع يرجع إلى عام ٥٠٠٠ ق م .

ولقد كان أهالي يوتاه الأصليين وسكان المناطق القريبة منها مثل أريزونا وكولورادو وما إليها يعرفون باسم الإناسازي Agasazi ، وهي كلمة تعني في لغة النوفل « القدماء » . وكان الإناسازي يعيشون منذ حوالي ٢٠٠٠ سنة على الزراعة وتربية الحيوان ، ولكن يبدو أن المنطقة تعرضت لتغيرات هائلة ومفاجئة إلى حد كبير بحيث اضطروا لأن يهجروا مواطنهم الأصلية منذ حوالي ٦٠٠ سنة إلى المناطق الأكثر صلاحية للعيش والحياة . ولسنا نعرف حتى الآن طبيعة تلك التغيرات أو الأسباب التي دفعت الأهالي الأصليين إلى الهجرة ، وإذا ما كانت هذه الأسباب ترجع إلى ظروف مناخية طارئة أو إلى تعرض المنطقة لآفات بعض القبائل المادية ، أو إلى نفثى بعض الأمراض الخطيرة . فهذه أمور لا تزال تحتاج إلى الدراسة وإلى من يلقى عليها بعض الضوء . ولكن المهم هو أن الإناسازي حين هجروا تلك المواطن الأصلية كانوا قد تركوا ذخيرة هائلة ، وتراثا ضخما من الصور والنقوش على جدران الاخدود العظيم .

وربما كان أهم جانب تشترك فيه كل هذه الفنون القديمة سواء في أوروبا أو أمريكا أو أفريقيا هي أنها كلها تعكس روحا واحدة ، هي روح الإنسان الفنان البدائي الصافية ، وهي روح أقرب إلى روح الطفل الذي لم تلوثه المدنية بعد ولم تتدخل في تكوينه وفي تكوين نظره إلى الحياة وإلى الأشياء عوامل أخرى دخيلة ، ولم تخضع بعد لنظم التربية والتعليم الرسمية الجامدة . فكثير من النصوص الأوروبية خاصة في تاسيلي وعند الهنود الحمر ليس سوى تخطيطات بسيطة وخطوط سريعة هي أشبه شيء بما يرسمه الأطفال الصغار في كراساتهم ، ولكنها مع ذلك تعبر تعبيرا صادقا وعميقا ليس عن الطبيعة كما هي عليه وإنما عن الطبيعة كما يراها الفنان ، أو عما يراه الفنان في تلك الطبيعة والبيئة التي تحيط به . وعلى ذلك فليس لغة غريبة في أن يرسم الفنان البدائي - مثلما يفعل الطفل - زهورا وحيوانات فنى السماء بدلا من أن يرسم الحبيب والغيوم ، وذلك لأنه يرى تلك الغيوم والسحب في شكل زهور وحيوانات ، فهي ليست مجرد سحب بالنسبة إليه كما هي بالنسبة إلينا . فوظيفة الفنان الحقيقي هي أن ( يفسر ) ما يراه وليس أن ينقل بدقة وأمانة ما يظهر أمام عينيه ، دون أن يضفى على ما يراه شيئا من شخصيته أو ماعا يدور في فكره أو بعضا من أحاسيسه

الذاتية . ومن هنا كان مازونوفيتش يرى ان صور وتقوش هؤلاء ( البدائيين ) او الاسلاف الاوائل صادقة ومعبرة الى ابعد حد ، وان هذا الصلوق هو السبب الاساسي فيما تجده هذه النقوش والصور من صدق في نفوس الناس ، بصرف النظر عن اختلاف ثقافتهم ودرجة تقدمهم وتعلمهم وحضرم . وهذا هو سر الاقبال الذي تشاهده الآن على مثل هذه النقوش واعمال الحفر سواء في مواطنها الاصلية اى في الكهوف والصخور والآوى ، او في المعارض التي تقام في مختلف بلاد العالم المتحضر لمرض جانب من هذا الفن القديم .



كتاب قديم ظهر منذ حوالي ربع قرن بعنوان « على طريق انسان ما قبل التاريخ » يقول المؤلف الاستاذ هيريت كون Herbert Kühn انه من جوف الكهوف التي كانت مدفونة في باطن الارض اخذت بعض الامور الغريبة الغامضة تتكشف امام امينتنا ، ووجدت تلك الكهوف اصواتا تستطيع ان تتكلم بها معنا والينا من ذلك الماضي السحيق ، وهي اصوات لا توام من البشر قد يكونون بعيدين عنا ، وقد تفصلهم عنا عشرات القرون ، ولكنهم مع ذلك قريبون وشديدو الشبه بنا . فهم يشبهوننا في الانسانية وفي العواطف والانفعالات والرقبات وفي التطلعات والامال ، وفي رغبة الحياة والرهبة من الموت . ولقد عبروا عن ذلك كله في صور وتقوش قد يكون اكثر ما يسيطر عليها هو الرقبة في البقاء والاستمرار في الوجود ، وان كان هذا الوجود يعني سلب الحياة من الكائنات الاخرى التي يعيشون عليها وبخاصة الحيوانات التي تمثل جانبا كبيرا من فن انسان ما قبل التاريخ . . وليس من شك في ان « علم ما قبل التاريخ » يمكن ان يساعدنا على الفوص الى اعماق هذا الانسان القديم او الانسان المبكر وعلى التغلغل الى افوار حياته وحياتنا على السواء . فنحن حين نقف على سطح تلك الكهوف وننظر الى داخلها فانما نحن ننظر في حقيقة الامر الى انفسنا والى صورتنا نحن منعكسة في مرآة الداخل ، اذ سنجد امامنا الانسان . . الانسان في صومه . . وهو يصارع من اجل البقاء ويحارب القوى الغاشمة العنيدة التي يخضع لها والتي يشعر امامها بضعفه وقلة حيلته . ولكننا سوف نجد في الوقت ذاته ان ما يدور في خيالنا عن الانسان البدائي او المبكر من انه كان يحيى حياة سعيدة ، وانه كان يعيش في جنة خالية من المتاعب والمنغصات ليس سوى وهم ، وان فكرة « العصر الذهبي » القديم ليست الا خيالا وطما . وان الانسان كان يعيش دائما في صراع مرير وعمل شاق للحصول على لقمة العيش ، بصرف النظر عن نوع هذه ( اللقمة ) وعما اذا كان يحصل عليها من الصيد والقنص كما تسجل فنون وصور انسان العصر الحجري ، او من فلاحه الارض او من الصناعة اذ تقدم الخدمات . . ان النظر الى ذلك الماضي السحيق لابد من ان يزيد قدرتنا على العمل وعلى الصمود ، ما دام هذا كان دائما هو قدر الانسان .

### أهم المراجع

اعتمد هذا المقال في الأصل ما تعرض لكتابين من أهم الكتب التي ظهرت في السنوات الأخيرة من الأركيولوجيا  
والإنسان ما قبل التاريخ وهما :

( ١ ) Philip Barker ; The Techniques of Archaeological Excavation, Batsford, London, 1977.

( ٢ ) Douglas Mazonowicz ; A Search for Cave and Canyon Art : Voices from the Stone Age ; George Allen & Unwin, London, 1975.

ولكننا بالإضافة إلى ذلك فاستمنا في كتابة المقال بعدد كبير من كتب الأثرولوجيا الأركيولوجيا ، وبخاصة تلك التي  
تعرض لحياة الإنسان الأول أو الإنسان البكر ، وبالذات الإنسان في العصر الحجري بفترة الثلاث : العصر الحجري  
القديم أو العصر الباليوليثي paleolithic ، والعصر الحجري الوسيط mezolithic والعصر الحجري الحديث  
أو النيوليثي neolithic . وربما أن أهم كتاب في ذلك بولي الوقت ذاته أسير هذه الكتب وأسهلها وأقربها إلى  
فهم القارئ العربي هو كتاب وليام هاوزي بعنوان « ما وراء التاريخ » الذي نقلناه إلى العربية منذ سنين . لم تجر  
بعد ذلك قائمة طويلة من كتب علم الآثار ما قبل التاريخ Prehistoric Archaeology نكتفي هنا بذكر عدد  
قليل منها لسهولة وصولها :

( ١ ) Bacon, Edward (ed.) ; The great Archaeologists, Secker & Warburg, London 1976.

( ب ) Bordes, François ; The old Stone Age, World University Library, London 1968.

( ج ) Cipator, P.E. ; Archaeology in the Making, St. Martin's Press, N.Y. 1976.

( د ) Hester, T.H. ; Heizer, R.F. and Graham, J.A. (eds.) ;

Field Methods in Archaeology, Mayfield, Palo Alto, California, 1975.

( هـ ) Huyghe, René (ed) : Prehistoric and Ancient Art, Larousse, Hamlyn, London 1970.

( و ) Pericot — Garcia, Galloway & Lommel, (eds) ; Prehistoric and Primitive Art,

Abrams, N.Y, 1967,

وليس من شك في أن الملاحق السنوية التي تصدرها خمسة دارة المعارف البريطانية  
Bri tannica بريطانيا الكتاب السنوي Book of the Year ثم الكتاب السنوي من العلم والمستقبل  
Yearbook of Science and the Future تضم كثيرا من المعلومات الحديثة عن آخر ما توصل إليه علماء  
الأركيولوجيا والأثرولوجيا الأركيولوجية في بعضهم من المجلات ومطبوعات ومجتمعات معصوم ما قبل التاريخ .



## جُولُ قَايِرِنَ وَالْأَدَبُ الْعِلْمِيّ

يطلق اسم « الادب العلمى » أو « قصص الخيال العلمى » على الاعمال القصصية التى يمتزج فيها العلم بالخيال . وهو لون جديد من ألوان الادب ينسج فيها الخيال رواية أو قصة قصيرة أو دراما يكون العلم هو المحور الذى تتحرك حوله الأحداث . ولقد ظهرت ومضات من الخيال العلمى فى بعض قصص الكاتب الأمريكى أديجار آلان پو والمؤلفة الانجليزية ماري شيللى ، زوجة الشاعر المعروف شيللى . ولكن مثل هذه الاعمال الادبية تفتقد الدراسة العلمية الجادة ، وبراعة التحليل العلمى .

وأخرجت المطابع حديثا كتابا بعنوان « جُول قَايِرِن مَبْتَكِر الرِوَايَةِ الْعِلْمِيَّة » Jules Verne Inventor of Science Fiction والكاتب من تأليف الكاتب الأيرلندى Peter Costello الذى يعيش الآن فى مدينة دبلن . والكاتب الفرنسى جُول قَايِرِن يعتبر فى رأى بيتر كوستلو مخترع أو مبتكر الادب العلمى الذى مهد الطريق لعدد من المؤلفين الذين مزجوا العلم بالخيال ، ومن أبرزهم هربرت جورج ويلز والدوس هكسلى الانجليزى ، وغيرهما من الأدباء حتى أصبحت الرواية العلمية الآن لونا من ألوان القصص الذى ارتفع الجيد منه الى مستوى الادب الرفيع ، واحتل مكانا مرموقا فى مجال التأليف الروائى والقصصى .

والرواية العلمية ذات المستوى الرفيع ، في رأيي ، هي تلك التي تتضمن موضوعا ذا أهمية يستخدم الخيال العلمى كوسيلة لعرضه، وليست مجموعة من المفامرات الخيالية أو الاحداث الشوقة التي لا تهدف لغير التسلية دون أن يقول لنا المؤلف من خلالها شيئا ذا قيمة أو يقدم لنا تفكرا جديرا بالتأمل والاعجاب .

**وروايات جول فيرن يكاد يدور محورها حول فكرة الجزيرة التي من صنع الانسان ،** مثل جبل الثلج في روايته « دولة الفراء » The Fur Country ، والطوف المنساب في مياه نهر الامازون في روايته Jangada هه ، والسفينة الضخمة في روايته « المدينة العائمة » The Floating City ، والمركب العجيب في رواية « الجزيرة المتحركة » The Propellar Island . وغيرها . ولهذه الفكرة جذور في طفولة فيرن حيث نشأ على جزيرة صناعية بالقرب من ميناء مدينة نانت Nantes ، وهي المدينة التي ولد فيها عام ١٨٢٨ ، ولقد أصبحت هذه المدينة الآن من أكثر مدن فرنسا ازدهارا بفضل التجارة والصناعة التي اشتهرت بها على مدى الاجيال . وهي تقع على ضفتي نهر اللوار على بعد اربعين ميلا من المحيط الاطلنطي . وتعتبر أكبر مدينة في مقاطعة بريتانى .

ولقد كان بيير فيرن Pierre Verne والد جول محاميا ، وجده كان أيضا من رجال القانون ، ولزوج والد جول عام ١٨٢٧ من فتاة تدعى صوفى الوت Sophie Allotte . ولم تكن العلاقة على ما يرام بين والد جول ووالدته في بادئ الامر ، حيث لم تكن تهتم بشئون المنزل وعاشا مع والدته صوفى ، اذ أن زوج والدته صوفى كان كثير الغيب عن منزله في رحلات طويلة . وربما يكون غياب الاب الذى يشيع في معظم روايات جول فيرن من تأثير كثرة غيب جده عن المنزل .

ولقد خرج جول الى الدنيا ضعيف البنية بعد ولادة مسرة . وفي الايام الاولى من مولده لم يكن يتمكن من هضم لبن والدته . وبعد عام أصبح لجول اخ ، هو پول ، ولقد احبه جول حبا عميقا . والتحق جول بمدرسة تديرها مدام سامبين Sambin كانت زوجة لقبطان بحرى هجرها وهما مازالا في شهر العسل ولم تعرف شيئا عن مصير زوجها . فهل استمر طوال هذه السنوات يجوب البحار كالسندباد البحري أم تحطمت سفينته عند جزيرة مجهولة سيمود منها وكأنه روبنسن كروزو ؟ لقد حكّت مدام سامبين قصتها هذه لتلميذها جول . وقد تكون هي شخصية مسز برانيكان في رواية جول التي يحمل عنوانها اسم مسز برانيكان التي قضت اربعة عشر عاما تبحث في بحار المرجان في المحيط الباسيفيكي من زوجها المفقود الذى وجده في النهاية حيا لصحن الحظ . وهي القصة التي ظل فيرن محتفظا بها في ذاكرته نحو خمسين عاما حتى كتبها . ولقد ساعده ذاكرته القوية على اختران مواد لقصصه مدة طويلة .

بعد ذلك أرسل الاخوان جول وبول الى مدرسة اخرى في مدينة نانت في سن التاسعة والثامنة . وتقول التقارير المدرسية من جول في هذه الفترة انه حصل على جوائز في الجغرافيا واللغة اللاتينية واللغة اليونانية والفناء . وذكر مدرسوّه منه فيما بعد انه كان صبيا نحيلا يسهم

في النشاط الرياضى . ثم التحق بعد ذلك بمدرسة الليمية الملكية ، ولقد ذكر مدرسووه في هذه المدرسة انه كان يملأ كراساته بصور السفن وآلات الطيران .

وفى عام ١٨٣٨ اشترى والده ضيعة صغيرة على شاطئ نهر اللوار حيث كانت العائلة تعيش فيها فصل الصيف . ومن خلال نافذة غرفة هناك كان جول يشاهد النهر والمراعى الواسعة . ولقد أحب نهر اللوار ، ولكن البحر كان يسيطر على تفكيره .

و ذات يوم لم يعد جول الى منزله ، واتضح انه ركب سفينة متجهة الى الانديز . فلما علم والده بذلك اسرع بالحقاق به قبل ان تخرج السفينة من النهر الى عرض البحر ، حيث تمكن الاب من اعادة جول الى منزله ووعده جول والده بأنه لن يفكر بعد الآن في السفر الا في الخيال ! ولم يكن هروبه وركوب السفينة لرغبته في رؤية البحر ، بل كان لاحضار عقد من المرجان لفتاة من قريباته تدعى « كارولين » التي كان مفتونا بها وكانت تكبره بعامين . وكان قد اعتاد انتظارها منذ باب المدرسة ليقدم اليها بعض الازهار : ولكن على الرغم من ذلك لم تكن تبدي نحوه اى اهتمام ، فلن ان عقد المرجان قد يكسب به قلبها . وكان سنه في ذلك الوقت أحد عشر عاما .

كانت امنية والده ان يدرس ابنه جول القانون ، وبدأ التحضير لهذه الدراسة في مكتب والده . وعندما تقرر زواج كارولين من شخص آخر اراد والده ان يبعده عنها فأرسله الى باريس لاداء الامتحان الاول في القانون حيث اقام هناك مع جده ، وفى أثناء اقامته هناك اتم تاليف تراجيديا شعرية بعنوان « اسكندر السادس » .

ثم وقع بعد ذلك في غرام فتاة أخرى تدعى هرمينى واخذ ينظم الاشعار معبرا من حبه لها . ولكن هذه الفتاة بدورها تزوجت من شخص آخر من ذوى الاملاك فى مدينة نانت ، واصيب فيرن بالقلق نتيجة لهذه الصدمات العاطفية .

ولقد رسب اخوه بول في الكشف الطبى للمدرسة البحرية ، فسافر على سفينة تجارية . ولكن جول كان يتحتم عليه مواصلة دراسة القانون للعمل بمكتب والده المحامى . وعلى الرغم من ان احتراف الادب كان يبدو لجول مستحيلا ، اكدوا له ان لديه امكانيات ليصبح مؤلفا دراميا شهيرا .

وفى فبراير عام ١٨٤٨ اندلعت نار الثورة فى باريس ، تلك الثورة التي كان من نتائجها تنحي لويس فيليب من العرش ، وادارت البلاد حكومة مؤقتة بقيادة الشاعر لامارتين . واخذ جول يوزع منشورات تدعو لانتخاب ممثلين للحكومة المؤقتة ، ولكن الاشتراكيين منوا بهزيمة ساحقة . وحدثت اضطرابات اخرى حيث اشتبك عدد كبير من العمال مع جنود وبورجوازيين مسلحين . وبعد هراك عنيف دموى لمدة ثلاثة ايام توقف القتال الذى تمخض عن قتل نحو عشرة آلاف عامل . وكان من نتيجة انفعال جول فيرن بهذه الاحداث ان كتب مسرحية عن محاولة جي فوكس نسف مبنى البرلمان البريطانى .

وبعد هذه الاحداث العنيفة ذهب جول الى باريس لاداء الامتحان الثانى في القانون . وفى هذه الفترة شعر بكرهية شديدة للنساء والزواج نتيجة لفشله في الحب . ولقد جملة هذا الفشل

يتجه نحو الموسيقى التي كان شغوقا بها منذ طفولته ، حيث كان يجد فيها عزاء وملذا في أوقات الشدة .

ونجح في الامتحان ، وامضى الصيف في كتابة مسرحية هزلية ، كما وضع اطارا عاما لثلاث مسرحيات هزلية أخرى لم يقدر لها أن تمثل على المسرح أو تنشر في كتب . ومغاييح شخصية ثيرن تكمن في علاقته بوالديه وعلاقته بأخيه بول وبالفتيات اللواتي كن يستهوينه بسهولة ، ولكن موهبته كمؤلف لتلك الرحلات العجيبة التي كتبها فيما بعد كانت لا تزال في دور التكوين . وفي خطاب لصديقه هيجنارد ، نفّض يديه من مدينته نانت قائلا : ( ... حسن ، اننى سأترك هذه المدينة حيث لم يعد مرغوبا في بقاىي هنا . ولكن في يوم من الأيام سوف يدركون من اى معدن صنع هذا الشاب المسكين الذى عرفوه باسم جول ثيرن ... ) . وسافر الى باريس واستقر هناك كطالب .



### في باريس

كانت الكلية قد زالت وانشئت جمهورية جديدة وانتخب لويس نابليون رئيسا لها ، ونفى بعض رجال الادب مثل فكتور هيجو ، بينما ركز الآخرون كل همهم في الانتاج الادبي . عاش ثيرن في هذه الفترة حياة تقشف لمعجز موارده المالية . ولكن عندما وصل الى باريس الرسام شاتوبورج ، وهو يمت الى ثيرن بصلة القسري ، لزيارة الصالونات الادبية ورؤية اصدقائه ، تولى هذا الرسام مهمة تقديم ثيرن الى صالون مدام دى جوميني ، وصالون مدام دى ماريانى ، ودام دى بارير *Mme des Barrilière* ( التي كانت صديقة لوالدة جول ثيرن ) وكان يتردد على هذه الصالونات الادبية عدد من المشاهير .

كان جول ثيرن يحب الكتب ويشعر بالملاب لعدم قدرته على شرائها . ولم يكن في استطاعته مقاومة اغراء شراء النسخة الفاخرة من مؤلفات شكسبير ، فاشترأها وحاش عدة أيام لا يأكل سوى البرقوق المجفف .

وفي صالونها قدمته مدام بارير للكونت كورال رئيس تحرير مجلة لبرتيه *Liberte* وكان كورال صديقا لفكتور هيجو . ووعد كورال ثيرن بأن يتيح له فرصة لقاء ذلك المؤلف والشاعر الفرنسى الكبير ، ولقد كان لهيجو تأثير كبير على ثيرن . وكان لدى مدام بارير خادمة تدعى مايا ، ولقد جلب اهتمامها ثيرن ، ذلك الشاب الخجول الذى يأتى دائما بمفرده ، ونشأت علاقة بينهما . وكانت هذه اول علاقة تنشأ بينه وبين ايسة فتاة . كان في ذلك الوقت في العشرين من عمره . ثم تعرف ثيرن على المؤلف الفرنسى اسكندر ديما لآب ، كما تعرف على ديما الابن الذى ذاع صيته فجأة عندما ظهرت روايته « غادة الكاميليا » ، ولقد اشعرته الاسميات التى قضاه مع ديما وابنه بمتعة كبرى حيث كانت الاحاديث تتناول أعمال كبار الادباء ابتداء من راسين حتى شكسبير ، وشغلته تلك الاسميات واللقاءات من امتحان القانون مما اقلق والده .

كان فيرن يأمل في أن تتمخض معرفته بديمان اخراج احدى مسرحياته في المسرح التاريخي، فعرض مسرحياته على ديما ومن بينها مسرحية شعرية بعنوان « القس المحطم » ، فاخترت هذه المسرحية للعرض . كانت احداثها تدور حول رجل متقدم في السن وزوجته الشابة وصديق للزوجة كان على علاقة بها قبل الزواج، كانت هذه المسرحية تعكس المرأة التي يشعر بها فيرن نحو المرأة نتيجة لفشله المتكرر في الحب في مدينة نانت . ولقد لاقى المسرحية حسن القبول لدى النقاد ، ربما لاعتقادهم بأن ديما له يد في اعادة صياغتها .

افسحت هذه المسرحية الطريق امام فيرن للتعرف على بعض المرموقين في المجتمع ، فاقبعت له مادبة في شقة المؤلف الموسيقي اديان تالكسي Adrien Talexى حضرها جميع الشعراء والموسيقيين الشبان . ولقد كون أحد عشر من هؤلاء فيما بعد ، ومن بينهم فيرن ، ندوة كانوا يجتمعون فيها مرة في الشهر في أحد المطاعم واطلقوا على انفسهم «أحد عشر رجلا بلا نساء» . ومن بين المجموعة كان أيضا هجنارد وشارل ميزونيف الذي تولى الاتفاق لطبع مسرحية فيرن . ولقد امتد عرض المسرحية لاثنتي عشرة ليلة ، وبيعمت بعد ذلك جميع نسخها ، وعندما عاد فيرن الى مدينته وجد نفسه شهيرا فيها ، ولو انه كان يعتقد ان مسرحيته ذات قيمة فشيلة .

وعندما عاد الى باريس ادرك فيرن ان العلم قد بدأ يصنع المعجزات ويندفع نحو المجهول ، فعثر على متعة جديدة اخذ اهتمامه بها بترزايد، وكان من المفروض في هذه الاثناء ان يكف عن كتابة رسالته التي سيقدمها للجامعة ، ولكن كان في الواقع مهتما بمعجزات العلم وما يمكن ان يستفيد منها في اعماله الادبية . وفي الوقت ذاته لم يهجر المسرح ، فكتب مسرحية من ثلاثة فصول بعنوان « العلماء » كما كتب مسرحيتين أخريين .

وعلى الرغم من هذه الاهتمامات فقد حصل فيرن على درجته العلمية من الجامعة ، وتوقع والده ان يعود ابنه الى مدينته ويعمل بالقانون الذي كان من تقاليد العائلة . ولكن فيرن صمم على البقاء في باريس وان يصبح كاتباً . وقال فيرن انه من الممكن ان يصبح مؤلفا جيدا ولكنه لو اشتغل بالقانون فسوف يصبح محاميا رديئا حيث ان من طباعه انه لا يرى سوى الجانب المضحك او الفنى من الاشياء بينما لا يستطيع ادراك حقيقتها . لهذا فلقد رفض طلب والده الذي تألم لذلك ، اذ كان يأمل منذ ولادة فيرن ان يحلو جلوه ويخلفه في مهنته . وارسل فيرن خطابا الى والده يرجوه فيه ان يشف له لمدام طامته في هذا الامر . فهجر القانون وصمم على ان يكون مؤلفا مهما كانت النتيجة . وفي هذه الاثناء اخبرته صديقه مايا انها ستزوج من احد رجال الصناعة مفضلة اياه على فيرن ذي المستقبل غير المضمون .

وكان لا بد من مرور سنين عديدة قبل ان يستطيع فيرن الادعاء بأنه قد اصبح مؤلفا ناجحا ، وسنوات اطول ليحصل على ثروة من مؤلفاته . ومن الطبيعي ان تقلق عائلته ، وعلى الاخص والدته ، بشأن ما اذا كان جول فيرن سيستطيع حقيقة الحياة من انتاجه الادبي . ولقد شهد فيرن سنوات عصيبة ، ولكن الامور بالنسبة له بدأت تتحسن . فلقد قدم للنشر في احدى المجلات قصتين من تأليفه ، احدهما بعنوان « السفن الاولى للبحرية المكسيكية » .

كما كتب خمس عشرة مسرحية من انواع مختلفة ، ولم يضع هباء الجهود الذى بذله فى تأليف هذه المسرحيات ، بل اكسبه خبرة فى الكتابة،قرواياته تنوالى مشاهداتها وكانها مشاهد مسرحية ، ويتخللها حوار حى يدفع بالاحداث الى الامام . ثم بدأت دراسته تتخذ اتجاها مختلفا . كان يجمع افكارا ومعلومات لاعماله الادبية المستقبلية وتحدث عن هذه الافكار مع ديماس . انه يامل الان ان يستخدم العلم والجغرافيا كما استخدم التاريخ مؤلف رواية « الكونت دى مونت كرسو » ولقد شجعه ديماس على هذا الاتجاه . ولقد اعاد دراسة الجغرافيا اهتماما كبيرا ، وهذا ما جعل معظم كتبه تنسم بالرحلات والجولات فى اماكن مختلفة العالم .

فى هذا الوقت اشترك مع صديقه هيجاردى فى الإقامة فى مسكن ذى عدة غرف يقع على قمة منزل بين الاوربا وحى مونمارتر حيث اثبتت له فرصة الإقامة فى غرفة اثيقة تتيح له التفكير فى راحة وهدوء ، ولكنه لم يكن يشعر بالسعادة التامة واعتقد ان الزواج هو الذى ينقسه ، فطلب من والدته ان تبحث له عن عروس واخبرها انه سيقبل الزواج من ابة فتاة تختارها له حيث قال : « ساستقبل العروس التى تختارنيها بعيون مغمضة وكيس تقود مفتوح »!

فى هذا الوقت كان مشغولا بكتابة مسرحية من ليوناردو دافينشى بعنوان « **موليزا** » ( **الجيوكاتشا** ) وهى من النوع الكوميدى ولكن لم يقدر لها ان تعرض على المسرح . كما كتب قصة قصيرة نشرت فى مجلة « **ميوزيه دى فامى** » *Musée des Familles* عام ١٨٥٢ وهى تاريخية من الحب والثورة فى ليما . والبطة فى هذه الرواية تحمل معالم مايا التى سبق ذكرها، وصادفت الرواية نجاحا . وعلى الرغم من هذا التقدم المحدود فلقد ظلت الحياة قاسية بالنسبة له اذ كان يشكو من ضعف الاعصاب ومن الآلام شديدة فى المعدة كان يعالجها بتناول كميات كبيرة من الطعام عندما كانت ظروفه المالية تسمح بذلك. اما عندما كان لا يستطيع تناول الطعام الكافى فلقد كان يعاني من تلك الآلام المبرحة . ولقا فزعت والدته عندما علمت انه يتفدى على لوح الخيل ، فارسلت له معونة مالية فى السر ، فارسل لها خطابا يشكرها ويخبرها بان مسرحيته الصامتة ( **الباتومايم** ) ستجلب له الفنى عند تعرضه على المسرح .

ومانى من توتر مصبى كان من نتيجة الشعور بالآلم فى الاعصاب وارق ومفص كلوى والام فى الاذن ، وتلا ذلك شلل اثر على عين اليسرى وقمه . وظلت جميع هذه الاعراض تعاوده كلما شعر بتوتر مصبى مما اشعره بالعذاب . وعلى الرغم من ذلك فلقد قام برحلة الى بحر الشمال اوحث له برواية قصيرة نشرت فى مجلة ميوزيه دى نامى . واستمر يبحث عن زوجة متعطشا للزواج .

وحدث ان ذهب لحضور حفل زواج احد اصدقائه فاصحب بأخت عروس صديقه ، وهى امرأة شابة لها ابنان من زوجها المتوفى ، لقد وقفى حب « **اونورين** » هذه المرأة ذات الستة والعشرين عاما . وبدأ يضارب فى البورصة وحصل من والده على مبلغ من المال لهذا الغرض، وفى الوقت نفسه ظل يواصل الكتابة .

ولزوج جول فيرن من اونورين ، وبدأت حياتهما الزوجية في غرفة واحدة ولكنهما تنقلا في مساكن عديدة بعد ذلك . واستمر بجمع المعلومات اللازمة لاعماله الادبية التي يستعد لكتابتها في المستقبل ، حيث جمع نحو خمسة وعشرين الف بطاقة رتبها في رفوف واستعد هذه المعلومات من مقالات عديدة . فلقد قرا مقالات في مجلة *Musée des Familles* عن تركيا المعاصرة اوحى له بقصة *The Inflexible* عام ١٨٨٢ . وفي ديسمبر قرا مقالا عن المناجم استمد منه بعض الافكار لقصته « الماس الاسود » . وقرا مقالا عن جزيرة غامضة يعيش عليها الف وخمسمائة شخص وبها مقادير طعام ومسارح ، فاوحى له بفكرة رواية « الجزيرة المتحركة » ، ومقالا عن سفن البحار ولعبان البحر التي تكررت في العديد من رواياته . وفي عام ١٨٨٥ قرا سلسلة من المقالات عن الهندزودنه بمعلومات استخدمها في روايتين او ثلاث من رواياته . وقرا مقالا بقلم آرثر مانجين عن الكهرباء الجوية امده بمعلومات عن الاورورا ( اضواء الشمال ) التي استخدمها في رواية « كابتن هاتيراس » . اما تفاصيل الجزر المرجانية التي استخدمها في رواية « عشرون الف فرسخ تحت البحر » فلقد استمد بعض معلوماتها من مقال بقلم برتس *Bertsch* عن الجيولوجيا والبعض الآخر من مقال عن غواصة صنعها شخص يدعى هاليت *Haliet* وسماها « نوتيلاس » ظهرت في نهر السين ونوتيلاس هو اسم الغواصة الذي استعاره فيرن في روايته . ولقد اضفت هذه المعلومات على روايات فيرن مسحة من الاصاله . والحقيقة ، على الرغم مما يبدو من اصالة افكاره الا انه في حقيقة الامر قد استخدم افكار الآخرين لظهارها في ثوب ادبي . وعلى الرغم من ان مؤلفات فيرن في هذه الفترة كانت قليلة ، الا انه استغرق معظم الوقت في وضع اساس مستقبله الادبي بالدراسة العميقة وتسجيل الملاحظات . ولكي ينفذ البرنامج الذي وضعه لنفسه للقراءة ولهضم ما يقرؤه ، كان يستيقظ من نومه في الخامسة صباحا فيتناول فنجانا من القهوة ويواصل العمل حتى العاشرة ، ثم يتناول افطاره ويذهب الى البورصة .

ولقد وصفه أحد اصدقائه بأنه كان مزيجاً من الخشونة والرقه ، يلين مع اصدقائه ويبدو جافاً مع من لا يعرفهم . وظل يلتقي مع اعضاء جمعية « رجال بلا نساء » حتى بعد زواجه ، ولقد ضايق هذا زوجته بطبيعة الحال . ووسحت الفرصة لأحد اصدقائه للحصول على تذكريين بالجان للسفر الى اسكتلندا على احدى السفن، وعرض على فيرن اذا كان يرغب في السفر معه فقبل على الفور ، فلقد كان حلمه الذي يطمح ان يتحقق في يوم من الايام . كانت هذه اول رحلة حقيقية لفيرن وليست على الورق . ولقد استمد من هذه الرحلة مقالا لم يقدر له ان ينشر .

وفي اثناء هذه الرحلة زار فيرن كهف فنجال *Fingal's Cave* وهو من اصل بركاني . ولقد وصف فيرن هذا الكهف العجيب في روايته « الشعاع الاخضر » على جدران هذا الكهف يرى الزائر مزيجاً من الضوء والظلال . وعندما تنطفئ احدى السحب تدخل الكهف يبدو كسل شيء مظلم ، ولكن عندما ينقشع السحاب وتنفذ اشعة الشمس الى الكهف فانه يبدو متألقا بالوان

قوس قزح . وتبدو صور من هذا الكهف المائي خلال بعض روايات ثيرن ، « مثل » رحلة الى مركز الأرض و « الجزيرة الغامضة » و « الماس الاسود » و « من اجل العلم » حيث يرمز الكهف للرحم ولكل ما هو مجهول وغريب في الطبيعة .

وبعد فترة علم قرن ان زوجته تنتظر مولودا ، ولكن هذا النبا لم يمنعه من التخطيط لرحلة بحرية اخرى مع صديقه هيجنارد . كانت الرحلة في هذه المرة الى سكانديناوا . ولقد استفاد من الملاحظات التي دونها في اثناء هذه الرحلة عندما كتب روايته « ذكرى الينانصيب » عام ١٨٨٦ .



ولد ابن ثيرن في ٣ افسطس عام ١٨٦١ واطلقوا عليه اسم « ميشيل » ، واصبح ثيرن ابا . ولكنه كآب وكرب عاقلة لم يكن نموذجيا ، فلقد خلت خطباته الى زوجته في خلال الرحلة من الرقة ، كان مزاج ثيرن من النوع الحاد المتفجر ، وكان جافا في معاملته لزوجته ، ولم يكن يحتمل اية مناقشة او اسئلة .

ذات يوم تسلمت زوجته خطابا من مجهول يشبرها ان زوجها على علاقة مع فتاة . ولما ارادت ان تستوضح من زوجها هذا الامر ، اخذ الخطاب والتي به من النافذة صائحا انه ليس من اللياقة ان تشك في اخلاصه لها ، حتى ولو كان ما ورد في الخطاب صحيحا ، فلا حق لها ان تتدخل في شؤنه الخاصة ! التزمت زوجته الصمت وقد شعرت بجرح عميق لشاكرها وكتبت الى عمته تشكو زوجها قائلة : « .. انه يحيل حياتي الى جحيم . ان اقل كلمة تفضبه . اخبره ان العشاء جاهز فيفادر البيت ويتناول طعاما في احد المطاعم . اقول له ان الطفل يعاني من التهاب شعبي فيلقى بقلمه ويقول لي انني ازعجته وانه في مثل هذا الجو لن يكتب اى شيء بعد الان . وهو لا ينام الليل ، اذ يقوم محدثا نفسه منمغما بالفاظ غير مفهومة . لقد بدأت اسأل نفسي عما اذا كنت قد تزوجت رجلا مريضا . »

فردت عليها عمتها بخطاب تقول فيه : « .. اعتقد ان عاقلة ثيرن مصابة بمرض خطير ، ومن الافق ان تحضري عندنا وان يمرض جول نفسه على احد الاطباء .. »

اصبح جول لا يستطيع العمل في منزله حيث كان بكاء طفله يحطم اعصابه . فكان يلجأ الى احد النوادي ليكتب . وفي النادي تعرف على فنان يهوى التصوير الفوتوغرافي وجعل منه فنا رفيعا يدعى نادار . ولقد اسس نادار هذا جمعية للطيران واصبح ثيرن من امضاها . وفي استديو نادار قدم شخص يدعى بوتون نموذج الطائرة هليكوبتر لعمل بالبخار وظلوا يتجادلون طويلا حول ما اذا كانت الطائرات اخف من الهواء ام اثقل منه ، وعما اذا كان الافضل صنع طائرات هليكوبتر ام بالونات . وتمخضت المناقشة عن فكرة صنع بالون ضخمة اقترحوا له اسم

Geant

« العملاق »



لقد استهوت البالونات فيرن منذ عام ١٨٥١ على الأقل ، واصفى باهتمام كبير عندما كان صديقه نادار يشرح له فكرة تصميم البالون. وفي هذا الوقت كان فيرن قد قرأ قصة للكاتب الأمريكى أدمار الآن بو بعنوان « خدعة بالون » وتأثر بملج بو الخيال بالواقع . وعندما كان نادار يجمع الأموال لصنع بالونه كان فيرن يخطط بطريقته الخاصة بالونا لا تريد أواسط افريقيا. كان هناك تشابه سطحي بين البائون الخيالي والبالون الحقيقي . كانت البالونات التى يتصورها خيال فيرن مصنوعة من الحرير وذات جدار مزدوج . ولقد التقط فيرن فكرة استخدام الرياح للطران مسافات طويلة وعلى ارتفاع متعدد الدرجات ، من بحث نشره كابتن ميسنييه Mousnier . وكتب فيرن قصة من البالونات رفضها ناشران مديدون . وفى صيف عام ١٨٦٢ مرض فيرن قصته على فرانسوا بولوز مؤسس صحيفة *Revue des deux Mondes* الذى اعجبته القصة فقبل نشرها فى الصحيفة . ولمسأله فيرن من أجر النشر قال له صاحب الصحيفة انه مؤلف غير معروف ويكفيه شرف نشرها فى تلك الصحيفة . فقال له فيرن ان ظروفه لا تسمح له بقبول هذا الشرف ، وقدم القصة الى ناشر اخر يدعى هتزل Hetzel فقبل نشر القصة بعد اجراء بعض التعديلات التى قام بها فيرن فى خلال اسبوعين ، واصبح عنوانها : « خمسة اسابيع فى بالون » . وابتدى فيرن الناشر رغبته فى كتابة سلسلة من الكتب تدور حول وصف العالم المعروف والمجهول والانجازات العلمية فى ذلك العصر ، فشر الناشر هتزل انه اكتشف عبثريا اصيلا وقع مع فيرن عقدا يقضى بتسليمه مبلغ خمسمائة فرانك للطبعة الاولى ومبالغ اخرى اضافية للطبعات الاربعة بالصور . ثم تغير العقد فيما بعد لمصلحة فيرن فاصبح فى استطاعته ترك البورصة وكريس كل وقته للانتاج الادبى . وتم نشر اول كتاب للفيرن ، رواية « خمسة اسابيع فى بالون » وكان هذا قبيل عيد راس السنة عام ١٨٦٣ فكانت اجمل هدية لعدد كبير من الاطفال ، ونجحت نجاحا عظيما وترجمت الى عدد من اللغات . وهكذا ابتكر الرواية العلمية ذلك الكاتب الذى كان مجهولا مغمورا .



### نوع جديد من الرواية :

يرجع تاريخ الرواية العلمية الى اليونان ، فلقد كتب لوسيان رواية تدور حول رحلة الى القمر ، كما كتب ارسطو فان رواية بعنوان « الظهور » كما كتب غيرها حكايات رحلات خيالية ، ولكن مثل هذه الحكايات لم تكن روايات علمية بالمعنى الحقيقى . كما كتب سوفيت وفولتير وسيرلنو دى برجواك وديفسو روايات استخدموا فيها الخيال لافراض جادة او ساخرة . وحتى عندما كتب عالم مثل كيلر من رحلة الى القمر لم تكن لحتوى روايته على علم الى جانب الخيال .

والعلم هو العنصر الاساسى الذى يقدم لنا من الاشياء ما كان يعتبر ضربا من الخيال فى الماضى ، ولكن استخدام العلم لصياغة رواية علمية كان لا بد ان ينتظر تطور العلوم الطبيعية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر . ومن بين الرحلات الخيالية والحكايات التنبؤية فى هذه الفترة نجد ان القليل منها استخدم العلم الحقيقى مثل سخرية سوفيت من اكاديمية لابويوا ، حيث كانوا يحاولون استخراج اشعة الشمس من الخيار . وهذه السخرية تدل على رفض الادباء للعلم فى ذلك الوقت ( استخراج اشعة الشمس من الخيار يقابل فى وقتنا الحالى استخراج فيثامين ج من الخضروات ) . حتى قصص ادجار الان بو تعتبر فانتازيا اكثر من اعتبارها علما ، حيث لم يكن يثق فى العلم .

#### ولكن الثورة الصناعية مع تقسيم البحث العلمى فى القرن التاسع عشر انهى كل ذلك .

واستخدام ثيرن للحقائق العلمية والبحث العلمى هو العنصر الاساسى الذى يميز ثيرن عن هؤلاء المؤلفين الذين سبقوه . وروايته « خمسة اسابيع فى بالون » مثال لاستخدامه العلم المعاصر لغرضه الادبية الروائية طوال حياته المديدة حيث يمزج فى هذه الرواية الجغرافيا بالميكانيكا ، اى يمزج اريثاد افريقيا مع صناعة البالون . ولقد كان ثيرن شديد الحرص على دراسة النواحي العلمية التى يستخدمها فى رواياته .

#### وفى بداية الحياة الادبية لثيرن تأثر بديفو ( مؤلف رواية روبنصن كروزر ) وسكوت وكوبر

وادجار الان يو . والشغف بالاشياء التى لم تجد حلا والاشياء المجهولة تعتبر من الصفات الاساسية للعلماء . ولقد استخدم بو بعض الافكار العلمية مثل التنويم المغناطيسى فى قصته « الحقائق فى قضية فالديمار » . ولقد احب ثيرن القصص الغامضة ، ولكن فى معظم الاحيان كان استخدمه للعلم على اساس واقعى وهذا ما لم يتوافر فى قصص بو التى اعتمدت على شطحات الخيال . ولقد استعار ثيرن اسم بالونه من احدى شخصيات قصة بو . ومن القصص التى اعجب بها من قصص بو قصة « لثالة ايام احدى فى الاسبوع » وهى مبنية على كسب ايام تبعا لفرق التوقيت فى رحلة تنجبه شرقا حول العالم ، وهى من الحقائق التى استخدمها ثيرن فى رواياته فيما بعد .

#### ولقد كانت كتابة الروايات بالنسبة لثيرن وسيلة للهروب من الاضطرابات النفسية فى حياته

حيث ان انغماسه فى كتابة رواياته جعلته ينمزل من مطالب زوجته وعائلته .

#### كان تأثير العلم على مؤلفات ثيرن ابرز ما يكون فى عام ١٩٦٢ . ولقد كان شغفا دائما

بالرحلات والبحر ، وكانت الجغرافيا من العلوم المحببة اليه لدرجة ان اصبح عضوا فى الجمعية الجغرافية عام ١٨٦٥ ، اما فيما يختص بالعلوم الاخرى فلقد اعتمد على نصائح اصدقائه وعلى قراءته المستفيضة فى المجلات واوراق البحوث العلمية . وكانت كتاباته الاولى تعتمد على التقليد عندما كان يكتب مسرحياته بالاسلوب الشائع فى مسرح بوليفارد . ولم يعثر على نفسه فى هذه المسرحيات ، ولكن ابتكار ذلك النوع العلمى من الروايات اتاح له ان يمزج حبه للحقائق مع المعالجة الخيالية ، فلقد اجتاز المرحلة التى كان فيها مؤلفا مسرحيا من الدرجة الرابعة ليصبح

مؤلفا ممتازا للرواية العلمية التنبؤية ، اى التى تنبأ بالانجازات العلمية المستقبلية ، وهو النوع من الروايات الذى يمكن ان يدعى بأنه صاحب الفضل فى ابتكاره . ولقد كانت عناصر هذا النوع من الروايات كامنة فى بعض المؤلفين الذين سبقوه ، ولكن فى سلسلة روايات فيرن العديدة التى بدأت برواية « خمسة ايام فى بالون » اجتاز الفجوة بين الرومانسية والحركة الجديدة ، بين عصر البالون وعصر الطائرات ، وساعد على ارساء اساس الرواية العلمية كلون جديد من الرواية فى القرن العشرين .



### رحلة الى مركز الارض

بعد نشر روايته الاولى « خمسة ايام فى بالون » اصبح فيرن مؤلفا روائيا مرموقا بدلا من كاتب مسرحى ردىء ، ولكن نجاحه فى هذه الفترة لم يعتمد حدود وطنه فرنسا ، ولو انه فى ذلك الوقت اهتمدى الى طريقه الذى سيوصله الى المجد الادبى . فانتقل الى منزل افضل من المنازل التى اعتاد ان يسكنها ، وفى خلال هذه الفترة كان يواصل كتابة رواية جديدة من رحلة مغامرات فى المنطقة القطبية . كانت هذه الرواية فى جزأين ، الجزء الاول بعنوان « الانجليز عند القطب الشمالى » والجزء الثانى بعنوان « صحراء الجليد » . ووقع مقدما لنشر الكتاب فى مجلة يشترك فى تحريرها ، كما وقع مقدمين آخرين ، كان فى ذهنه الاطار العام لموضوعها ، ويدور موضوع احدهما من تاريخ الاستكشافات ، والثانية قصة رحلة حول العالم ، وكانت الرواية الثانية هذه بذرة رواية « ابناء الكابتن جرانث » التى لم تكتمل حتى عام ١٨٦٦ .

بعد ذلك كتب فيرن رواية جديدة بعنوان « رحلة الى مركز الارض » استمد فكرتها من تشارلس سانت كلير ديفيل وهو من علماء الجغرافيا الذين زاروا براكين تينريف Tenerife وسترمبولي . ونتيجة لحواره مع ديفيل خطرت لفيرن فكرة روايته « رحلة الى مركز الارض » . ولقد تأثر فيرن ايضا فى هذه الفترة بنظرية غريبة لاحد العلماء فى ذلك الوقت . تقول هذه النظرية ان الارض جوفاء ومفتوحة عند القطبين . كما ظهرت نظرية اخرى تقول ان اضواء الشمال المسماة « اورورا » aurora تنبعث من الفتحة التى عند القطب الشمالى ، وانه من الممكن ان ننفذ الى باطن الارض . من خلال الفتحتين اللتين عند القطبين . ولقد مزج فيرن هذه النظرية بفكرة اخرى تدمج ان براكين اورويامتصل بعضهما ببعض بواسطة معرات فى باطن الارض !

وتحكي رواية « رحلة الى مركز الارض » كيف تمكن استاذ دنمركى يدعى ليندنبروك Lindenbroke واحد اقاربه المسمى اكزل Axel من السفر من كوبنهاجن الى جزيرة ايسلندا للبحث عن فتحة هناك تؤدي الى باطن الارض المزمع بالامرار بمساعدة مرشد ايسلندى . وطُبعت النسخة المصورة لهذه الرواية عام ١٨٦٧ وتضمنت احداث ما عرف فى ذلك الوقت عن حقائق الانسان ، حيث وجد بطل الرواية جمجمة انسان ، وقدر عمر الانسان على الارض بليون سنة ( ولقد اظهرت الابحاث الحديثة عام ١٩٧٥ بان عمر الانسان على الارض نحو ثلاثة ملايين

سنة ) . وتضمنت الرواية أيضا عملاقا شبيها بالإنسان يقود قطيعا من الثدييات . وربما كان من امتهع ما في هذه الرواية العلم الذي ذكره فيرن على لسان اكرول حيث رجع بذاكرته الى ملايين السنين قبل ظهور الإنسان ، بل وقبل ظهور الكائنات الحية . وفي أثناء الرجوع للماضي في العلم اختفت الثدييات ، ثم اختفت بعدها الطيور ، ثم اختفت الزواحف ثم الاسماك والقشريات والحيوانات الرخوة ، ولم يعد على قيد الحياة بعد ذلك سوى اكرول الذي رأى العلم ، حيث لم يعد هناك قلب ينبض سوى قلبه . وازدادت حرارة باطن الأرض حتى أصبحت في مثل حرارة الشمس ( كل هذا في العلم ) ولم تعد هناك فصول . ورأى النباتات وقد ارتفعت الى اطوال عملاقة . ومرت القرون في العلم وكأنها أيام . ثم اختفت النباتات وأصبحت صخور الجرانيت لبننة ، وانصهرت المواد الصلبة وتحولت الى سوائل تحت وطأة الحرارة الشديدة . واندفعت السوائل الى سطح الأرض تفلتي وكأنها براكين واحاط البخار بالكرة الأرضية التي تحولت تدريجيا الى كتلة من الغاز في حجم الشمس وفي مثل ثقلها . وفي مركز هذه الكتلة النفاذية التي تبلغ ١٤٠٠ ضعف حجم الأرض ، حملت اكرول الى مكان بعيد بين الكوكب حيث تبخر جسمه وامتزج بالابخرة التي تندفع نحو الانهيار !

ولقد ظهر بعد ذلك كتاب دارون « اصل الأنواع » فراجع فيرن روايته وادخل عليها بعض التعديلات التي استلزمها ظهور البحوث العلمية الجديدة . ومن الواضح ان فيرن تأثر بنظرية دارون عن تطور الكائنات الحية . ولكن الفكرة الأساسية في الرواية مبنية على نظريات خاطئة ، مثل تلك التي تقول ان الأرض جوفاء ويفتح جوف الأرض عن طريق فتحتين ، فتحة من عند كل قطب من قطبيها ، الشمالي والجنوبي ، وان أضواء الشمال تنبعث من فتحة القطب الشمالي . كل هذه نظريات لا أساس لها من الصحة .

وبعد فترة من ظهور هذه الرواية أصيب فيرن بشلل في وجهه للمرة الرابعة ، وهذا يدل على التوتر والانفعال اللذين كان يبرزخ تحت وطأتهما .



### رحلة الى القمر

في روايته التالية التي كتبها فيرن عام ١٨٦٤ خلق عاليا في سماء خيال الطيران بين الكواكب فكتب « من الأرض الى القمر » التي قيل انه استوحاها من قصة لادجار الان يو تدور حول رحلة الى القمر بواسطة بالون ، وهو بطييء الحال امر غير معقول ولا يرتكز على أساس علمي . وفي العام الذي نشر فيه فيرن روايته كتب اشيل إيروود Achelle Eyraud قصة بعنوان « رحلة الى كوكب الزهرة » كما ظهرت رواية تحمل عنوان رواية « رحلة الى القمر » من تأليف اسكندر ديمبا الاب . وظهرت رواية « ساكن كوكب المريخ » من تأليف هنري دي بافيل Henri de Paville ثم ظهر عملان آخران لوفين مجهولين هما روايتا « رحلة الى القمر » بالفرنسية و « تاريخ رحلة الى القمر » بالانجليزية . ظهر كل هذا خلال عام واحد . وهكذا نرى ان

فيرن لم يكن الوحيد في تصوراتهِ وخياله ، ولكن فيرن هو الوحيد من بين جميع هؤلاء المؤلفين الذي ظلت روايته تقرأ حتى الآن . وليس من المقطوع به اذا كان فيرن قد قرأ هذه المؤلفات ، ولكن فيرن كان الوحيد الذي بنى رحلة القمر على اساس تصور صنع مدفع عملاق ، متاكرا بذلك باحداث الحرب الاهلية الامريكية ، حيث تبدأ الرواية باحداث تدور بين اعضاء ناد في الولايات المتحدة بعد الحرب الاهلية اطلق عليها اسم « نادى بالتيمور » يضم مجموعة من متقاعدي ضباط الجيش معظمهم من مشوهي الحرب الذين ضاقوا بالسلام واشتاقوا للقتال، واقترح رئيسهم « امبي » Impey ان يحاولوا عمل شيء جديد حيث يصوبون مدفعا نحو القمر، ونحسبوا لفكرته قيداوا بتنفيذها .

وعند كتابة هذه الرواية استعان فيرن بأحد اقاربه وهو من علماء الرياضيات المسمى هنري جارسيه Henri Garcey لمبسط الحسابات اللازمة لاطلاق المدفع حيث يحتاج الامر الى سرعة معينة وقوة في الدفع تؤدي الى انطلاق القذيفة خارج منطقة جاذبية الارض . وكانت هناك مشكلة تثبيت المدفع في الارض واختيار المادة التي ستصنع منها القذيفة، فوقع اختيار فيرن على مادة الالومنيوم الذي كان معدنا نادرا في ذلك الوقت ، واختير لاطلاق القذيفة من المدفع مكان فوق احدى تلال ولاية فلوريدا ، ومن العجيب ان هذا المكان يقع في منطقة كيب كيدي التي اطلقت امريكا منها الصاروخ الى القمر منذ سنوات ! وهذا امر من امور عديدة تنبأ بها فيرن في روايته وجاءت مطابقة فيما بعد لبرنامج الفضاء الامريكي .

وعندما تمت جميع اجراءات اطلاق القذيفة، في رواية فيرن ، تلقى النادي برقية عجيبة من باريس ارسلها أحد المفارين يعرض فيها رغبته في السفر داخل القذيفة التي ستطلق من المدفع. كان اسم هذا الرجل ميشيل اردان ، ولتسداستعد فيرن هذا الاسم من حروف اسم صديقه نادار . وانطلق اردان بالفعل داخل القذيفة مع شخصين آخرين . وتنتهي الرواية بانطلاقهم ومراقبتهم بتليسكوب عملاق حتى اختفوا عن الانظار في اتجاه القمر ولم يعلم احد ما اذا كانوا سيعودون الى الارض ام لن يعودوا .

وكان على القراء ان ينتظروا الاجابة من هذا السؤال حتى نشر فيرن روايته التالية « حول القمر » عام ١٨٧٠ ، فلقد اظهرت هذه الرواية مصير الرجال الثلاثة الذين انطلقت بهم القذيفة مع وصف دخولهم في منطقة انعدام الوزن . ولكن الرواية لالاف تجاهلت تأثير الصدمة التي لا بد ان تحدث للرجال عند انطلاق القذيفة والسرعة الرهيبة التي من المؤكد ان تقضي عليهم . ولقد تصور فيرن وجود قمر آخر غير القمر الذي نراه . وهذا خطأ ما كان ينبغي ان يقع فيه فيرن . وفيخيل في روايته ان الكبسولة انحرقت من مسارها ، ولم تسقط فوق القمر بسبب جاذبية هذا القمر الثاني لها، فدارت حول الجانب المظلم للقمر فلم يعلموا شيئا عما حدث لهم سوى احساسهم بالبرودة الشديدة التي قاسوا منها عندما ابتعدوا عن اشعة الشمس. ويطلق صواريخ مضادة خرجوا من نطاق جاذبية القمر وعادوا الى الارض حيث سقطت الكبسولة في مياه المحيط الهادئ . وامكن انتشار الكبسولة من الماء بواسطة سفينة امريكية تابعة للاسطول الامريكي ، حيث وجدوا الرجال الثلاثة جالسين في اطمئنان يلعبون الكرتشينة ! ( ولقد ظهرت الروايتان فيما بعد معاً في مجلد واحد على انهما رواية واحدة ) .

ولقد تنبأ قرن في هذه الرواية بخطوات رحلات الفضاء بشكل يدعو الى الإعجاب بالنسبة للعصر الذي كتبها فيه ، وذلك من حيث المكان الذي انطلقت منه القديفة وشكل الكبسولة ومنطقة اعتماد الوزن واستخدام الموارىخ المضادة لتغيير مدار الكبسولة وسقوطها في الماء ، وهي الوسيلة التي استخدمها الأمريكيون في رحلات الفضاء لسقوط الكبسولة في الماء بدلاً من سقوطها على الأرض كما فعل الروس ! ولكن الرواية في الوقت ذاته مليئة بالأخطاء العلمية التي استغلها النقاد ليثبتوا ان قرن كان ساذجاً . وهبوط الكبسولة بهدوء وفتح الكبسولة في الفضاء لالتقاء كلب ميت وقصر مرحلة فقد أوزن على منطقة متوسطة بين الأرض والقمر ، كل هذه الاشياء من الممكن ان يتناولها النقد . ولكن يكفي ان قرن قد ابتكر فكرة رحلات الفضاء وجعلها أمراً تقبله معظم قلوب الناس . كما أكد في روايته ان المشكلة الأساسية تنحصر في السرعة اللازمة لاطلاق القديفة .

وفي عام ١٨٧٧ كتب قرن رواية عن رحلة حول المجموعة الشمسية ، ولقد نسج على منواله بعد ذلك عدد من المؤلفين . ويكفي ان نذكر رحلات الفضاء ظلت عالقاً بالأذهان بفضل رواياته التي تناولت هذا الموضوع ، حيث أوحى بمثل ذلك للعلماء ببحث هذا الامر جدياً . وترجع قيمة روايات قرن هذه الى انها أدت جانباً من رسالة الرواية العلمية وهي خلق اشياء من الممكن تحقيقها في المستقبل .



### كابتن هاثيراس وكابتن جرانت

أجده قرن في رواياته بعد ذلك الى المفامرات الجغرافية ورؤية الدنيا على حقيقتها . من امثلة ذلك روايتان كتبهما في مرحلة مبكرة عقب كتابته لروايته رحلات الفضاء وهما رواية « رحلة ومغامرات كابتن هاثيراس » ورواية « أبناء كابتن جرانت » حيث ارتاد القطب الشمالي وامكن اخرى .

وتبدأ رواية « مفامرات الكابتن هاثيراس » برحلة غامضة من مدينة لفربول بانجلترا ، وبينما السفينة في عرض البحر انضج ان قائدها هو الملاح المتعب هاثيراس ، وانه يتجه بالسفينة نحو القطب الشمالي . ولقد حرص الكابتن هاثيراس في بدء الرحلة على اخفاء شخصيته ولم يفصح عن اتجاه السفينة خوفاً من امتناع البحارة عن المخاطرة بانفسهم اذا علموا ان السفينة سوف تتجه نحو الشمال المتجمد .

وفي قرن مدين بفكرة روايته هذه الى كتاب من تأليف السير جون روس بعنوان « رحلة ثانية للبحث عن الممر الشمالي الغربي » ، ذلك الكتاب الذي نشر عام ١٨٤٥ ، ولقد اكتشف القطب الشمالي المغناطيسي في هذه الرحلة . والطريق الذي سلكه هاثيراس في رواية قرن هو نفسه الطريق الذي سار فيروس ، ولو ان هدف رواية قرن لم يكن البحث عن الممر الشمالي الغربي ، بل البحث عن القطب الشمالي . ولقد استفاد قرن من بعض النظريات التي ظهرت في

ذلك الوقت عن القطب الشمالي . ومن هذه النظريات تلك التي تقول بوجود فتحة عند القطب الشمالي تؤدي الى باطن الارض . ولقد اوحى بهذه النظرية الخاطئة الرواد وجسد بركان اكتشفوه هناك فاعتقدوا ان فوهة البركان توصل الى باطن الارض كانوا يعتقدون انها جوفاء . ولقد انتهت مغامرات كابتن هاتيراس في رواية فيرن بتسلقه البركان حيث اوشك على الموت هناك ، ولقد تم اتقاذه ولكنه فقد عقله .

اما رواية « **ابناء الكابتن جرانت** » التي نشرت في كتاب عام ١٨٦٧ فلقد كانت اطول من الرواية السابقة ، اذ كانت في ثلاثة اجزاء . ولقد قالت الروايتان نجاحا كبيرا ، الاولى نجحت في فرنسا ، والثانية في انجلترا وانتجها والت ديزني في فيلم سينمائي . وفكرة البحث عن اختفاء الكابتن جرانت في رواية فيرن الثانية ربما يكون قد استمدتها من عمليات البحث عن سير جون فرانكلين الذي اختفى في اثناء بحثه عن المعمر الشمالي الغربي ، وتعاثت الرحلات للبحث عنه واخيرا عثروا على بقايا الاحياء الذين كانوا معه . وفي رواية فيرن ، التقطوا قرب شاطئ اسكتلندا رسالة مرسلة من كابتن جرانت في زجاجة تقول انه فقد عند خط العرض ٣٧ ، وهذا اتاح الفرصة لفيرن في روايته لارتياذ نيوزيلاند واستراليا . وظل ابناء كابتن جرانت يواصلون البحث عن ابيهم ، فلم يعثروا عليه في امريكا ولا في استراليا . وفي اثناء عودتهم الى وطنهم ، بعد ان فقدوا الامل في العثور على ابيهم ، توقفوا عند ماريا تريزا في المحيط الهادئ ، وفي الظلام سمع الابناء صرخة قالوا انها صرخة ابيهم . وفي اليوم التالي تم انتقال كابتن جرانت ورجلين آخرين كانا معه ، وكان الثلاثة الذين بقوا على قيد الحيا من اعضاء الرحلة . ولقد اعدت هذه الرواية اعدادا مسرحيا وتم عرضها على خشبة المسرح عام ١٨٧٨ .

بعد نشر هذه الكتب توطدت شهرة فيرن فلم يعد من مؤلفي الكتاب الواحد .

ولقد جنى الناشر هزل اموالا طائلة من وراء نشر هذه الكتب ، اما فيرن مؤلف الكتب فلقد اكتفى بالسعادة التي كان يشعر بها عند نشر كتبه . وعلى الرغم من النجاح الذي صادفه فلقد ظل حتى هذه الفترة في ضيق مادي مما اضطره الى ممارسة عمل اضافي الى جانب تأليف رواياته . وبدأ بعد ذلك يفكر في كتاب رواية جديدة تدور احداثها تحت مياه بحار ومحيطات العالم .

كانت الملاحه هي المهرب الوحيد لفيرن ليستريح من عناء الكتابة المتواصل ، فاشترى بختا صغيرا من يخوت الصيد اطلق عليه ا « ميشيل » وهو اسم ابنه . كان يقود اليخت بنفسه يعاونه ملاحان . وظل عدد يخوته يزداد مع ازدياد ارباحه من الكتابة ، سافر فيرن بعد ذلك بصحبة اخيه بول الى امريكا ، ولقد دو ملاحظاته في اثناء الرحلة ليطبعمها في كتاب . وز الولايات المتحدة زار فيرن واخوه بول نيويورك وبعض الاماكن الاخرى . ثم توجهوا الى بحيرة ايري Erie التي ذكرها فيرن في روايت « سيد العالم » .



### عشرون ألف فرسخ تحت البحر :

بدأ ثرين كتابة مسودات رواية « عشرون ألف فرسخ تحت البحر » في ربيع عام ١٨٦٧ . ولقد كتب معظم اجزائها على ظهر السفينة سانت ميكل التي استعملها كترفة مكتب عائمة . واستخدم رواية فكتور هيجو The Toilers of the Sea كمصدر للوحي . وربما تكون الفكرة الاصلية للرواية قد استوحاها ثرين من الكتابة جورج صاند التي قرأت رواياته الاولى وعرفت اتجاهه العلمي . ولقد قالت لبعده قراءة تلك الروايات « انني آسفة لانتهائي من قراءة رواياتك وكنت اود لو كانت هناك مشرة اجزاء اخرى لاقرأها . واتعشم ان تأخذنا قريبا الى اعماق البحار وان تجعل شخصيات رواياتك تسافر في تلك السفن التي تفوس في الماء حيث سيجعلها خيالك ومعلوماتك شيئا متقنا » .

**وفكرة سفر الانسان تحت الماء كانت تشغل بال عديد من الناس ابتداء من الاسكندر الاكبر حتى ليوناردو دافينشي .** ولقد صنعت اول نواصة عام ١٦٢٠ بواسطة رجل هولندي كان يعيش في انجلترا الذي سار باختراعه تحت نهر التيمز بين لندن وجرينتش . وبذل غيره محاولات في عام ١٧٧٢ للسفر تحت الماء ، من بينهم روبرت فالتون Robert Fulton الذي صنع غواصة عام ١٨٠٠ اطلق عليها اسم « نوتيلاس Nautilus » ولكن محاولاتهم كانت سابقة لانها ، فلم يمرها احد اهتماما . وفي عام ١٨٣٩ عاد الاهتمام بالفواصات ، في هذه المرة في ألمانيا بواسطة ولهم بوير Wilholm Bauer ، ولكنها فرقت وتمكن بوير وملاحوه من النجاة . وحاول بعد ذلك آخرون صنع فواصات ، وربما كان ثرين قد رأى احدى الفواصات في نهر السين في اثناء تلك المحاولات . وفي عام ١٨٥٨ نجح شخص يدعى كنيسيل Conseil في البقاء بفواسته تحت الماء لمدة نصف ساعة ، ولكنه لم يلق اية مساعدة من الجهات الرسمية ، وكانت مكافاته الوحيدة ان فالتون على فواسته، بينما يرمز الاستاذ اروناكس في روايته « عشرون ألف فرسخ تحت الماء » ، كما اطلق على الفواصة في هذه الرواية اسم « نوتيلاس » وهو الاسم نفسه الذي اطلقه روبرت فالتون على فواسته ، بينما يرمز الاستاذ اروناكس الى ثرين نفسه . ولقد نشرت الرواية عام ١٨٦٩ .

ولقد استوحى ثرين فكرة روايته هذه من مصادر أخرى غير التي ذكرت ، فقيل اعداد الرواية للنشر تم صنع مالا يقل عن خمس وعشرين غواصة تحمل بحارة ، غاصت وسارت تحت الماء بنجاح . وصنعت فرنسا غواصة انزلتها في الماء عام ١٨٦٣ ، اي قبل نشر رواية ثرين بستة اعوام ، وكانت هذه اول غواصة ذات تصميم دقيق واعداد متقن ، وبلغ طولها ١٤٠ قدما وعرضها عشرين قدما ومقعها عشرة اقدام ووزنها ١٠ اطنان . كانت اكبر غواصة صنعت في القرن التاسع عشر . وهكذا يتضح لنا ان جول ثرين لم يكن اول من تنبأ بصنع الفواصات كما يعتقد الكثيرون . ولقد رأى ثرين نمودجا لهذه الفواصة ، بعد ادخال بعض التحسينات عليها ، معروضا في متحف البحرية الفرنسية قبل نشر روايته بعامين ، كانت هذه الفواصة هي التي اهتمت ثرين بطريقة مباشرة ، واستمد منها المعلومات التي استخدمها في وصف الفواصة نوتيلاس في روايته بعد ان اضفى خياله عليها بعض تعديلات اخرى ، فالالات الكهربائية كانت



من ابتكاره . والرسام الذي زين رواية *فيسين* بالصور استوحى رسم الفواصة نوتيلاس من تلك المروضة في متحف بحرية فرنسا . ولا يذكر فيرن على وجه التحديد طريقة تشغيل الفواصة بالكهرباء ، اذ انه ذكر على لسان نيمو Nemo قائد الفواصة في روايته ما نصه : « ان كهربائي تختلف من اية كهرباء اخرى » . كما ان رواية فيرن لم تكن اول رواية تستخدم فيها الفواصة ، فلقد كتب الكاتبس ميروبريت Merobert رواية استخدم فيها الفواصة نشرت عام ١٨٤٥ . وفي الوقت الذي كان يواصل فيه فيرن كتابة روايته عام ١٨٦٧ بدأت احدي الصحف نشر رواية في حلقات بعنوان « *المغامرات في العادية* » للدكتور ترينيتاس Trinitas الذي ذكر في روايته ان الفواصة مرودة بالكهرباء .

وبدا احداث رواية فيرن « عشرون الف فرسخ تحت البحر » برؤية مخلوق عجيب يجوب البحار والمحيطات يطفو على سطح الماء احيانا ثم يغوص تحت الماء . ولقد ظن الذين شاهدوه انه نوع غريب من انواع الحيتان او حيوان اخر غير معروف ، اصبح يهدد الملاحة ويلقى الرعب في قلوب اللاحين وركاب السفن . فارسلت الحكومة الامريكية سفينة للبحث عن هذا المخلوق الخطر والتضاء عليه . ولكن هذا المخلوق العجيب هو الذي اغرق السفينة الامريكية .

كان على ظهر السفينة الامريكية احد علماء البيولوجيا ومساعدته وشخص اخر كندي خبير في صيد الحيتان ، وجدوا انفسهم في مياه المحيط يصارعون الامواج ، بعد ان اصابته الفواصة سفينتهم ، واتضح ان هذا الذي ظنوه صرطا او مخلوقا عجيبا لم يكن سوى فواصة ، وهو الشيء الذي لم يكن معروفا لهم . ولم يتوقع احد وجود مثل هذا الاختراع الذي يجوب البحار ويغوص تحت سطح الماء . تمكن الثلاثة من اللجوء الى تلك الفواصة التي فتحت لهم بابها فوجدوا انفسهم في داخلها . ويصف فيرن الفواصة بدقة متناهية . يتود هذه الفواصة رجل فامض يدعى « نيمو » وبصحبته عدد من الملاحين . ويظل الاستاذ العالم ومساعدته والرجل الكندي اسرى داخل الفواصة التي تغوص في الماء وتجوب البحار والمحيطات في عالم عجيب تحت الماء غير مألوف لهم ، ملء بالحيوانات والنباتات البحرية التي يصفها فيرن . وتذهب الفواصة الى امكن عديدة بما فيها القطب الجنوبي ، حيث يحاصرها الجليد ويوشك من فيها على لقاء حتفهم لنفاذ الاوكسجين المخزون . ولكن الفواصة في اخر لحظة تتمكن من الخلاص من الجليد الذي يحاصرها وتواصل رحلتها التي تبدو بلا نهاية . ويضع الاسرى الثلاثة خطة للهروب من الفواصة والتحرر من الاسر يستأنفوا حياتهم الطبيعية على اليابسة ، ولكن محاولاتهم تبوء بالفشل عدة مرات ، ويتمكنون من الهروب بعد ذلك .

ويتضح من حديث قائدها نيمو انه كره الحياة في دنيا البشر ويود ان يظل بعيدا عنهم تحت سطح الماء في معظم الاحيان وفوق سطحه احيانا عندما تحتاج الفواصة الى التزود بالاكسجين . ولقد ظلت شخصية نيمو غامضة طوال الرواية كما لم تتضح الدولة التي ينتمي اليها ، واو ان وصفه يدل على ان فيرن قد اتمل من شخصية فالتون نموذجا لشخصية نيمو . وفالتون كما ذكرنا هو صانع الفواصة نوتيلاس التي استعار فيرن اسمها في روايته . ولقد اهدى فالتون غواصته الى نابليون بدافع من كراهيته للحروب ظانا ان مثل هذا الاختراع

سيكون وسيلة للقضاء على الحروب ، اذ كان مثاليا في تفكيره مثل نيمو في الرواية . كما ان ثيرن نفسه يكره الحروب ولم تفارق ذهنه احداث الحرب العالمية حيث حوصرت باريس ومات معظم سكانها جوعا ، وتفلى بمضهم على القيران .

. وهذا العالم الذي يقع تحت سطح الماء ووصفه ثيرن في روايته ، كان مجهولا في عصره ، اذ ان دراسة البحار لم تكن قد ارتفعت الى المستوى الذي يجعلها علما من العلوم ، في ذلك الوقت ، ولذا فلقد كانت الملاحظات العلمية التي تضمنتها الرواية عن هذه البقاع المغمورة بالماء ، ذات قيمة في الوقت الذي ظهرت فيه الرواية اكثر من قيمتها الان . ولقد اعتمد ثيرن على البحوث والكتابات القليلة التي كانت متاحة في الوقت الذي كتب فيه روايته .

وكان الكاتب نيمو في هذه الرواية يرسو بفواسته في بعض الاحيان عند قاع المحيط ويخرج من الفواصة ويصحبته الرجال الثلاثة الاسرى لارتياح تلك الامعاق العجيبة . ومن الاخطاء التي وقع فيها ثيرن انه البس الرجال في هذه الاثناء قلنسوة من الرصاص متصور انها تخفف من ضغط الماء الشديد على الرأس عند قاع المحيط ، ولكن اذا اصبح ضغط الماء على الرأس اقل من ضغطه على الجسم فان ذلك يؤدي الى اندفاع الدم الى الرأس مما يسبب نزيفا في المخ . لقد كان ثيرن روائيا ماهرا ولكننا لم يكن عالما ، فلقد خلط بين الحبارات والاختبوطات ، فالفضل الذي خصه ثيرن في روايته للحديث عن الاختبوطات العملاق الذي اختطف احد البحارة وقضى عليه غير مبني على اساس علمي سليم ، اذ ان الاختبوطات حيوان غير مؤذ . وعلى الرغم من مثل هذه الاخطاء فان رواية « عشرون الف فرسخ تحت البحر » تعتبر من اكثر روايات ثيرن قدرة على التنبؤات العلمية اذ ان علوم البحار منذ كتابة الرواية حتى الان لم تتقدم بالسرعة نفسها التي تقدمت بها علوم الفضاء ووسائل ارتياده .



### حول العالم في ثمانين يوما

كانت رواية « حول العالم في ثمانين يوما » التي كتبها ثيرن بعد الروايات السابقة هي التي رفعت به الى مصاف كبار الادباء وجعلت منه شخصية عالمية شهيرة . ويعتبرها بيتر كوستلر مؤلف كتاب « جول ثيرن مبتكر الرواية العلمية » من اجمل روايات ثيرن . كما جنى ثيرن من ورائها ثروة ضخمة عندما تحولت الى مسرحية واخرجت بعد ذلك في فيلم سينمائي اضطلع ببطولته الممثل ديفيد نيفن . كما ان الرواية ككتاب كانت اكثر روايات ثيرن شيوعا ، اذ عندما حانت وفاته كان قد بيع من النسخة الفرنسية منها مائة وثمانون الف نسخة . وكانت قد نشرت على حلقات في احدى الصحف قبل طبوعها في كتاب ، وتابعتها القراء بشغف حيث هزت الجماهير رحلة فيليباس فوج Phoeas Fogg وخادمه باسبارتو Passepartout لدرجة ان الناس نسوا المصادر التي استمد منها ثيرن روايته ولم يتذكروا سوى الرواية ، مع ان مصادر القصة لا تمل غرابة عن القصة نفسها .

ففي صيف عام ١٨٧١ عندما كان فيرن يعمل بالبورصة بباريس قرأ عن طريق الصدفة ورقة أصدرها مكتب توماس كوك للسياحة . ذكر: هذه الورقة انه يفضل جميع التسهيلات التي أعدت لسفر الحديث فلقد أصبح من الميسور الآن الاتجاه غربا حول العالم . التقط فيرن هذه العبارة واحتفظ بها في ذهنه . انها تدل على سياق مع الزمن حول العالم . وفي الحال بدأ التفكير في شخصيات الرواية . ولقد نشرت إحدى المجلات جدولا زمنيا للأيام الثمانين عام ١٨٧٠ ، ولقد سار فيرن في روايته على أساس هذا الجدول مع تعديلات طفيفة . قطع فيرن من الصحيفة قصاصة الورق التي بها هذا الجدول واحتفظ بها ثم نسخها . ولكنه تذكرها عندما قرأ الجملة السالفة الذكر في ورقة شركة توماس كوك . كان بهذه الورقة دموه من الشركة لأول رحلة سياحية حول العالم ، التي كانت الشركة تعتمد تنفيذها في خريف عام ١٨٧٢ . كما أن من مصادر الرواية أيضا كتاب بعنوان « حول العالم » من تأليف رجل أمريكي من رجال الأعمال يدعى فوج وليم بيري . اجتاز هذا الرجل عام ١٨٦٩ الولايات المتحدة إلى كاليغورنيا ، وأبحر من سان فرانسيسكو إلى اليابان ، ثم سافر إلى الصين والهند ومصر ، وقضى عاما في أوروبا قبل العودة إلى وطنه عام ١٨٧١ . ولقد أكثر فيرن علمه بهذا الشخص . ولكن في حديث صحفي عام ١٩٠٣ اعترف انه فكر في أسماء كثيرة لشخصيات روايته وأنه عندما عثر على اسم « فوج » شعر بالسرور والفخر ، ولكن لم يذكر كيف عثر على هذا الاسم . كما لم يرد مايدل على أن مستر فوج الأصلي قد خطر بباله أن يكون شخصية في روايته .

**وعند اعداد الرواية للمسرح بذل مخرج كل جهده للتأثير على الجماهير ، مثل اظهار الثعابين في مشهد كهف باللايو . ولم يكتف بذلك بل اظهر فيلا على المسرح ، وبهذا شاهدت الجماهير فيلا حقيقيا لأول مرة ، بعد ان اكل السكان الفيل الوحيد الذي كان في حديقة الحيوان بدافع الجوع عند حصار باريس في الحرب الالمانية ، مما ساعد على متعة المتفرجين . ولقد درت المسرحية ، كما ذكرت ، أربابا طائلة : وكان فيرن مشتركاً في الحصول على نسبة معينة من دخل المسرحية لانه سجل عنوانها في جميع المؤلفين حيث يحتم القانون الفرنسي في هذه الحالة ان يظل المؤلف يحصل على هذه النسبة من الأرباح طوال حياته كما يتمتع أيضا ورثته بنفس الحق ، وما زال ورثة فيرن يجنون أرباح المسرحية كلما عرضت على المسرح حتى الان ولقد ظلت المسرحية تعرض في أماكن عديدة ، وكان آخر عرض لها عام ١٩٥٦ . ولكن هذه الرواية عندما عرضت في فيلم سينمائي بدت ضعيفة الأخراج . ويقول بيتر كوستلو ، مؤلف الكتاب ، ان الفيلم كان مخيبا للامال على الرغم من اشتراك ديفيد نيفن وروبرت نيوتن في الاضطلاع بالتمثيل فيه .**

بعد هذا النجاح اُعاد الناشر كتابة المذللصالح فيرن ، حيث أصبح يحصل على نسبة من ثمن كل نسخة مباعة ، بدلا من اخذ مبلغ ثابت . ولقد عانى فيرن من سوء ترجمة مؤلفاته إلى اللغات الأخرى ، اذ أن بعض المترجمين منحوا انفسهم الحق في حذف فصول بأكملها او اضافة اجزاء غير موجودة اصلا في الرواية بحجة انه يكتب للأطفال الذين من الممكن ان يقرأوا أي شيء .

### الجزيرة الفامضة

إذا كانت رواية **فيرن « حول العالم في ثمانين يوما »** تعتبر أكثر رواياته ربحا ، فإن أجملها رواية **« الجزيرة الفامضة »** التي نشرها عام ١٨٧٥ . وتبثا أحداث هذه الرواية في أمريكا ، التي يعتبرها ثرين دولة ذات امكانات لا حد لها . تحكى الرواية قصة هروب خمسة من المساجين السياسيين من ريتشموند في خلال الحرب الاهلية عن طريق بالون ، حيث حملتهم عاصفة ببالونهم عبر القارة الامريكية ليتحطم بهم البالون في جزيرة مهجورة بالمحيط الهادئ ، فاستوطنوا هذه الجزيرة التي اطلقوا عليها اسم « جزيرة لنكون » ويبدؤون بها حياة جديدة . والمستوطنون الخمسة هم مهندس يدعى سراس هاردنج وصحفي ( جديون سبيليت ) وبحار وخدام زنجي وصبي . واراد ثرين في هذه الرواية ان يحلو حلز ديفو Defoe مؤلف رواية روبنسن كروزو حيث جعل شخصيات روايته يحصلون على حياة خصبة مزدهرة بدءا من المدمع تقريبا . وشيئا فشيئا اعدوا الاكتشافات التي سبق ان انجزها الانسان في مجالى الفنون والعلوم . وتتمس الرواية بالتفاؤل بالنسبة للجنس البشرى ، حيث تمكن هؤلاء الرجال من خلق حضارة . ومعظم الاحداث التي حدثت في الجزيرة منذ قدومهم اليها بدت بالنسبة لهم عجيبة غير خاضعة لقوانين الطبيعة . ولكن في النهاية يكتشفون سر الجزيرة . ان معظم العجائب التي بدت لهم فيها ، هي مرصع الكاتب نيمو بطل رواية « شررون الف فرسخ تحت البحر » بقرى الجزيرة الذي كار طوال هذه الفترة يهدف الى عمل كل ما هو ذي فائدة لهم . وعندما اشرف على الموت قص على مستعمري الجزيرة قصة حياته العجيبة . كشف لهم عن شخصيته واخبرهم عن الفواصة التي كان يقودها ووضعها بعد ذلك في كيف تحت الجزيرة . كانت قصته كالآتي : لقد كان كابتر نيمو هنديا واسمه الحقيقي الامير داكرا ابن راجا بانديلاكند ، التي كانت في ذلك الوقت ولاية مستقلة في الجزء المتوسط من الهند . وعندما كان في العاشرة من عمره ارسله والده لتلقى العلم في اوربا على امل ان يستخدم علمه في المستقبل للارتقاء بهذه الولاية المتخلفة لتصبح في مصاف الدول الاوروبية . وعلى مدى عشرين عاما ظل الامير يواصل دراسته حتى اتم تعليمه وجول في جميع انحاء اوربا . ولكن مسرات الحياة لم تكن تعطي باهتمامه الذي كان مركزا علم التزود بشتى انواع الفن والمعرفة آسلا ان يصبح في يوم من الايام حاكما لاناس على درجة عالية من الحضارة .

ولما عاد الامير الى وطنه ، تزوج وانجب طفلين . وفي عام ١٨٥٦ كان ضالما في حركة التمرد الهندية حيث وجد في هذا التمرد فرصة لتحقيق الطموح الذي يريده لوطنه . فالتحق مع باقى رؤساء الهند وحارب الانجليز المستعمرين . ولكن التمردين اصيبوا بالهزيمة وقضى المستعمرون على عملية التمرد ، وذبخوا افراد عائلته وعرضوا مكافاة سخية لمن يقتل الامير داكرا ، فلجأ الامير الى جبل في ولايته واختفى هناك بعيدا عن الناس . ثم فكر في الحياة تحت الماء حيث لا يمكن لانسان ان يطارده . وعلى جزيرة مهجورة في المحيط الهادئ صنعت غواسته التي وضع تصميمها بنفسه حيث استخدم فيها الكهرباء للحركة والاضافة والتدفئة . واصبحت البحار والمحيطات بكل ما فيها هي مملكته التي لا ينازعه فيها احد من بنى آدم الذين قضاوا على عائلته واضطروه الى الهرب بعيدا من عالمهم . وانقطعت بذلك صلته

باليابسة فأطلق على غواصته اسم نوليلاس وعلى نفسه اسم نيمو . وظل مختفيا بغواصته تحت مياه البحار وأخذ يحجب بها ذلك العالم المجهول تحت الماء جامعا من المحيطات والبحار كنوزا لا تعد ولا تحصى . وأخذ يستخدم ثروته الطائلة لمساعدة الدول المظلومة على امرها التي كُفّحت الاستعمار لتحصل على استقلالها . وفي عام ١٨٦٦ انتشل نيمو من الماء العالم أروناكس ورفيقه اللذين ظلوا بصحبته في القواسة سبعة شهور حتى هربوا منها عندما ابتلعت إحدى الدوامات القواسة ، ونجا نيمو بغواصته من الدوامة وواصل بجواله تحت مياه البحار . وعندما بلغ الستين من عمره ، وأصبح وحيدا في غواصته ، اتجه بها صوب أحد الكهوف التي كان يستخدمها كمرافئ لغواصته فيما مضى . وكان يعيش منزولا في هذه الجزيرة عندما لجأ إليها الهاربون الخمسة . ولم يعد في استطاعا نيمو استئناف رحلاته تحت الماء ، إذ أن الكهف الذي خبا فيه غواصته قد أغلقته الصخور . فظل يراقب المستعمرين الخمسة ويساعدهم على الحياة والاستقرار في الجزيرة على قدر طاقته . وهكذا عرف المستعمرون الخمسة سر تلك الاحداث الخارقة للطبيعة التي كانت تحدث لتسهيل الحياة لهم . لقد عرفوا سر الجزيرة الغامضة . ومات نيمو تاركا لمستوطنى الجزيرة حقائب عديدة مليئة بالماس واللؤلؤ ، وكان مطلبه الآخر ان يدفن في غواصته وكانت آخر كلمات « ربي ووطنى » ودفعوه في القواسة بعد ان ملأوا مستودعها بالماء لتستقر في قاع المحيط . وهكذا تنتهى رواية « الجزيرة الغامضة » .

بلغ فيرن بعد ذلك من الشهرة ما جعل كتبه يقع عليها الاختيار كهدايا في المواسم والامیاد في فرنسا وانجلترا .



### جول فيرن في منزله

في هذه الاثناء كان ابن فيرن الوحيد ميشيل قد بلغ سن الصبا ، ولما وُجد ابننا زوجته . ولكن حياة فيرن الخاصة كانت مضطربة . كانت معظم متاعب فيرن في هذا الوقت بسبب ابنه ، فلقد كان فيرن مشغولا عنه بأعماله الادبية المتتالية فنشأ الابن صعب المراس . وعيوبه التي كانت طفيفة في طفولته اصبحت مشكلات خطيرة في صباه . حاول الوالدان تعليم ابنهما في مدرسة بمدينة البينفيل Albeville ، ثم في مصحات في مدرسة داخلية في مدينة نانت ، وانتهت بدخول الابن السجن لاصلاح طباعه . ثم ارسل بعد ذلك الى البحر كضابط على إحدى السفن ، وكان هذا بمثابة عقاب له ، ولكنه في الواقع استمتع بالرحلة حيث شاهد الابن ما كان ابوه يحلم برؤياه . وعندما وصل ميشيل الى كلكتا بالهند ارسل لوالده خطابا يفيض بالفرور والرضا من النفس وكان الابن في ذلك الوقت في السابعة عشرة من عمره . وصرح والده بان الخطاب الذي تلقاه اقطع خطاب يمكن ان يتلقا اب من ابنه ، فلقد كان ابنه مدعاة للعار ، لا يحترم اية قيم او مبادئ . ولما عاد الابن من رحلته امعن في العريضة والبوهيمية كماداته حتى بدا وكان به شعرة من الجنون . ثم ترك منزله وابتعد له مسكنا مستقلا في المدينة ، واما ممثلة شابة ولكن والده اعترض على زواج ابنه من تلك الفتاة فهرب الابن مع حبيبتة ولزوج

منها غير عابء بمعارضة ابيه . واتفق جول فيرن مع ناضره على ارسال مبلغ من المال شهريا الى ميشيل . ولكن هذا الزواج تحطم عندما احب فتاة في السادسة عشرة تدرس الموسيقى وهرب معها كما سبق ان فعل مع زوجته . ولجات الزوجة المهجورة الى فيرن الذي آواها ميشيل مع صديقته وكانهما زوجان ، وانجبت منزله حيث اكتشف انها فتاة فاضلة وعاش منها طفلين ، وكان فيرن يدفع امانة للزوجة المهجورة واخرى لابنه الطائش . وفي النهاية تطلق الزوجة وتزوج ميشيل حبيبته جين : واضطر فيرن ان يقبل الامور على علانها ، كما اشارت زوجته الحكيمة .

وانشغل ميشيل بعد ذلك بصناعة الدرجات ، ولكنه لم يصادف نجاحا ، وتورط في الديون التي سددها والده . ولكن الابن وتحت تأثير زوجته الجديدة اقلع عن الحياة الماجنة واستقام حاله وتحسنت العلاقات بينه وبين ابيه واصبح له من جين ثلاثة اطفال ، واحترف الابن الاصغر فيما بعد الحمامة ، وهي الرغبة التي كان والد جول فيرن يتمناها لابنه جول ، ولقد تحققت هذه الرغبة في حفيد جول ، ولا ير هذا الحفيد على قيد الحياة .



### الحرية والموسيقى والبحر

**هذا القاب الذي كان فيرن يعرض على ان يغني فيه عن الناس همومه الخاصة وآماله ، كشف عن اسراره بعد موت فيرن احد اقاربه عندما قال ان فيرن كان يعشق ثلاثة اشياء ، هي الحرية والموسيقى والبحر .** ولقد اودع فيرن مثل هذه الاحاسيس في قلب احد شخصيات رواياته وهو نيمو . والمؤلفون قد يترفون على انفسهم في شخصيات رواياتهم كما يفعل قراؤها . ولاسباب شخصية تحولت روح التفاؤل التي كانت سائدة في كتب فيرن الاولى واصبحت نظرتة تشاؤمية فيما يتعلق بالانسان ومستقبل البشرية .

**كانت الحرية هندا جوهريا يعرض عليه فيرن ،** فلقد هرب من مدينته نانت ليصبح مؤلفا يستمتع بحريته ، ولو ان ذلك الطريق الذي سلكه كان اكثر غناء ، ومع ذلك فلقد اصيب فيرن بصدمة عنيفة عندما ترك ابنه المنزل ليشر بالحرية . ولكن حرية فيرن التي تطلع اليها كانت من لون آخر ، انها حرية الفنان في كتابة مؤلفاته وفي سماع ما يبطو له من الموسيقى والتجول في البحار .

**ولقد كان فيرن في فجر شبابه شغوفا بموسيقى فاجنر ،** الذي وصفه بانه عبقري في رواية « ابناء الكابتن جرانت » . كما ذكر ايضا في رواية « مشرون الف فرسخ تحت البحر » ان المجموعة الموسيقية للكابتن نيمو كانت تضم موسيقى فاجنر . ولقد كان فيرن مغرما بالاورباء كما كان يحب موسيقى روسيني التي احبها ايضا المؤلف الفرنسي ستندال . لقد كانت الموسيقى لدى فيرن دربا من دروب الحرية . ولكن الحب الاعظم كان حبه البحر الذي استحوذ على مشاعره

منذ الطفولة واثار خياله ، حيث بدأ ذلك واضحاً في رواياته، إذ عندما استقصى عليه تحقيقه انتقل الى الخيال على صفحات رواياته .

**والبحر يرمز في روايات فيرن الى اشياء كثيرة .** ففي رواية ابناء الكابتن جرات هو العدو التقليدي الذي حرمهم من ابئهم واذافهم العذاب للبحث عنه . وفي رواية « عشرون الف فرسخ تحت البحر » يصبح البحر رمزا للمنقذ العظيم ومصدر الدفاء والنور والطاقة ورمز السخاء الذي لا حدود له . ويستمر هذا التناقض في روايات فيرن حتى رواية « غزو البحر » التي نشرت عام ١٩٠٥ حيث يفيض المحيط على شمال افريقيا فيصبح البحر في هذه الحالة رمزا للدمار . ويحىء على لسارنيمو في رواية « عشرون الف فرسخ تحت البحر » ما نصه : « ان البحر هو كل شيء ، انفاسه منعشة وصحية حيث لا يشعر الانسان بالوحدة في مياهه الغنية بال مخلوقات .. على سطحه يستطيع الانسان مواصلة وضع قوانين ظالمة ، ويمزق البشر بعضهم البعض ، ويشنون حروباً زهية في مثل بشاعة حروب اليابسة . ولكن على عمق ثلاثين قدما تختفي مملكة الانسان وتختفي قوة البشر حيث لا اخضع لسيد . هناك اشعر بالحرية » ولقد سيطرت على فيرن حتى نهاية حياته فكرة الانسان الذي لا يدين لسيد او رئيس ويعيش في حرية تامة . حرية الفنان ، للخلق والابداع .

بعد رواية « الجزيرة الفامضة » بدأت روايات فيرن تتشابه نوعيتها على الرغم من وفرة كميتها ، حيث واطب على نشر كتاب او كتابين كل عام ، اذ كان ملتزماً بذلك بحكم العقد المبرم مع الناشر ، ولكنها لم ترق الى مستوى كتبه الاوائل ، ولم يهتم احد بترجمتها على الرغم من شهرة مؤلفها . فرواية « الرئيس » The Chancellor وصفها النقاد بأنها اكثر رواياته قتامة ، وتحكي قصة سفينة بضائع اشتعلت النار في كمية من القطن كانت تحملها ، ولقد تحول الناجون من الكارثة الى آكلين للحوم البشر ، ولا تحمل اى مضمون ذى قيمة . اما رواية « كابتن في الخامسة عشرة من عمره » فتحكي قصة صبي يتولى امر مجموعة من اللدين نجوا بعد تحطم احدى السفن فيقود السفينة ويصل بها في امان في النهاية . وهي رواية متعبة ولا يجد الانسان اية متعة في قراءتها . وهكذا الامر في باقى رواياته التي كتبها في هذه الفترة حتى نهاية حياته تقريباً . ويخيل الي ان اضطواره الى كتابة رواية او روايتين كل عام بحكم العقد جعله يكتب اى شيء لكى يظل العقد قائماً بينه وبين الناشر .



### رخصة في الكلام

في التاسع من شهر مارس عام ١٨٨٦ بينما كان فيرن عائداً الى منزله في السادسة والنصف مساءً ، وعندما هم بفتح البوابة الحديدية لمنزله انطلقت صوبه رخصة مسدس اصطلحت بحجر على بعد سنتيمترين من الارض . وعندما التفت ليرى المسئول من اطلاق هذه

الرصاصه رأى على يساره شابا مصوبا المسمى نحوه، وانطلقت من ذلك المسمى رصاصه أخرى أصابته في قدمه عند اتصالها بالساق . وعلى الرغم من الجرح الخطير فلقد جرى خلف الشاب سالحا « اقبضوا عليه » .

. . وتصادف في هذه اللحظة مرور احد جيران ثيرن فخفف لمساعدة جاره وقبضوا على الشاب . وعندما اقترب منه ثيرن مرهقه . انه جاستون ابن اخيه بول ! كانت العلاقة على ما يرام بين ثيرن وابن اخيه هذا ، فلقد اصططحه معه في رحلاته ، كما ان جاستون كان شديد الشغف بجمعه ثيرن . وكان جاستون قد التحق بالسلك الدبلوماسى واصيب بانتهيار عصبى بسبب الإرهاق في العمل ، ومرض لعدة شهور فأدخله والده احدى مصحات الامراض العقلية وبدأ انه تحسن فسمح له والده بترك المصح لحضور حفل زفاف في باريس . ولكنه بدلا من السفر الى باريس حضر الى مدينة اميان حيث كان يعيش معه ثيرن في ذلك الوقت . لقد قضى اليوم متجولا في الشوارع باحثا عن عمه ، ولما عجز عن العثور عليه انتظره بالقرب من منزله . وعندما رأى ثيرن اطلق عليه الرصاص . ولما سمع الضجة احد خدم ثيرن اسرع بالخروج لمساعدة سيده ، بينما ظل المارة قايضين على جاستون بعد تجريده من سلاحه .

حملوا ثيرن الى منزله واستدعوا طبيبه الذى لم يتمكن من استخراج الرصاصه ووجد ان حالة ثيرن خطيرة . فابرق محامى ثيرن الي ابن هتزل الناشر يخبره بالحادث . وفي صباح اليوم التالي حضر السكرتير الخاص للناشر وارسل برقية الى هتزل الاب ينبئه بالحادث . كان هتزل في ذلك الوقت في مونت كارلو وكان الابن مع والده هتزل الذى كان في النزاع الاخير بسبب اصابته بالشلل . اسرع بول شقيق ثيرن بالحضور عندما وصلته الانباء التى ذاعت ، وتعجب من الجريمة التى اقترفها ابنه نحوهه جول ثيرن الذى طالما استمتع برواياته منذ طفولته . كان جاستون في ذلك الوقت في السادسة عشرة من عمره وكان على قدر كبير من الذكاء . وكانت هائلته تتوقع له مستقبلا باهرا في السلك الدبلوماسى . وبما ان الجنون لا يصيب الانسان بفتنة فلا بد ان الاضطراب العقلى كان قد بدأ يسرى في عقل جاستون سريانا منذ عدة سنوات . واعتقد البعض ان الغيرة من عمه كانت الدافع على ارتكاب هذه الجريمة ، وبنوا هذا الاعتقاد على بعض العبارات التى وردت في مذكرات جاكسون في أثناء رحلته الاخيرة مع عمه . ارسل جاستون بعد ذلك الحادث الى مصحة عقلية في بلوا Blois ولم يشف من مرضه . وفي أثناء الحرب العالمية الاولى تقلد الى مصح آخر حيث توفي فيه .

وفي رواية للثيرن بعد هذا الحادث ، وهى رواية « من اجل العلم » يصف ثيرن وصفا تفصيليا دقيقا مصحا للامراض العقلية في امريكا يطل على احد الانهار . وينطبق الوصف على مصح بلوا الذى كان ثيرن قد زاره بسبب المرض العقلى لابن اخيه . وفي هذه الرواية يقول ثيرن عن الجنون : « ان الجنون العادى عندما يصبح غير قابل للشفاء لا يمكن شفاؤه الا عن طريق وسائل اخلاقية ، فالدواء والعلاج يصبحان غير مجديين . . لقد قيل بحق ان الجنون حالة يبدل فيها العقل كل طاقته داخل ذاته ولا يعير الانطباعات الخارجية كثيرا من الاهتمام » . وفي



رواية فيرن هذه نجد ان المخترع الجنون عاش داخل نفسه فقط ضحية لفكرة ثابتة اوصلته الى تلك الحالة . ان فكرة التشابه المؤلم بين مريض العقل والفنان الخلاق لا بد ان تكون قد صدمت فيرن صدمة عنيفة حيث كان يعاني هو نفسه من امراض الاضطراب النفسى مثل عدم الاستقرار وتقلبات المزاج والانفعال الشديد والشخصية غير السوية والاكتئاب وانعدام المشاعر . وربما يكون الشيء الوحيد الذى ابعده عن فيرن شبح الجنون هو عمله المستمر الذى لا يهدأ وشخصيته الجادة .

ولقد اجريت للفرن عدة عمليات جراحية فى قلعته عقب حادث اطلاق الرصاص ولم يتمكنوا من استخراج الرصاصة ولم ترجع قدمه الى حالتها الطبيعية بعد ذلك حيث ظل يعرج طوال ما تبقى من حياته .

وفى البناء ذلك فجع فيرن بوفاة هتزل ناشر كتبه الذى توفى بعد ثمانية ايام من الحادث ، وخلفه ابنه فى ادارة دار النشر حيث ظل الناقد والناشر لروايات فيرن كما كان والده ، ولقد نشر له بعد ذلك كتابين هما « روبر الفالح » و « مذكرة اليانصيب » وكتابين آخرين فى العام التالى . ثم توفيت والدة فيرن فى السادسة والستين من عمرها .



#### الانتهى

لم يتوقف فيرن عن الكتابة حتى اخريات سنواته فلقد واطب على انتاج كتاب او كتابين فى العام . ولقد انعكس مزاجه المكتئب على مؤلفاته فى الفترة الاخيرة من حياته لدرجة ان شائعات ترددت بأنه لم يعد يكتب كتبه بنفسه بل يساعده فى كتابتها آخرون . ولكنها كانت شائعات كاذبة فلقد كتب جميع كتبه فيما عدا تلك التى كتبها بالاشتراك مع اندريه لورى . اذ ان انتاجه المتعدد الانواع هو الذى جعل البعض يظنون انه لم يكن هو كاتبها الوحيد . ومن هذه المؤلفات رواية بعنوان « القلعة » انتهج فيها لوزان التفكير يختلف عما اعتاده الناس من مؤلفاته، حيث عالج موضوعات شخصية مستمدة مادتها من حياته الخاصة . وهى رواية من النوع القوطي Gothic التى يشيع فيها الفزع والقموض . ولقد شاع عنه انه على علاقة باحدى النساء ، ولكن يبدو أنها لم تكن سوى صديقة يستمد منها الإلانة الثقافية التى كان يفتقدها فى منزله . فلقد اعتاد عند زيارته لباريس الالتق ببعض الاصدقاء ، وكانت من بينهم فى بعض الاحيان تلك السيدة وكانت لدى مدام دوشيزن Madame Duchesne ، ويعتقد البعض ان العلاقة بينهما كانت علاقة ثقافية ولا شئ غير ذلك . وكانت فى مثل سن زوجته هونورين وكان يستطيع ان يتحدث معها فى امور تهمله لم يكن فى استطاعته التحدث منها مع زوجته ، وتوفيت قبل وفاة فيرن بنحو عشرين عاما . ولقد كتب فيرن روايته « القلعة »

The Carpathian Castle فيما بين عامي ١٨٨٦ و ١٨٨٩ ونشرت بعد مراجعتها مراجعة دقيقة م . ١٨٩٢ . وتقع أحداث الرواية فى ترانسلفانيا حيث توجد قلعة يعتقد الناس هناك انها

مسجورة حيث كانوا يلاحظون دخانها ينبعث منها . ولقد رغب في التحقق من أمرها راع شيخ وطبيب صادقا مخاطرات محيية عندما حاروا دخولها ، اذ شاهدا اشكالا غريبة تطير في السماء والوانا تسطع في الليل . وانجذب الطبيب نحو الأرض بقوة غامضة بينما اصاب الراعي صدمة دفنته بعيدا عن الجدار .

وهبط القرية رجل غريب عن المنطقة يدعى الكونت فرانز دى تيليك ، وهو شاب من روما . وعندما كان يعيش في مدينة نابولي انضم الى الموسيقى والاوبرا ووقع في غرام مغنية في اوبرا سان كارلو بنابولي يدعى لاستيلا . ولكن لاستيلا كان لها معجب آخر وهو رجل عجيب يدعى البارون دى جورتز Baron de Gortz الذي ظل يطاردها في جميع انحاء أوروبا ولم يحاول التحدث معها ، ولكنه كان يحرص على مشاهدته لا لشيء سوى سماع غنائها ، وكان يصطحب معه رجلا غامضا آخر . وقررت لاستيلا ارتكك الفناء حتى لا ترى وجه هذا الرجل الذي ارجعها بتابعته لها ، وقبلت الزواج من الكونت دى تيليك Count de Tolek

ولكن في آخر ليلة لها على المسرح بينما كانت في قمة تألقها وهي تفني اذا بهما تنهار وتسقط على المسرح ميتة . ولقي الكونت رسالة من البارون يؤنبه فيها ويحمله مسئولية موتها وبعد ذلك اختفى البارون .

وفي القرية القامة بها القلعة انبهر الكونت بالاعتقادات الخرافية وامתרته الدهشة عندما علم ان القلعة كانت في يوم من الايام ملك البارون . وفي الحانة التي كان يقيم فيها يحلم الكونت انه سمع صوت لاستيلا فصمم على البحث عن عجائب هذه القلعة . في منتصف الليل اقترب هو وخادمه من القلعة وخيل اليه انه لمع لاستيلا من خلال احدى فتحات القلعة . يترك خادمه في الخارج ويدخل القلعة فيسمع صوتها . وتبلغ القصة ذروتها عندما يتقابل الكونت وجهه لوجه مع البارون حيث يجده منصتا الى غناء لاستيلا بينما تظهر لها صورة متحركة . ولكن يتضح للكونت ان رؤية الصورة المتحركة قد تم بواسطة مرايا مرتبة ترتيبا معينيا بينما ينبعث صوتها من فونوغراف . وتنسف القلعة ويقتل البارون وينتشل الكونت من بين الانقاض حيا ولكنه يفقد عقله ، ويعتمد صوابه بعد استماعه الى تسجيلات صوت لاستيلا .

لقد استخدم ثيرن في هذه الرواية بعض المخترعات مثل الحاكي ( الفونوغراف ) الذي كان قد اخترعه اديسون قبيل كتابة الرواية . ولكن الصور المتحركة لم تكن معروفة في ذلك الوقت فابتكر خياله امكان تحريك الصورة بواسطة مرايا ومليات تظهر من طريقها الصور الثابتة وكأنها تتحرك . ولقد بنى تخيله على اساس اختراع من هذا النوع كان قد توصل اليه شخص يدعى اميل رينود ، وكان يعرض في مسرح البصريات ببائرس .

ولا ينبغي ان ننسى ان السينما والتلفزيون قد طافا بخيال ثيرن . ويقال ان لاستيلا في رواية ثيرن ترمز في رأي البعض الى المرأة التي قيل ان الصداقة كانت قد توطدت بينها وبين ثيرن ، وكانت فيما يقال هي مدام دوشيسن التي عندما توفيت اوصت بثروة كبيرة لفيرن ولكنه رفضها .

وعلى الرغم من النجاح العظيم والثروة الهائلة التي ظفر بها فيرون عندما بلغ هذه المرحلة من حياته ، إلا أنه كان يبعو وكأنه في صراع مرناس لا يعرف احد سببه . كان يبسو خارج منزله وكأنه يتصنع الهجة ، ولكنه في منزله كان صامتا وكان في اعماق قلبه حزنا دفينا لدرجة أن عائلته قلقت من أجله . ولاخراجه من هذا المزاج القاتم اقترح عليه اخوه پول أن يعود لزيارة مدينته نانت . كما حاول جيلون وفليري ابنا أخيه، وهما من ملاك السفن في نانت أن يقتنعا بالبحرور الى تلك المدينة لتدشين سفينة جديدة صنعاها واعتزما أن يطلقا عليها اسم عمهما جول فيرون ، ولكنه لم يهتم بتلبية هذه الدعوة التي كان من المفروض أن تملا قلبه بالهجة . وظل في منزله بمدينة اميان ، ربما لان المشاهد التي رآها في طفولته في مدينة نانت موطن جبه الاول جعلت زيارتها في هذه السن فوق احتماله ، فأرسل خطابا يعتذر عن عدم حضوره قائلا أن جميع اسباب الهجة لم تعد تدخل السرور على نفسا ولم يعد يطبق احتمالها . ويقول أن طبيعته قد تغيرت تغيرا عميقا ، وأنه لن يستطيع أن يشفي من غربات القدر التي أصابته .

ولقد كان فيرون يصبو لأن يصبح عضوا في الاكاديمية الفرنسية ، ولكن هذا الامل لم يتحقق ابدا ، فنتع بالتملة التي اتاحها للملايين من قراء رواياته . وعندما ضعف بصره واصبحت القراءة والكتابة متعذرة بالنسبة له منحه ابنه ميشيل مكترية يعلى عليها ما يريد .



### العلم والرواية

كان عام ١٨٩٥ الذي نشر فيه فيرون روايته « الجزيرة المتحركة » هو العام نفسه الذي نشر فيه هـ.ج. ويلز أولى رواياته العلمية « آلة الزمن » ويعتبر فيرون وويلز منبعا الخيال الروائي العلمي . كان يوجد بطبيعة الحال كتاب آخرون في هذا الميدان ولكن مؤلفاتهم إلا أن لم تعد تقرا ، ولم يعد يستطيع أحد تلوقها ، ولقد بقى من جميع مؤلفي الرواية العلمية فيرون وويلز لتمتعهما بموهبة أدبية أصيلة . كتب ويلز في مقدمة كتابه « مجموعة الروايات العلمية » يقول: « هذه الحكايات قارنها البعض بروايات جول فيرون ، ولقد أتى وقت كانت بعض الصحف تطلق علي فيه اسم فيرون الانجليزي ، ولكن في واقع الامر لا يوجد تشابه بين المخترعات التنبؤية للرجل الفرنسي العظيم وهذه القصص الخيالية ( الفانتازيا ) . فلقد تناولت رواياته دائما امكان اختراعات واكتشافات ولقد تنبأ تنبؤات ذات قيمة . فلقد كان شغوفا بالامكانات العلمية حيث كان يقول أن هذا الاختراع أو ذاك من الممكن وضعه في حيز التنفيذ ، حيث لم يكن موجودا في ذلك الوقت فساعد على جعل قرائه يتصورونه قد تم بالفعل . ولقد تحقق العديد من الاختراعات التي تنبأ بها . ولكن قصص المجموعة في هذا الكتاب لا تدمي تناول اشياء يمكن تحقيقها. انها تدريبات للخيال في مجال مختلف. ولما سئل فيرون عن رايه في الادب العلمي لويلز قال : « لقد أرسلت كتبه لرواياتها ، انها غريبة ، وأضيف فأقول انها انجليزية ، ولكنني لا اجد وجها للمقارنة بين كتبه وكبي . وانني أرى أن رواياته لا تقوم على اساس علمي . لا .

لا توجد علاقة بين أعماله وإيمالي. انني استخدم الفيزياء ولكنه يتكر . وأنا اذهب الى القمر في نذيفة مدفع ولكنه يذهب الى القمر في سفينة هوائية يصنعها من معدن لا يخضع لقانون الجاذبية . ان هذا جميل جدا ، ولكن ارني هذا المعدن ... »

وفي حديث له بعد شهر اعترف ثيرن ان ويلز من المؤلفين القلائل الذين يجب بهم وقال : « يوجد مؤلف تصادف كتبه هوى في نفسي من زاوية الخيال . وتابعت قراءة كتبه بشغف عظيم ، واقصد بهذا المؤلف مستر ه.ج. ويلز . ولقد قال بعض اصدقائي ان عمله يسير على الخط نفسه الذي تسمي طبع مؤلفاتي ، ولكنني اعتقد انهم مخطئون في ذلك . انني اعتبره مؤلفا خياليا يستحق المدح والتقدير العظيم ولكن طريقه وطريقتي مختلفان . لقد بنيت دائما رواياتي على ما يسمى اختراعات على اساس من الحقائق واستخدمت في صناعتهما طرقا ومواد ليست فوق مستوى المعلومات المعاصرة والهندسة الماهرة . ففي حالة الفواصل نوتيلاس ، مثلاً ، فانها غواصة لا يوجد في تركيبها شيء غير عادي وليست خارج نطاق المعلومات العلمية . فهي تطفو وتغوص بوسائل ممكنة التحقيق ومعقولة ... واعمال مستر ولز ، من جانب آخر ، تنتمي الى عصر وان درجة من المعلومات العلمية بعيدة عن الوقت العاشر. ولو انني لن اقول خارج حدود الامكان. وهو يستمد مكونات رواياته لا من عالم الخيال فحسب ، ولكنه بطور المواد التي يبنينا منها . انظر مثلاً الى قصته « أول رحلة الى القمر » . انك تراه فيها يستخدم مواد جديدة ضد جاذبية الارض ولم يعد لنا بآية معلومات عن هذه المادة ، ولا نجد من المراجع العلمية في وقتنا الحالي ما يغول لنا ان نبكر طريقة تمكننا من تحقيق هذه النتيجة . وفي رواية « حرب الاكوان » وهو عمل ادبي اكن له قدرا كبيرا من الاعجاب ، يترك الانسان في ظلام تام فيما يتعلق بالكائنات التي ذكرها في الرواية فوق سطح القمر ، او يطلعون على الوسيلة التي يحصلون بها على اشعة الحرارة الرابطة التي يستخدمونها لعمل هذه الاشياء المصعبة التي ذكرها ... وأنا لا احط من قدر وسائل مستر ويلز ، بل على العكس فاني امجب بخياله المبقري اشد الاعجاب . انني فقط ابين الفرق بين اسلوبين واشير الى الاختلافات الجوهرية التي بينهما ... »

ان ويلز وفيرن يؤكدا ان الاساس العلمي لأعمالهم الروائية ، ولكن هذا الادعاء خادع . فان الكاتب الأمريكي جون تين John Tain وهو من كتاب الرواية العلمية ، وفي الوقت ذاته من العلماء ، يطلق على العلاقة بين فيرن والعلم الذي كان معروفا في ايامه قائلا انه يقر بان الصحافة العلمية في القرن التاسع عشر في اوربيا كانت اعلى مستوى منها في امريكا في ذلك الوقت، وذلك يتيح لها ان تصبح متبعا خصباً للاكتشاف . ويقول : « تصوروا ماذا كان سيحدث للرواية العلمية لو ان فيرن استخدم في رواياته المعلومات العلمية الثورية الجديدة التي ظهرت وكتبت عنها الصحف العلمية في عصره . ففي الستينات من القرن التاسع عشر تنبأ عالم الرياضيات كلارك مكسويل بإمكان الحصول على موجات لاسلكية ، وكان فيرن في ذلك الوقت في الثلاثينات من عمره . وفي عام ١٨٨٧ انتج هيرتز Hertz موجات لاسلكية في معمله . وفي التسعينات من القرن التاسع عشر تنبأ باختراع التلفزيون بشكل متقن وبتفاصيل دقيقة . مهندس كهربائي انجليزي

مرموق ولم يمنعه من تحقيق هذا الاختراع سوى النفقات الباهظة اللازمة لاجراء الاختراع الى حيز الوجود . كان فيرن في هذه الاثناء ما زال نشطا . وعندما كانت هذه الاشياء في بدتها فلقد كانت امام مؤلف ذي عقل خصب الخيال مثل فيرن فرصة ذهبية ليتفوق على « ألف ليلسة و ليلة » . ولكن فيرن الذي كان في امكانه الاستفادة منها اذا نظر الى المكان الصحيح ، اغلتت منه هذه الفرصة . ولا شك ان مؤلفي الروايات العلمية امامهم فرص مماثلة في الوقت الحالي » .

**ولقد اقر فيرن بانّه كان يلتقط الأفكار ويستخدمها في مؤلفاته .** ولقد كانت الفكرة تروق له كمؤلف ، ولكن اذا قسناها بمقياس العلم نجدّها كلاما فارغا . ولقد ذكرت بعض الاخطاء العلمية التي وقع فيها فيرن نتيجة للاضطراب في التقاط ملاحظاته والسرعة الفائقة في كتابة مؤلفاته . ولم لم يكن مقيدا بشروط كتابة روايتين أو رواية على الاقل في العام ، فان تفاصيل رواياته كانت تستصعب ارقى مستوى . ولكنه حاول في مؤلفاته اظهار امكانيات التطور العلمي في قالب رومانسي .

وعندما تقدم فيرن في السن تضاعفت شعبية رواياته وانخفض عدد النسخ المباعة منها واصبح « اندريه لوري » و « ر.ه. روسني » وآخرون في فرنسا يكتبون من نوع كتابات فيرن بنجاح اكثر . وفي انجلترا نجد ان « ستيفنسون » ( الذي كان يرى ان روايات فيرن ما هي سوى مؤلفات للأطفال ) و « ريدر جارد » و « ويلز » و « كوتان دويل » قد حلوا محل فيرن في روايات المغامرات والغموض والروايات العلمية . وفي امريكا استهوى سينارن Senarens عددا اكبر من القراء الذين لا يهتمون كثيرا بالتفاصيل العلمية الدقيقة التي كان يحرص عليها فيرن في رواياته . ولا اساس لصحة ما ادعاه سام موسكوفت من ان فيرن اقتبس من سينارن ، اذ ان كليهما اقتبسا من مصدر واحد . فلقد استمد فكرة الهليكوبتر من لاندل . واذا كان فيرن لا يعتبر في عداد العلماء فلقد قال كثيرون انه لم يكن كاتباً ايضاً . وفي وطنه فرنسا في اثناء حياته لم يفسحوا رواياته في نطاق الادب بل كانوا يعتبرونها مجرد اشياء للتسلية . ولكن على الرغم من ذلك فان مؤلفاته ما زالت تقرأ حتى الان ، بينما توارت في زوايا النسيان عدة روايات لجورج صاند ، او حتى بلزالك .

وفي الاتحاد السوفيتي يعتبرون فيرن المتنبي العظيم لعصر الفضاء ، بينما نجد ان معظم كتبه لم تمد طبع في البلاد الناطقة باللغة الانجليزية ، حيث لا يطبع منها الا سوى نحو ستة كتب على الرغم من المجهود العنيف الذي بذله ايفانز في الستينات من هذا القرن لترجمة جميع مؤلفاته . ولقد حذف ايفانز اجزاء كثيرة من روايات فيرن عند ترجمتها ، واعتبرها غير ذات اهمية للقارئ الحديث ، وبهذا حول فيرن الى مؤلف للأطفال .

### قصية

في عام ١٨٩٦ نشرت لقرن رواية « من أجل العلم » For the Flag ، ومن شخصياتها الرئيسية مخترع يدعى توماس روش الذي أصيب بالجنون بعد اختراعه الأخير ، وهو التوصل الى صنع مادة متفجرة ، رفضتها الحكومة الفرنسية كما رفضتها حكومات عديدة أخرى . ويختطف كونت غامض هذا المخترع من مستشفى الأمراض العقلية الذي كان يعالج فيه .

وهذه الرواية قد تمثل بدء تدهور قوة الخيال عند قرن ، اذ ان بطلها يحمل نفس سمات الكابتن نيمو ، كما يوجد تكرار لاحداث سبق لقرن كتابتها في روايات أخرى مثل وجود غواصة في هذه الرواية أيضا مخبأة في كهف تحت جزيرة . ( والفيلم السينمائي الذي انتج عن رواية قرن « عشرون الف فرسخ تحت البحر » استعازنهاية رواية « من أجل العلم » كما استعار أيضا بعض احداث رواية « الجزيرة الغامضة » لخلق جو مثير للفيلم ) . ويستعيد المخترع المجنون عقله فجأة عندما يرفض اطلاق النار على العلم المرفوع على الاسطول الفرنسي السدي غزا الجزيرة ، ولو انه فيما مضى كان قد عرض اختراعه على الحكومتين الألمانية والبريطانية . وبعد نشر هذه الرواية رفع مخترع فرنسي يدعى توربين Turpin قضية لمحاكمة قرن ، اذ ان هذا المخترع كان قد عرض على الحكومة الفرنسية مادة متفجرة من اختراعه . ولا بد ان توربين كان في ذهن قرن اثناء كتابة روايته . واضطر قرن للسفر الى باريس للتحضير للدفاع عن نفسه في هذه القضية وحضور المحاكمة ، وكانت هذه آخر زيارة له لباريس ، وكان محاميه شاب يدعى ريموند بوانتكاريه ( الذي اصبح رئيسا للجمهورية فيما بعد ) . كان بوانتكاريه من المعجبين بقرن ، وكان قد قرأ جميع مؤلفاته ، ولقد كسب بوانتكاريه القضية وحكم ببراءة قرن . وعندما استأنف توربين الحكم حكمت المحكمة ببراءة قرن في هذه المرة أيضا . كانت هذه القضية سببا في ارتفاع نسبة توزيع رواية قرن ارتفاعا هائلا حيث بلغ عدد النسخ المباعة منها ١٢٠٠٠ نسخة . وكان هذا ضعف عدد النسخ التي بيعت من روايته التالية التي نشرها في ذلك العام بعنوان « كلوفيس داردنور » .

كانت تستحوذ على خيال قرن في ذلك الوقت روايته التالية ، فلقد كتب الى اخيه بول يقول له انه يواصل الكتابة بنشاط كالمادة وانه لا يفادر منزله . ويقول ايضا لـ اخيه : « ان الشيخوخة والمرض والقلق تتآمر على لتحيلني الى شخص عاجز من مغادرة المقعد الذي اجلس عليه » . وكتب الى اخيه بعد ذلك يقول « ان هذه الرواية ستكون مكملة لرواية « كابتن هاتراس » ولو ان الاحداث فيهما مختلفة ... وستجىء في الوقت المناسب حيث يتحدث الناس الان عن رحلات استكشافية للقطب الجنوبي . وسوف استمد روايتي من احدى روايات ادجار الان يو العجيبة ... ولكن ليس من الضروري قراءة رواية پولتفهم روايتي ... . ولقد توصلت الى ما لم يتوصل اليه يو ... واتضمن ان تمتع قرائي » .

كان فيرن يظن أن روايته اقرب الى الواقع واكثر امتناعا من رواية يو ، ولكن القراء اخلفوا ظنه ، اذ لم يبع من هذه الرواية سوى ستمائة الف نسخة بينما يبع من رواية « هاتيراس » ست وثلثون الف نسخة .

وبينما كان يحاول الانتهاء من احدي رواياته وصله نيا اصابة اخيه بول بعدة ازمات قلبية توفي على اثرها فجأة . كانت هذه صدمة عنيفة لجول فيرن الذي قال بعد شهور قلائل من وقوع هذه المأساة : « لم يكن يخطر على بالي اطلاقا انني ساميش بعد وفاة اخي » . وعلى الرغم من هذه الخسارة الفادحة والالتهاب الشعبي والروماتيزم الى جانب لحظات من الدوار التي كان يعاني منها فيرن في هذه السن ، فلقد ظل يواصل الكتابة .

وفي عام ١٩٠٢ نشر رواية بعنوان « الاخوة كيب » *The Brothers Kip* تتضمن قصة حب اخوي ويبدو انها من وحشي الحب الشديد الذي كان يكنه لـ اخيه بول ، وهي من قصص الغموض والقتل في بحار الجنوب ، حيث حكم على اخوين ظلما بالنفي لادانتهما في جريمة قتل لم يتعرفاها . ولقد استمد فيرن روايته هذه من كتاب للاخوة روريك ولكن بدلا من استخدامه مستعمرة فرنسا في ساين Cayenne التي عرفت باسم جزيرة الشيطان ، فان اختياره وقع على مستعمرة انجليزية لكي لا يفضب قراءه ، وربما كان هذا سبب عدم ترجمة الكتاب حتى الان . في هذه الرواية يهرب الاخوان من تاسمانيا بمساعدة منفى ايرلندي . وفي نهاية الرواية يكتشف القاتل الحقيقي ، وبريء الاخوان طبقا لاعتقاد قريب بأن صورة آخر شيء يراه الميت تظل مطبوعة في عينيه حيث بدت في هذه الحالة صورة القاتل الذي ارتكب الجريمة فثبتت براءة الاخوين ، وهو اعتقاد خاطئ بطبيعة الحال استمده فيرن من رواية كانت قد نشرت قبل نشر روايته بنحو عشر سنوات . ولقد استخدم هذا الاعتقاد في اعمال ادباء آخرين منهم الكاتب الانجليزي كيلنج *Kipling* في قصته « عند نهاية الممر » . ومثل هذه الافكار لا تمت للعلم او الرواية بآية صلة ، اذ انها محض هراء .

كان فيرن في شيخوخته محط انظار الصحفيين ولقد سأل أحدهم في أثناء حديث معه عن كتابه الجديد لعام ١٩٠١ فاجاب فيرن قائلا : « سيكون عنوان كتابي الجديد ( الغابة العظيمة ) او ( القرية المعلقة ) . وسأقدم فيه دراسة اعتمدت القيام بهام عن عادات القرود في افريقيا الاستوائية كما فعل جاردن في ليبريفيل *Libreville* ، ولكن النتائج التي سأقوصل اليها ستكون مدعاة للايمان بوجود الله معارضا بذلك معارضة تاما لنظرية دارون ... الذي لا اتفق معه في الاراء اطلاقا » . ولقد اخلا الصحفي عند كتابة العالم الأمريكي الذي ورد ذكره في هذا الحديث حيث كتبه جاردن بدلا من جاتر *Garner* . وصادفت هذه الرواية عند نشرها نجاحا اكبر من ذلك الذي نالته كتبه الاخرى التي كتبها في الفترة الاخيرة . واستمد فيرن مادة روايته من مصدرين هما العالم الأمريكي جاتر *Jarner* و *واوجين دويوا* . ولقد كان جاتر رائدا في البحث عن لغة

القرود والنسائيس ، وقام بتأليف كتاب في هذا المجال بعنوان « كلام القرود » واعتقد انه اكتشف لغة أساسية لهذه الحيوانات ، ولتوسيع دائرة بحثه سافر الى افريقيا ، وكان بذلك اول عالم من كبار العلماء في العالم يقوم بدراسة الفردة .

اما **دوبوا** فلقد اعلن وجود الانسان النسناس المسمى بالطقة المفقودة ، الامر الذى كان يحظى بالاهتمام في ذلك الوقت . والمقصود بالطقة المفقودة في رأى هؤلاء العلماء ، هى الحيوانات التي تشكل نقطة الاتصال بين الانسان والقرود . كانت هذه هى العناصر التي بنى عليها ثيرن روايته . وفي هذه الرواية نجد اثنين من المستكشفين في الكونفوميثران على قفص حديدي في احدى الغابات وعلى مداركات دكتور جونسون . . الذى كان يستكمل بحوث جابر . ويعثر أحد مساعديهما على نسناس صغير يستطيع نطق احدى الكلمات . وقبض على المستكشفين واقتيدا الى قرية في قمم الاشجار حيث تعيش النسائيس الشبيهة بالانسان . وهناك يكتشفان ان دكتور جونسون قد اصبح ملكا على هذه الحيوانات واطلق على نفسه اسم مزيلو تالا ، ويشاهدان طقوس عبادة تقوم بها النسائيس : فهم في رواية ثيرن ذوو مشاعر دينية بدائية ، ومن الممكن ان ينحدر الانسان ليصبح في مرتبتهم . والرواية من حيث المعالجة تهبط الى مستوى روايات طرزان المعروفة ، وكان من الممكن ان يضمناها ثيرن فكرة اكثر عمقا .

والفشل في المعالجة الروائية ظهر أيضا في رواية ثيرن الاخرى التي كتبها في العالم نفسه ( ١٩٠١ ) وهى بعنوان « تاريخ جين ماري » وللدور حول ثيمان بحري هائل ، ولقد أعيد نشرها بعنوان « ثيمان البحر » وظهرت ترجمتها الانجليزية بعنوان The Sea Serpent .

والشخصية الرئيسية في الرواية ملا - يدعى جين ماري كابوديلين يخرج في شيخوخته في رحلة حول العالم على أمل ان يتمكن من رؤى ثيمان البحر هذا الذى يروغ منه طوال حياته . ولقد استمد ثيرن اسم الملاح من اسم رجل كان في صباه خادما لكابيين في احدى السفن التي سافر عليها عام ١٨٣٩ ، ويبدو ان ذهن ثيرن قد بدا في هذه الفترة يحن الى ايام الطفولة ، اذ ان اسماء جميع الملاحين في هذه الرواية مستعارة من اسماء اصدقاء طفولته . والنهاية المثيرة للرواية تفشل في القضاء على الملل الذى يشيع في الاجزاء الاولى .

وبعد كتابة عدد من الروايات التي لم تصادف نجاحا واصبحت الان في ظلام النسايان كتب ثيرن عام ١٩٠٤ رواية تعتبر من احسن ماكتبه بعنوان « سيد العالم » وكان عنوانها الاصلى في ذهن ثيرن هو « مغامرات بوليس سري امريكي » ، فلقد كانت روايات شروك هولز شائعة في تلك الفترة من حياة ثيرن فارادان يكتب رواية بوليسية على منوالها . ولكن في اثناء كتابتها تحولت الى رواية علمية من نوع الروايات التي كتبها في فجر حياته الادبية . ويبدو واضحا في هذه الرواية انه استفاد من رحلته الى امريكا ومشاهدته لشلالات نياجرا . ولقد تصور ثيرن في هذه الرواية آلة تسير كالسيارة وتطير كالطائرة اطلق عليها اسم « الرعب » . وعلى



الزغم من ان الرواية نشرت قبل ثمانية عشر شهرا من المحاولة الاولى الطيران قام بها الاخوان « رايت » وهما اول من صنع الطائرة، الا انه من المستبعد أن تكون الآلة التي وضعها فيروين في روايته تنبؤا علميا سليما لاختراع الطائرة ، إذ انه انه جعل طائرته ترفرف بأجنحتها كما تفعل الطيور . ولقد أوحى فيروين بفكرة هذه الآلة مشاهدته لطائرة في متحف الفنون خارج باريس كان قد صنعها شخص يدعى ادغار Adgar ونجح في رفعها عن الأرض في الهواء ، ولكن هذا لا يعني أنها طارت مثلما طارت الطائرات التي صنعها الاخوان رايت . كما ان فيروين كان قد قرأ رواية بعنوان « آكلو النار » نشرت عام ١٨٨٦ لؤلف يدعى جاكوليت Jacollot ذكر فيها آلة تشبه آلة فيروين أطلق عليها اسم البجعة ، فالتقط فيروين منها فكرة هذه الآلة وأدخل عليها بعض التعديلات في روايته .



ولقد توفي جول فيروين في الثامنة صباحا من يوم الجمعة ٢٢ مارس عام ١٩٠٥ في السابعة والثمانين من عمره ، بينما توفيت زوجته هونورين في ٢٩ يناير عام ١٩١٠ في الثمانين من عمرها ودفنت بجواره .

واعتقد اننا اذا قارنا روايات فيروين العلمية بالروايات والقصص العلمية التي كتبها ويلز او الدوس هكسلي نجد ان مؤلفات فيروين اقل مستوى من مؤلفاتهما . ان روايات فيروين مجرد مقامرات تنبأ فيها ببعض المخترعات ولاشيء غير ذلك ، ولذا فلقد اعتبره بعض النقاد مؤلفا للاطفال . اما ويلز والدوس هكسلي فلقد استخدموا الخيال العلمي كوسيلة لعرض افكار معينة . وهذه في رأيي هي سمة الرواية العلمية الرفيعة المستوى . ولم يحرس ويلز او هكسلي على ابتكار مخترعات من الممكن تحقيقها في المستقبل ، إذ ان رواياتهما العلمية من نوع الفانتازيا التي لاهتم بالإشياء الممكنة التنفيذ او المطابقة للواقع بقدر اهتمامهما بعرض فكرة او افكار معينة . ففي قصة « آلة الزمن » لويلز . مثلا التي تحدث فيها عن البعد الرابع ، ويقصد به الزمن حيث يقول على لسان الرحالة في الزمر « من الواضح ان كل جسم حقيقي لابد ان يكون له امتداد في اربعة اتجاهات . فلا بد ان يكون له طول وعرض وسماك . . . وبقاء زمني . . . ولكننا لضعف طبيعي فينا . . . نميل الى اغفال هذه الحقيقة . . . ومن هذا يستترسل في الحديث عن امكان التحرك في الزمن ، ويخترع آلة يمكن ان يطوف بها في أي اتجاه في الفضاء والزمن . اي يعود بها الى الماضي ويسبح بها في المستقبل . وهذه الآلة اذا نظرنا اليها من زاوية الواقعية نجدها متعللة التنفيذ ولكنه يستخدمها في قصته كوسيلة لعرض فكرة ضخمة حيث لا تصبح الآلة في حد ذاتها ذات قيمة . وفي هذا يختلف ويلز عن فيروين . فالآلة في روايات فيروين هي كل شيء ولا شيء سواها . انه يتنبأ بإمكان صنع آلة ، ولكن هذه الآلة لا يستخدمها لابرار فكرة معينة كما يفعل ويلز ، ولكن ليجرب بها الفضاء والبحار في رحلات يحاول ان تبدو واقعية . اما الآلة في قصة ويلز

فليست لها قيمة ذاتية ولا يدعى امكان تحقيق اختراعها كما يفعل قيرن ، اذ ان الآلة عند ويلز وسيلة لهدف اكبر ، وهو عرض فكرة ذات قيمة .

وكذلك يفعل الدومس هكسلى في روايته العلمية « عالم شجاع جديد » انه يختلف ايضا عن قيرن ويضمن روايته مضامين ارفع مستوى من مجرد التنبؤ بالآلات يستخدمها المؤلف في مغامرات ورحلات كما يفعل قيرن . فهكسلى في روايته يمزج العلوم البيولوجية بالخيال العلمى وفي هذا المجال تنبأ بمواليد الانابيب ولوان هذا التنبؤ ليس الفرض الاساسى لكتابة الرواية ، بل هو مجرد وسيلة يستخدمها لعرض فكر عميقة في اطار الفانتازيا .

انه يتصور في روايته ان الطريقة المعروفة الطبيعية لانجاب الذرية للبشر قد حلت محلها طريقة اخرى جديدة ، حيث تؤخذ الخلايا الذكرية من اشخاص معينين ، ثم تخضع بها ذلك لوسائل من شأنها احداث تغييرات في عوامل الوراثة وتلقع في الانابيب ملايين البويضات ، فتخرج الى الحياة نتيجة لذلك فئات من البشر ، كل فئة منها ذات صفات معينة ، فيمكن بذلك السيطرة على عوامل الوراثة والتحكم في ايجاد الاشخاص العاديين الذين يتولون القيام بالاعمال الروتينية التى لا تحتاج الى كفاءة عقلية متميزة ، وانتاج آخرين من العباقرة القادرين على الابداع والقيام بجلائل الاعمال وتولى المهام القيادية الكبرى . وبين الانسان العادى والانسان المبقرى ينتجون اشخاصا ذوي قدرات متوسطة ، يصلحون لاداء امور معينة تكون اعلى مستوى من الاعمال الروتينية العادية ، وأقل من الاعمال العظيمة التى تتطلب عقلية جبارة قوية .

وهكذا نريان الخيال العلمى هنا يستخذ لإبراز فكرة يرسم المؤلف الى عرضها وهذا ، في رأيي ، هو النوع الرفيع من الادب العلمى الذى يبدو في صورة فانتازيا . اما ادب قيرن العلمى فهو اقرب الى التسلية منه الى الادب لإبراز اية فكرة ، وتقتصر أهميته على قدرته على التنبؤ ببعض آلات ومخترعات لم تكن في حيز الوجود عند كتابة رواياته ولتتطرق فكرتها من هنا وهناك ، او كانت موجودة وأدخل عليها بعض التعديلات مستمدا معلوماته في كثير من الاحيان من بعض البحوث العلمية التى يقرأها في الصحف ولذا فلقد بنى بعض رواياته على نظريات علمية خاطئة ، كما وقع في عديد من الاخطاء العلمية التى سبق الاشارة اليها .



## نقاط التلاقي والصراع بين أوروبا العصور الوسطى والشرق (القرن ١٠-١٥ م)

ترجمة وتعليق: جوزيف نسيم يوسف

٢٩ أغسطس ١٩٧٥ . وقام بإعدادها العالمان التشيكوسلوفاكيان ياروسلاف سيسزار وجوزيف فوزار . أما الفترة الزمنية التي تناولها فهي العصور الوسطى الحقيقية التي تشغل القرون العاشر والحادي عشر والثاني عشر الميلادية ، وأخريات العصور الوسطى التي تشغل القرون الثلاثة التالية لها .

### كلمة المترجم

عنوان هذه الدراسة الجادة القيمة هو : « نقاط التلاقي والصراع بين أوروبا العصور الوسطى والشرق ( القرن ١٠ - ١٥ م ) » . وقد القيت باللغة الانجليزية في المؤتمر الدولي الرابع عشر للعلوم التاريخية الذي عقد بمدينة سان فرانسيسكو في الفترة الواقعة من ٢٢ الى

CESAR, JAROSLAV & VOZAR, JOZEF,

Contact and Conflict between the Medieval Europe and the Orient (10th - 15th Centuries)  
in XIV International Congress of Historical Sciences, Sanfrancisco, August, 22-29, 1975,  
PP. 1-16.

خلال تلك القرون الستة التي ينتهي بنهايتها العصر الوسيط بكل أفكاره ومثله وفلسفته ، وبدأ عصر جديد في تاريخ البشرية بمفاهيم وأوضاع جديدة مغايرة . ويصل الكاتبان إلى حقيقة تاريخية ، وهي أنه وجد نوع من توازن القوى بين العالمين الإسلامي والمسيحي إبان تلك الإجماع الستمائة الممتدة من القرن العاشر إلى القرن الخامس عشر للميلاد ( من القرن الرابع إلى القرن التاسع للهجرة ) ، وأن هذا التوازن في القوى لم يسمح لأي منهما بتفوق مطلق على الطرف الآخر ، بحيث كان مركز الثقل يتراجع بين كليهما وفقاً لمتغيرات الظروف والأحوال في كلا العالمين من سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية وغيرها .

ولقد اقتضى نقل البحث إلى اللغة العربية إضافة عدد قليل جداً من المبررات الموجزة إلى المتن بقصد الإيضاح أو التعريف . وتمييزاً لها عن الأصل الإنجليزي المترجم فقد وضعنا كل إضافة منها بين حاصرتين . كذلك وضعنا الترجمة فهرساً بمناصير البحث ومحتوياته ، وذيلناها ببعض التعليقات التي رأينا أن طبيعة الموضوع تستلزم تروييده بها .



### ● مدى معرفة كل من أوروبا العصور الوسطى

#### والشرق بالطرف الآخر :

إن مفهوم الشرق « Orient » ، في حد ذاته ، مفهوم يفسر نفسه بنفسه إلى حد ما . ويمكن تعريفه من وجهة نظر الفرد الأوروبي فقط ، وبخاصة الأوروبي الغربي ، بأنه ما يقع في اتجاه الشرق . ولم يكن مالوفاً بعد في مصادر العصور الوسطى الأوروبية ذلك التمييز

### والبحث يتناول ثلاثة عناصر رئيسية : أولها

مدى معرفة كل من أوروبا العصور الوسطى والشرق بالطرف الآخر خلال تلك الفترة من الزمن . ويهدف له الكاتبان بتعريف واضح لمفهوم « الشرق » « Orient » ومدلوله في الحقبة الوسيطة من التاريخ من وجهة نظر الغرب الأوروبي ، ومن خلال مصادر العصور الوسطى الأوروبية ، في وقت لم يكن قد تبلور فيه بعد هذا التمييز الدقيق بين كل من الشرق الأدنى والشرق الأوسط والشرق الأقصى . ويخلصان إلى أن « الشرق » بالنسبة للغرب اللاتيني آنذاك إنما يمثل البلاد الواقعة على السواحل الشرقية والجنوبية الشرقية للبحر المتوسط ، إلى جانب البلاد الموقلة فيما وراء ذلك شرقاً . وكان البحر المتوسط هو همزة الوصل بين أوروبا والشرق ، وإن كانت مصرفة كل منهما بالآخر . قد تباينت واختلفت باختلاف الظروف والزمان والمكان ، وقد هيأت الدولة البيزنطية والمدن البحرية الإيطالية وبعض جزر البحر المتوسط ، المناخ الملائم لتعرف كل منهما بالآخر .

ويشير الكاتبان في العنصر الثاني إلى طرق المواصلات الرئيسية بين أوروبا والشرق آنذاك ، وفي مقدمتها البحر المتوسط والبحر الأسود ، باعتبارهما من الشرايين الحيوية للمواصلات والاتصالات بين شقَي العالم في فترات السلم والحرب على السواء . هذا ، إلى جانب البحر الأحمر والمحيط الهندي وطرق التجارة البرية المعروفة داخل القارة الأوروبية وخارجها . والعنصر الثالث والآخر من هذه الدراسة يعالج حدود الالتقاء والصراع بين أوروبا والشرق

بين القرنين العاشر والخامس عشر الميلاديين (من القرن الرابع حتى القرن التاسع الهجري) . وكان لدى بيزنطة « Byzantium » ، إلى حد بعيد ، أفضل المعلومات في هذا الخصوص ذلك ان الدولة البيزنطية كانت قد انغمست لقرون عديدة في كفاح او تعايش سلمى مع جيرانها العرب وغيرهم من المسلمين (١) .

كذلك كانت المدن الإيطالية ، وقليل غيرها من مدن البحر المتوسط ، قبل قيام الحركة الصليبية ، على معرفة تامة بأحوال الشرق الأدنى من الناحيتين الجغرافية والاقتصادية . وكان هذا امرا عاديا ومألوفاً آنذاك . هذا ، بينما انتشرت الاساطير والروايات المحرفة عن الشرق اماكن اخرى في غرب اوروبا ووسطها ، وبصفة خاصة ، ما يتعلق بالثقافة والمسائل العقائدية . وقد ذاع في بقية البلاد الأوروبية ، ايضا ، قدر لا بأس به من المعرفة من اقرب البلاد الإسلامية منها ، نتيجة الخبرات الشخصية التي اكتسبها عشرات الآلاف من الصليبيين من شرق البحر المتوسط .

هذا من جهة ، ومن جهة اخرى كانت معرفة البلاد الإسلامية بالشعوب والبلاد الأوروبية تتميز ببعض السمات المشابهة . ذلك ان احسن المعلومات كانت ميسورة من اقرب الجيران ، والمقصود بذلك الامبراطورية البيزنطية وجزر البحر المتوسط . وكان يطلق ( في المصادر العربية القديمة ) على معظم اهل

العميق الجدور الذي جاء فيما بعد بين كل من الشرق الأدنى والشرق الاوسط والشرق الاقصى . والمقصود بالشرق الأدنى حوض الليفانت ، وهو الحوض الشرقي للبحر المتوسط والبلاد الاخرى الواقعة الى الشرق منه . بينما يقصد بالشرق الاوسط الاراضى الممتدة من وادي نهرى دجلة والفرات ، فضلا عن المنطقة الممتدة من الهند الى بورما وسيلان . اما الشرق الاقصى فيقصد به قبل كل شيء الصين واليابان ، كما يدخل في نطاقه شرق سيبيريا وجنوب شرق آسيا . ولا يرجع ذلك ، اطلاقاً ، الى نقص في المعرفة الجغرافية . لقد كان الشرق بالنسبة لاوروبا المصور الوسطى يمثل تلك البلاد الواقعة على السواحل الشرقية والجنوبية الشرقية للبحر المتوسط ، كما يمثل كل البلاد المتغلغلة في اتجاه الشرق . ولم يقصد بهذا المصطلح ، في معظم الاحوال ، العالم الاسلامى . فلم تدخل في نطاقه ، عادة ، كل من اسبانيا الإسلامية وشمال افريقية ، وذلك باستثناء مصر .

ولقد جرت الصلات المتبادلة بين اوروبا والشرق عبر البحر المتوسط في العصور الوسطى على تقليد قديم ظل باقيا لم يتغير البتة . اذ حدد اتساع نطاق التجارة وازدياد كثافتها من ناحية ، ونمو العلاقات الشخصية من ناحية اخرى ، في الحقيقة ، درجة المعرفة بالشرق ، تلك المعرفة التي كانت شديدة التباين والاختلاف في مختلف البلدان الأوروبية فيما

( ١ ) حول العلاقات بين الدولة البيزنطية والعالم الاسلامى ، انظر مقال ا. ا. فاسيليف A. A. Vasiliev

المعنوان « بيزنطة والاسلام » Byzantium and Islam والنشور في كتاب :

Baynes, N.H. & Moss, H.St. L.B. (eds.), Byzantium :

An Introduction to East Roman Civilization, Oxford, 1953, 308 ff.

الشعوب . وكيفما كان الامر ، فقد كانت معلوماتهم عن شبه جزيرة البلقان اقل من ذلك ، باستثناء البلغار الذين شكلوا هم وبيزنطة بالنسبة للعرب عدوا مشتركا . ومن المؤكد انه بدأ واضحا ان العالم الاسلامي اعتبر البيزنطيين ، دون سواهم ، شركاء يقفون معه على قدم المساواة فيما يتعلق بالمستوى الثقافي ، بينما نظر الى غيرهم من الاوروبيين على انهم برايرة . ولم يطرأ على هذا التقييم تغيير يذكر حتى بعد انتهاء الحروب الصليبية ( في اخريات

الغرب الاوربى مصطلح « الفرنج » او « الفرنجة » (٢) بوجه عام . وتجد ايضا ( في تلك المنابع والاصول ) بمض المعرفة بتاريخ اوربوا والجناس التي عاشت فيها ، وتغرب مثلا لذلك بالبابوات (٣) . وكان العرب فيما بين القرنين التاسع والحادى عشر الميلاديين ( فيما بين القرن الثالث والخامس الهجريين ) على معرفة اوسع بالجزء الشرقى من اوربوا ، حيث ميزوا بين كل من الروم والسلاف القاطنين في وسط اوربوا وبين غيرهم من

( ٢ ) الفرنجة ، اصلا ، أحد الجناس الجرمانية التي كانت تعيش في اواسط اسيا قبل انهيار الامبراطورية الرومانية . وعندما اشتد الضغط عليهم من الشرق ، عبروا نهر الراين واستقروا في غالة ، ونجحوا في اواخر القرن الخامس في تأسيس ملكية ثابتة الدعائم استقروا في قلها . واخذوا في مد نفوذهم حتى أصبحت غالة بأكملها تحت سيطرتهم . ومن أهم ملوكهم كلوفيس Clovis ( ٤٨١ - ٥١١ ) الذي يعتبر في الواقع مؤسس دولتهم التي استمرت حتى سنة ٧٥١ م أيام آخر ملوكهم الضعاف وهوشيلديك الثالث Childeric III . وكان هذا بداية دولة جديدة عرفت باسم الدولة الكارولنجية نسبة الى مؤسسها شارلمان او شارل العظيم . انظر من ذلك :

LaMonte, J.L., The World of the Middle Ages, New York, 1949, 46 f. ; Painter, S., A History of the Middle Ages, London, 1966, 20 ff.

وجدير بالذكر أن المصادر العربية التي ترجع الى الفترة الوسيطة من التاريخ ، والشرقية منها على وجه الخصوص ، تطلق على اللاتين الغربيين بصفة عامة لكلمة « الفرنج » او « طائفة الفرنج » سواء كانوا من الفرنجة او من غيرهم من العناصر التتيرية . كما تطلق على مناصيرهم واجناسهم المختلفة عبارة « أمم الفرنج » او «ممالك الفرنج» وعلى حكامهم « ملوك الفرنج » . انظر على سبيل المثال : ابن الكلّاس : ذيل تاريخ دمشق ( بيروت ١٩٠٨ ) ص ١٣٦ و١٦٤ و١٦٥ ، الف ، ابن شداد : سيرة صلاح الدين الايوبي ( مصر ١٣١٧ هـ ) ص ١٥١ و ١٥٣ و ١٥٩ الف ؛ الكلّاشندى : صبح الامشى في صناعة الاثنا ج ٢ ( القاهرة ١٩١٤ ) ص ٢٧ ، ج هـ ( القاهرة ١٩١٥ ) ص ٢٧١ و ٢٧٢ و ٢٧٣ ، ٢٧٤ و ٢٩٠ و ٤١١ و ٤١٢ و ٤٨٥ ، ج ٨ ( القاهرة ١٩١٥ ) ص ٢٤ و ٣٦ و ٢٨ و ٩ ج ( القاهرة ١٩١٦ ) ص ٢٥ . و ج ١٤ ( القاهرة ١٩١٨ ) ص ٢٤ . وهذا يعنى ان مفهوم كلمة « الفرنج » في تلك المصادر يشعب على جميع اهل الغرب الاوروبى ، وأن كان هذا لا يمنع أن تلك المصادر كانت في بعض الاحيان تعدد العنصر الذى تتحدث عنه . انظر بهذا الخصوص :

Joinville & Villehardouin, Chron'cles of the Crusades, trans. with an introduction by M.R.B. Shaw, London, 1963, 360.

( ٣ ) تروندا ولانق « صبح الامشى » للكلّاشندى بمعلومات طيبة من روما في العصور الوسطى ومولفها واعلها ، والبابا الروماني وتسميته والقاب و رسم الكتابة اليه من الديار المصرية . فهو « تالابا الجليل » القديس الروماني ، الخاضع ، العالم ، بابا رومية ، عظيم الملة المسيحية ، لقوة الطائفة الميسوية ، ملك ملوك النصرانية الف « صبح الامشى ج ٨ ص ٤٢ . وهو « قائم في النصرى مقام الخليفة ، بل به عندهم نطاق التحليل والتعزيم ، واليه يرجعون في امر دياتهم » ج هـ ص ٧٢ . راجع أيضا نفس الجزء ص ٤٠٦ و ٤٠٧ و ٤٠٨ و ٤٠٩ و ج ٦ ( القاهرة ١٩١٥ ) ص ١٢ و ٧٣ و ٧٩ و ج ١٤ ص ٦٦ و ٦٧ .

## القرن الثالث عشر الميلادي / أواخر القرن السابع الهجري (٤)

الطبعة عن الأجزاء الأخرى من القارة الأوروبية، لا سيما المدن البحرية الواقعة في غرب وجنوب أوروبا، بما يفوق في أهميته معلوماتهم عن الشرق الأوروبي وفي بواكير القرن الرابع عشر الميلادي (بدايات القرن الثامن الهجري) وضع المؤرخ الفارسي رشيد الدين (ه) مؤلفاً، ضمن مؤلفاته الأخرى، عن تاريخ الفرنجة، أو بالأحرى عن غرب أوروبا، وذلك على غرار «حوليات العالم» التي كتبها مارتينوس پولونوس Martinus Polonus

ولكن الذي تميز فعلاً هو حجم ومقدار المعرفة التي حصل عليها المسلمون المثقفون من غرب أوروبا وشرقها اعتباراً من القرن الثالث عشر الميلادي (القرن السابع الهجري) فصاعداً. وإن تضائل معلوماتهم عن شعوب شرق أوروبا عندما كانت تحت سيطرة المغول، قابله من الجانب الآخر قدر لا بأس به من المعلومات

(٥) وذلك عندما استولى الإشراف خليل ابن السلطان المملوكي المنصور قلاوون على عكا آخر معاقل الصليبيين الهامة على الساحل الشامي. وجدير بالذكر أن الفكرة الصليبية عاشت في أذهان أهل الغرب بعد ذلك التاريخ نحو قرن من الزمان، ولم تفلح صفاتها الحقيقية إلا بعد القرن الرابع عشر الميلادي (القرن الثامن الهجري). وفي خلال هذا الفترة وضعت الشروحات الضعيفة والمؤلفات العديدة لغزو الشرق وحصار مصر اقتصادياً. كما قامت عدة حملات صليبية كالت أخرى وأوسعها نطاقاً هي حملة نيكوبوليس الشهيرة سنة ١٢٩٦ م التي قامت بها أوروبا بأسرها لاخراج العثمانيين من شبه جزيرة البلقان فحسب، بل للوصول إلى بيت المقدس في قلب امبراطورية المماليك أيضاً. وانتهت الحملة بهزيمة الصليبيين أمام قوات السلطان بايزيد الأول حتى أنه لم تبق لهم من بعد ذلك قائمة. الفخر

Atiya, A.S., The Crusade of Nicopolis, London, 1934 ; Idem, The Crusade in the Later Middle Ages, London, 1938, 435 ff., 480.

(٥) هو رشيد الدين فضل الله بن عماد الدولة أبي الفتح بن موفق الدولة على التتظيب الهمداني، والمعروف بالرشيد الطبيب. ولد حوالي سنة ١٢٢٧ ومات مقتولاً سنة ١٣١٨ وقد تاجر السبعين من عمره. وهو من أشهر مؤرخي الفرس. وعلى الرغم من معرفته الطبية الواسعة، فقد اشتهر بكونه رجل دولة ممتاز. وقد تقلد أرفع المناصب في العهد الإلخاني المملوكي في أوائل القرن الثامن الهجري (أوائل القرن الرابع عشر الميلادي)، وأصبح مؤرخاً للبلاط في عهد غازان خان (١٢٩٥ - ١٣٠٤). ولرشيد الدين عدة مؤلفات أشهرها على الإطلاق كتابه «جامع التواريخ». وهو أساساً عبارة عن تاريخ للمغول بدأ في تدوينه استجابة لطلب غازان محمود خان، ولذا يصرف لكتاب أيضاً باسم «تاريخي غازاني». وبعد موت غازان ابن خليفته أو لجأيتو المعروف باسم محمد خدابنده باستكمالته ليصبح تاريخاً عاماً للعالم الإسلامي. ووفقاً للخطبة الأصلية كان الغرض أن يكون الكتاب من قسطنطين وريسين: الأول عن تاريخ المغول والثاني من التاريخ العام بالإضافة إلى عدة ملاحق. ولكن منعاً من فرغ من كتابته عام ١٣١٠/١٣١١ م، كان يشتغل على جزئي: الأول وقد تناول فيه تاريخ القبائل التركية والمغولية مع الإشارة إلى الأساطير المتعلقة بهم، وكذلك عصر جنكيز خان مع الإشارة إلى أسلافه وخلفائه حتى غازان خان. أما الجزء الثاني فيحتوي على مقدمة منذ بداية الخليفة، ثم ملوك القدامى والأسرات الحاكمة في فارس، وتاريخ العالم الإسلامي حتى سنة ١٢٥٨. كذلك تكلم من الهند والصين وتناول تاريخ الفرنجة في غرب أوروبا. لتتزايد من المعلومات انظر: دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الإنجليزية في أربعة أجزاء - طبع لندن ولندن ١٩١٢ - ١٩٢٤) ج ٣ مادة: رشيد الدين - طبيب. ومن سيرته ومصنفاته ومنهجه التاريخي والقبائل المؤرخين فيه والنقد الوجه إليه، انظر عباس المزاي: التصريف بالمؤرخين - ج ١: في عهد المغول وأكثرهم - بغداد ١٩٥٧ - ص ١٢٨ - ١٥٧.

الترجمة لرسالة الفجران  
Libro della Scala  
(لأبي العلاء المعري) التي يعتقد  
ان دانتي الجيجري (٧)  
Dante Alighieri  
قد تأثر بها . ولم يكن ثمة حد فاصل بين  
ثقافة أوروبا المسيحية والثقافية الإسلامية ،  
بالرغم من أوجه الخلاف الدينية والثقافية  
بينهما ، وبالرغم من وجهات النظر المشوشة من  
كلا الجانبين . وكانت الخلفية التي تقبلها

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى كانت أوروبا  
في ذلك الوقت على معرفة بأعمال الأطباء  
والعلماء والفلاسفة العرب عن طريق الترجمات  
اللاتينية لها (٦) ، ولكنها لم تكن تعرف إلا  
القليل من تاريخ العرب أنفسهم . كذلك اطلع  
الأوروبيون على العديد من كتب التصوف  
والقصص الإسلامي . مثال ذلك الترجمات  
المتعلقة بالاسراء والمعراج في النسخة الإيطالية

(٦) ان التلمذة العربية على الحضارة الأوروبية واضح لا يمكن انكاره ، والمؤثرات التي تركها العرب في حضارة  
العرب كثيرة متعددة متنوعة شملت الآداب والعلوم والفنون وحتى نواحي العلم والفلسفة والفلك والرياضيات  
والفيزياء والكيمياء والطب . ومن المراجع العربية الحديثة التي عالجت هذه النواحي مايلي : عباس محمود العقاد :  
ان العرب في الحضارة الأوروبية - ط . رابعة - القاهرة ١٩٦٥ ؛ سعيد عبد الفتاح عاشور ( دكتور ) : المدنية  
السلامة والارها في الحضارة الأوروبية - القاهرة ١٩٦٣ ؛ فكري حافظ طوقان : العلوم عند العرب - القاهرة ١٩٦٠ ؛  
يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط - القاهرة ١٩٥٧ . ومن المراجع العربية : ميتز ( آدم ) :  
الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري - جزءان - ترجمة محمد عبد الهادي ابو ريد ، ارنولد ( توماس )  
وجيرو ( لارد ) : ثرات الاسلام - ترجمة دكتور يعقوب آل الشرا في الغرب خاصة في العصور الوسطى - ترجمة  
فؤاد حسنين على - القاهرة ١٩٦٦ ؛ جرونيو وجوستاف : حضارة الاسلام - ترجمة عبدالغني جويد - القاهرة ١٩٥٦ ؛  
لوبون ( جوستاف ) : حضارة العرب - نقله الى العربية محمد عادل زعتر - القاهرة ١٩٥٥ . ومن المراجع الأجنبية :

Ball, W.R., A Short Account of the History of Mathematics, London, 1927 ; Browne, E.G.  
Arabian Medicine, Cambridge, 1921 ) Dampier, W.C., A Short History of Science, Cambridge,  
1949 ; Delambre, M., Historie de l'Astronomie du Moyen Age, Paris, 1819 ; Draper, J.W.,  
A History of the Intellectual Development of Europe, 2 vols., London, 1864 ; Taylor, H.O.,  
The Mediaeval Mfnd, 2 vols., London, 1930.

(٧) دانتي الجيجري ( ١٢٦٥ - ١٣٢١ ) شاعر فلورنسي توفي ابواه وهو ما يزال صغيرا . ولنا نعرف الكثير  
من سنى حياته الأولى . وكل ما نعرفه أن وفاة الخزان التي قاسها في الصغر تركت اثرها في مؤلفاته ومنها كتابة  
« الحياة الجديدة » التي خلد فيه قصة حبه لبياتريس . وقد لآله الحزن منذ ولادها سنة ١٢٩٠م ، فكتب على  
الدراسة والاطلاع ، وتشبع بفلسفة توما الاكويني وتاريخ اودوسيس وعلاجه فرجيل وستاتيوس . ولعتبر « الكوميديا  
الالهية » هي اروع ما خلد دانتي ، لك الحكمة التي وعها شاعرا باللغة الإيطالية المعاصرة بلا من اللاتينية ، والتي  
لخص فيها ماوصل إليه خيال العصر الوسيط ، كما بلد فيها أيضا بذور الفكر الحديث . لذا يعتبره البعض بداية  
لحركة النهضة التي كانت بشيرا بنهاية العصور الوسطى وبداية العصر الحديث . انظر من ذلك :

Burckhardt, J., The Civilization of the Renaissance, trans. by S.G.C. Middlemore, London,  
1944, 49 f. ; Coulton, G.G., Medieval Panorama, New York, 1955, 207 ff. ; Hay, D., The Italian  
Renaissance in its Historical Background, Cambridge, 1961, 55 ff., 74 ff.

وحو التأثير الإسلامي الكوميديا الهلجية ، انظر :

Palacios, M.A., La escatologia musulmana en la Divina Comedia, Madrid, 1919 ; English trans  
by Sunderland, London, 1926.



عنهم كتاب العصور الوسطى . وبامتزاج خبرات شهود العيان بالروايات التي يصعب تصديقها الموجودة في الكتابات القديمة ، كانت الحصيلة ان عناصر الخرافة والقصص ظلت سائدة اكثر من غيرها حتى زمن متأخر في القرن الثالث عشر الميلادي ( القرن السابع الهجري ) . وقد تضمنت مؤلفات العرب عن الهند ، هي الاخرى ، كثيرا من القصص الخرافية والحكايات العجيبة . وكان الانجيل مصدرا آخر استقت منه أوروبا المصور الوسطى معرفتها عن بلاد الهند ، وبصفة خاصة قصة المجوس الثلاثة ، فضلا عن بعض الاساطير التي تعتمد على ما جاء في « المهد الجديد » ، والتي تروى تجارب واحد او اكثر من الرسل في الهند . وفي هذا المناخ انتشرت اسطورة معتبر من اكثر اساطير المصور الوسطى غموضا وابهاما ، ألا وهي اسطورة امبراطورية الكاهن يوحنا (١) Prester John

الجانبان ، وعلى الأخص فيما يتعلق بعام الجدل ، ذات أساس واحد مشترك بينهما ، هو الهيلينية (٨) والتوحيد بالله . ولقد نشأت بين الثقافتين علاقة اولئك من تلك العلاقة التي كانت قائمة ، مثلا ، بين الاسلام وبين كل من الثقافة الهندية والثقافة الصينية .

واستعدت أوروبا والمصور الوسطى معرفتها بتلك الاقاليم والامبراطوريات الشاسعة الواقعة شرق العالم الاسلامي ، اى فيما وراء نهر السند ، منذ الازمنة القديمة بصفة عامة ، وعلى اية حال ، كانت اى معلومات محددة عن شبه القارة الهندية تستقى من روايات الكتاب الاغريق والرومان القدماء ، التي تناقلها المصنفون المتعاقبون زمن انهيار الامبراطورية الرومانية ( اعتبارا من القرن الثالث وحتى اواخر القرن الخامس الميلادي ) ، واخذها

( ٨ ) نسبة الى العالم الهليني ، وهو اصطلاح يطلق على العالم اليوناني وحضارته منذ الغزو النورى حتى الاسكندر الأكبر ، اى اعتبارا من القرن التاسع قبل الميلاد حتى سنة ٣٣٦ ق.م . اما ما بعد الاسكندر فيطلق عليه العالم الهليني الذي شمل بلاد اليونان والممالك الشرقية بعد فتح اسكندر لها . انظر من ذلك كتاب :

Toynbee, A., Hellenism ; The History of Civilization, London, 1959.

وله ترجمة بالعربية تحت عنوان يوناني ( ١ ) : تاريخ الحضارة الهلينية - ترجمة رمزي عيد جرجس - مراجعة الدكتور محمد علي خلفه - القاهرة ١٩٦٤ .

( ٩ ) ترتبط باسم الكاهن يوحنا والمملكة التي كان يحكمها كثير من اساطير الآرون الوسطى التي جلبت الغرب اللاتيني يعتقد ان التناثر كانوا يدينون بالسيحية بينما كان الواقع خلاف ذلك . وله اشار الى شخصيته كثير من المؤرخين الغربيين القدماء الذين عاشوا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد ، من بينهم وليم المصور .

Vincent de Beauvais ، والبريكوس Albericus ، ولفسان دي بوفيه Jean de Joinville . ومن الاخلاء الشمالية وهابو سافانو Marinus Sanuto وجان دي جوايليل . ومن الاخلاء الشمالية تلك التي تلعب بان امبراطورية الكاهن يوحنا هي بيتها امبراطورية العيشة في الرقبة . والحقيقة ان مملكته كانت في آسيا ، وكيفيا كان الامر ، ليس من السهل ان نحدد بصفة نهائية حقيقة هذا الشئس والمناقشات الاسيوية التي كان يحكمها والوقت الذي عاش فيه . انظر التفاضيل : ارنولد ( ٥ ) ؛ الدعوة الى الاسلام - ترجمة الدكتور حسن ابراهيم حسن وآخرين ( القاهرة ١٩٤٧ ) ص ١٩٢ ؛ حسن ابراهيم حسن ( دكتور ) : انتشار الاسلام بين القوم والتناثر ( القاهرة ١٩٣٣ ) ص ٢٨ ؛ لويس شيخو : النصرانية بين قدماء الآراء والنسول - انظر مجلة المشرق - السنة ١٦ العدد ١ ، ( بيروت ١٩١٢ ) ص ٧١٢ . راجع ايضا :

Joinville, J. de, Histoire de Saint Louis. Texte original de XIVe siècle, accompagné d'une traduction en Français moderne par M. Natlis de Wailly, Paris, 1874, 260, n. 474-1 ; idem Memoir of Louis IX king of France, An English translation by Johnes of Hafod, London, 1848, 477 - 8, n. 3 ; Joinville & Villehardouin, Chroniques of the Crusades (trans. Shaw), 284 ff. ; Ross, E., Prester John and the Empire of Ethiopia, in "Travel and Travellers of the Middle Ages, ed. by A. Newton, London, 1930, 174 - 194.

يهدد مجتمعهم وثقافتهم ، بسبب القوة العسكرية المدمرة لأولئك الفزاة الرجل . وعندما هاجم الغول الاراضى الروسية لأول مرة في عام ١٢٢٠ م ، لم يكن احد تقريبا يعرف من هم ولا من اين اتوا . وعلى أية حال ، لم يعض مشرون عاما حتى اصبحوا معروفين تماما في روسيا وبولندا وهنغاريا وفي غيرها من البلاد الأوروبية وقتذاك . اما من الغول فقد حاول قادة جيشهم التعرف على البلاد والشعوب التي كانت هدفا لحملاتهم . وكانت « القبيلة الذهبية » (١٠) Golden Horde التي تكونت في اواسط القرن الثالث عشر الميلادي ( اواسط القرن السابع الهجري ) نتيجسة الفزو المغولي التتاري ( ١١ ) ، عبارة عن تشكيل واهن مفكك اضطرت فيه العناصر المتنافرة غير المتجانسة ان تعيش سويا وان يؤثر كل عنصر منها على الآخر .

لقد كان الفزو المغولي (١٢) لشرق أوروبا ووسطها ، في كثير من النواحي ، نقطة تحول في العلاقات بين أوروبا المصور الوسطى والشرق

المسيحية التي ذاعت طوال القرن الثاني عشر الميلادي ( القرن السادس الهجري ) ، واستمرت بعد ذلك فترة طويلة من الزمن . ولم كانت رغبة الملوك المسيحيين ( في الغرب ) في التودد الى امبراطورية الكاهن يوحنا واكتسابها كحليف لهم في صراعهم ضد العرب والأتراك .

واما من شرق أوروبا ، وفي تمام الاول ، الاراضى الروسية الشاسعة ، فقد اتخذ حيال الشرق موقفا يختلف عن ذلك الذي اتخذته كل من الغرب الأوروبي والدولة البيزنطية . فعلى النقيض من نمو وتطور الصلات الحية المباشرة بين العالم العربي وبين كل من بيزنطية ودولة كييف في القرن العاشر وبواكير القرن الحادي عشر الميلادي ( القرن الرابع واولئ القرن الخامس الهجري ) ، حدث تغير مفاجيء يعزى الى اغارات عناصر متنوعة من الأتراك الرجل والى الفزو المغولي في القرن الثالث عشر الميلادي ( القرن السابع الهجري ) لذا بدأ الشرق بالنسبة للروس وغيرهم من شعوب شرق أوروبا ، قبل أي شيء آخر ، بمثابة خطر دائم

( ١٠ ) القبيلة الذهبية فرع من الغول اتجه الى روسيا وبلغاريا وأسس امبراطورية استمرت حتى اولئ القرن العاشر الهجري ( بدايات القرن السادس عشر الميلادي ) ، انظر دائرة المعارف الإسلامية ( الطبعة الإنجليزية في أربعة اجزاء - طبع ليبن ولندن ١٩١٣ - ١٩٢٤ ) مادة قيجانك ومادة مغول .

( ١١ ) اختلفت آراء المؤرخين فيما يتعلق بأصل كل من الغول والتتار ، والفرق بين اللغتين ، والتطورات التي داخلت كلا منهما . ويكاد يجمع الباحثون على ان المغول تسلطوا على البلاد قبل التتار بغزوات خلتهم الاظم المسمى جنكيز . ولكن عندما دخل التتار بكثرة جيوش هذا الخان واصبحت لهم اليد الطولى في الغزوات التالية ، تسلطوا بدورهم على الغول واشتهروا دولهم . للمزيد من الطومات انظر : اسماعيل سرهنك : حقائق الاخبار من دول البحار - ج ١ - القاهرة ١٢١٢ هـ - ص ٢٤١ - ٢٤٢ ج ١ : الرمزى : تلخيص الاخبار وتلخيص الاثار في وقائع قران وبلغار وملوك التتار - ج ١ - اوبنبرغ ١٩٠٨ - ص ٢٥٢ راجع ايضا :

Lane- Poole, St., The Mohammadan Dynasties, Paris, 1925, 200.

( ١٢ ) عرفوا في المصادر الأوروبية التي ترجع الى تلك الفترة من الزمن ، من لائينية وفرنسية قديمة ، باسم " Tartarius " . انظر ذلك :

Joinville, Histoire de Saint Louis (ed. de Wailly), 74, 258 - 270 ; Eracles, L'Estoire de Eracles Empereur et ala Conquete de la Terre d'Outremer, ed. R.H.C. - H. Occ., t. II, Paris, 1859, 441 ; Rothelin, Continuation de Guillaume de Tyr dite du manuscrit de Rothelin, ed. R.H.C. - H. Occ., t. II, 569, 624 ; Nangis, G. de, Vita Sancti Ludovici regis franciae, ed. R.H.G.F., t. XX, 362 ; Beauvais, V. de, Selecta e speculo Historiali Beliovaensis, ed. R.H.G.F., t. XX, 75.

العديد من التجار والمسلمين الأوروبيين في بلاد الصين عشرات السنوات بموافقة الخان .

وكانت بعض العروض السياسية التي تقدم بها المبعوثون الأوروبيون إلى الحاكم المغولي غير عملية وسطحية . وكان ذلك نتيجة قصور معرفة أوروبا عن مدى حجم القارة الآسيوية وكيفية تكوينها ، فضلا عن أسباب أخرى عديدة . ومع ذلك فإن الروايات المدونة التي خلفها الرحالة الدبلوماسيون والتجار في النصف الثاني من القرن الثالث عشر الميلادي ( النصف الثاني من القرن السابع الهجري ) ، ورغم ما تضمنته من بعض الباطل والاختلال ، إلا أنها زودت أوروبا بغنى من المعلومات الهامة القيمة عن آسيا وقتذاك ، ولو أن المعاصرين وقتها قد شكوا في صحتها . وكانت المسافة الشاسعة بين أوروبا وشرق آسيا في ظل وسائل النقل المعروفة آنذاك ، أمرا لا يمكن التغلب عليه تقريباً سواء من طريق البر أو البحر ، حتى أن الاتصالات بينهما ظلت لقرون عديدة تالية ، تتم في الغالب الإحيان ، بشكل عفوي غير منتظم .

الأقصى الآسيوي . ولم تستطع الأساطير والخرافات أن تقف على قدم المساواة أمام الأصول الموثوق بها . فغيباً بين عامي ١٢٤٥ و ١٢٥٠ أرسل البابا الروماني ( أنوسنت الرابع ) والملك الفرنسي ( لويس التاسع ) ( ١٢ ) إلى خان الخول وفودا دبلوماسية عديدة ، منها بعثة جيوفاني دي بيسان كاربينسو - Giovanni de Pian Carpino .

وبعثة وليم أوف روبروك William of Rubruquis or Ruysbroek وكان واضحاً ، مرة أخرى ، أن جمع المعلومات من إمبراطورية الكاهن يوحنا المسيحية المزعومة في آسيا كان من بين دوافع قيامهم برحلاتهم تلك . وقد نجح آل بولو البنادقة ، وعلى رأسهم ماركو بولو ( ١٤ ) ، بعد ذلك بمشرات السنين في التوصل إلى مسافات أبعد داخل الصين ، كما عرفوا أندونيسيا والهند . وترك الرحالة المذكورون الذين قاموا برحلاتهم إلى الشرق الأقصى ، مذكراتهم مكتوبة سجلوا فيها التجارب التي مروا بها . وإلى جانب هؤلاء عاش أيضاً

( ١٢ ) جلس البابا أنوسنت الرابع على الكرسي البابوي فيما بين عامي ١٢٤٣ و ١٢٥٤ م ، بينما تربع لويس التاسع على عرش فرنسا من سنة ١٢٢٦ إلى سنة ١٢٧٠ م . وقد تناولت في شيء من التفصيل والتعليل السفارات المتبادلة بينهما وبين الملوك في الشرق الأقصى في أواخر القرن الثالث عشر الميلادي ( أواخر القرن السابع الهجري ) والنتائج التي توفرت عليها ، في كتابي :

العنوان الأصلي على مصر - الإسكندرية ١٩٦٩ - ص ٦٨ - ٧٢ ؛ العنوان الأصلي على بلاد الشام - الإسكندرية ١٩٧١ - ص ٢٥٣ - ٢٨٨ . ومن المؤرخين الفرنسيين الحديثين الذين تخصصوا في الكتابة في هذا الموضوع :

C. L. Deluignes, C. d'Ohsson, M. Del'ieux, M. Valmont, p. Polliot, H. Howor'h.

( ١٤ ) حول مغامرات آل بولو في الشرق الأقصى في أواخر القرن الثالث عشر الميلادي ( أواخر القرن السابع الهجري ) ، انظر كوتون ( ج . ج ) : عالم العصور الوسطى في التنظيم والحضارة - ترجمة الدكتور جوزيف نسيم يوسف - ط ٢ ، لانية - الإسكندرية ١٩٦٧ - ص ٢١٠ ومايلها . راجع أيضاً كتاب إيلين بود :

Power, E., Medieval People, London, 1954, 34 - 70.

هنا ، وقد ترجمت رحلات ماركو بولو إلى اللغات الأوروبية الحديثة ، ومن أفضل طبعاتها :

Yule, H. (ed. & tr.), The Book of Ser Marco Polo, the Venetian, 3rd. ed. revised by H. Cordier, London, 1903 ; Komroff, M. (ed.), The Travels of Marco Polo, New York, 1926.

## طرق المواصلات الرئيسية بين أوروبا المصور

### الوسطى والشرق :

يعتبر الاستقرار الملحوظ في طرق التجارة الرئيسية الذى ساعد على تبادل السلع والبضائع مثلما ساعد على تحركات الرحالة والجنود ، من أبرز سمات الاتصال بين كل من أوروبا وآسيا وأفريقية قبيل عصر الاستكشافات الهائلة (في أواخر القرن الخامس عشر الميلادي/أخريات القرن التاسع الهجري ) (١٥) وكانت الطرق التقليدية البعيدة المسافات التى استخدمت في المصور الوسطى ترجع ، في معظم الأحيان ، الى العصر القديم . ثم انها كانت تعبر من تجارب وخبرات متراكمة لأجيال عديدة في سبيل التغلب على الجبال والصحاري والأنهار والبحار . واعتمد مدى استخدام طرق التجارة المختلفة على امتهانها ، بالإضافة الى ظروف أخرى عديدة تتعلق بتحسين الأوضاع السياسية في الداخل والخارج . ومع ذلك ، لم يكن أمرا غريبا ان ظلت الطرق الأساسية كما هى دون تغيير ، او بعد ان طرأ عليها تغيير طفيف فحسب ، رغم العديد من المعوقات والعراقيل التي لم تدم طويلا .

وكان البحر المتوسط وسواحله ، الى حد بعيد ، أهم منطقة لمظاهر الاتصال والصراع المتبادل ( بين أوروبا والشرق ) . فلقد ظل قرونا طويلة سوقا للعالم المعروف وقتذاك ، ومركز الاتصال الرئيسى بين كل من أوروبا وآسيا وأفريقية . كذلك بدأ حوالى القرن العاشر الميلادي ( حوالى القرن الرابع الهجري ) آخر عصر مزدهر للرخاء الاقتصادي والتجارى الهائل في البحر المتوسط . وكانت هذه الفترة تتميز ، قبل أى شيء آخر ، بقيام

الجمهريات الإيطالية في البندقية وجنوه التى كان لها اعظم الأثر ( على مجريات الامور والاحوال وقتها ) . وكانت قد ظهرت قبلها بيزا وامالفي وكثير غيرها . وبدأت البندقية تزدهر ، على وجه الخصوص ، تحت رعاية بيزنطية ، وحصلت تدريجيا على امتيازات هائلة اصطدمت اصطداما خطيرا بجوهر الاقتصاد البيزنطى . وكانت هناك بعض الموانئ اقل منها شأنًا في اسبانيا وفي بروفانس ( جنوب فرنسا ) ، وفي وقت لاحق ايضا في دوبروفنيك Dubrovnik ( راجوزا Ragusa ) على البحر الادرياتي ، التى شاركت في هذا المد التجارى . ولكن البنادقة احتلوا المركز الاول دون منافس في الفترة الواقعة بين القرنين الثاني عشر والرابع عشر الميلاديين ( فيما بين القرنين السادس والثامن للهجرة ) فقد تركز في ايديهم اiban تلك الفترة من الزمن ، الجزء الأكبر من تجارة أوروبا في السلع والبضائع الشرقية . كما أصبحت البندقية هى والمدن الإيطالية الأخرى ، الوسيط الرئيسى للتجارة البعيدة المسافات بالنسبة لجميع الدول الأوروبية . وكانت هذه الوساطة تمثل ، بالنسبة لهم ، المصدر الأكبر لتكديس رأس المال الناتج عن الاشتغال بالتجارة .

وعلى الساحل المقابل للبحر المتوسط عمل التجار العرب في بداية الامر كوسطاء للتجارة طويلة المسافات مع أوروبا . وامتدت بعض طرق التجارة الرئيسية عبر مصر وميناء الاسكندرية حيث تنتهي بالوسائل التقليدية ( للنقل ) في نهر النيل واستخدام طريق القوافل من البحر الأحمر . والبعض الآخر من هذه الطرق يمر عبر موانئ الحوض الشرقي للبحر

( ١٥ ) المقصود الاستكشافات الجغرافية ، ومن أبرزها اكتشاف كريستوفر كولومبس لأمريكا سنة ١٤٩٢ ، ونجاح فاسكودى جاما البرتغالى سنة ١٤٩٨ في تطويق رأس الرجاء الصالح بالانطلاق حول طرف افريقية الجنوبية في الطريق الى الهند وما ترتب على ذلك من آثار خطيرة على الاقتصاد العالمى - انظر من ذلك :

Brinton, C. & others, A History of Civilization, vol. I, New York, 1967, 542, 550 ff.

لم تكن الامتيازات الممنوحة للبنادقة قد غطت منطقة البحر الاسود . وكانت بيزنطة تحتفظ أصلا ، في هذه المنطقة بصلات تجارية حيية مع كل من حكومة كييف وبلاد الخزر على نهر الفولجا والشعوب الاسلاميه . وعلى اية حال ، فتمثل النصف الثاني من القرن الثالث عشر الميلادى ( النصف الثاني من القرن السابع الهجرى ) فصاعدا ، سيطر الجنوبيون على تجارة البحر الاسود . وهم الذين انشأوا تحت السيادة الرسمية للقبيلة الذهبية مستعمرات تجارية ذات نفوذ على الساحل الشمالى للبحر الاسود . وقد احتلت المستعمرتان الجنوبيتان كافا Caffa و تانا Tana ، على وجه الخصوص ، منذ نهاية القرن الرابع عشر وحتى منتصف القرن الخامس عشر الميلادى ( من اواخر القرن الثامن حتى اواسط القرن التاسع الهجرى ) مركزا حاسما في تجارة البحر الاسود . وشاركتنا مشاركة فعالة في عملية تبادل سلع وعبيد الشرق مع خانات التتار ( ١٦ ) وسلطين الاتراك ، وكذلك مع بلدان آسيا الاخرى . وبالمثل فان التجارة مع الساحل الجنوبي الغربى للبحر الاسود التي كانت قد تأثرت تأثرا بالغا بفوز الاتراك السلاجقة ، انتعشت مرة اخرى في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين ( القرنان السابع والثامن الهجريان ) بسبب احياء طريق التجارة عبر ايران والديرجيان .

واما بالنسبة للبلدان الاوروبية الواقعة الى الشمال من جبال الالب ، لم يكن الطريق الى الموانئ الايطالية هو وسيلة الاتصال الوحيدة

المتوسط ، المعروف بحوض الليفانت ، عندما كانت هذه الموانئ في قبضة العرب وذلك حتى قيام الحروب الصليبية ( في اواخر القرن الحادى عشر الميلادى / اخريات القرن الخامس الهجرى ) . وكان حوض الليفانت لعدة قرون ملتقى هاما لطرق القوافل الآتية من الخليج الفارسى وشبه الجزيرة العربية والمناطق الواقعة عبر جبال القوقاز حيث تصب كلها هناك . وبعد ان سيطر الصليبيون سيطرة مؤقتة على الحوض الشرقى للبحر المتوسط ، انتعشت تجارة البندقية في البضائع الشرقية انتعاشا هائلا . ويرجع ذلك ، في بعض الاحيان ، الى انخفاض تكاليف النقل لرحلات العودة للسفن التي كانت تحمل الصليبيين ومؤمنهم من اوروبا ( الى الشرق ) . هذا من جهة ، ومن جهة اخرى تحول جزء من تجارة العرب عبر البحر الاحمر ومصر . وسيطر التجار العرب على قدر كبير من التجارة مع البلاد الواقعة الى الشرق من العالم الاسلامى ، وبخاصة عبر المحيط الهندى . كما استفادوا عن طريق الوساطة في بيع التوابل الهندية وغيرها من الكماليات الى اوروبا .

اما البحر الاسود فقد كان طوال العصور الوسطى تقريبا يستخدم كشریان حيوى للمواصلات . كما كانت القسطنطينية الواقعة على مدخله مركزا تجاريا من الدرجة الاولى ومطعة لشحن مختلف البضائع الشرقية عبره . وحتى عام ١٢٠٤م عندما تسببت الحملة الصليبية الرابعة في انهيار السلطة السياسية والوضع الاقتصادى للامبراطورية البيزنطية ،

( ١٦ ) ورد ذكر التتار في المصادر الاسلامية الوسيطة تحت الاسماء التالية : « القتر » و « التار » و « التاتار » . انظر القرطبي : السلوك لمعرفة دول الملوك ج ١ قسم ٢ - القاهرة ١٩٣٦ - ص ٢٧٩ و ٢٨٢ ، القرطبي : المواضع والامتنان في ذكر المخطوط والآثار - ج ٢ - القاهرة ١٢٧٠هـ - ص ٢٢٨ ، ابن الوديع : تنقيح المختصر في اخبار البشر - ج ٢ - القاهرة ١٨٨٨ - ص ١٩٥ و ٢٠٢ و ٢٠٦ ، ابن خلدون : العبر وديوان المبتدا والخير - ج ٢ - القاهرة ١٨٨٤هـ - ص ٣٧٩ و ٣٨٠ ، ابو شامة : تراجم رجال القرنين السادس والسابع - القاهرة ١٩٢٧ - ص ١٢١ و ١٢٢ و ١٢٨ و ١٣٢ .

١٤١٨م قام امبراطور وملك الجبر المسمى سيجسموند Sigismund بمحاولة للتقليل من شأن الاعتماد على البندقية وحدها فيما يتعلق بتجارة وسط أوروبا ، وذلك عندما اشار باستكشاف طريق الدانوب الممتد الى المستعمرات الجنوبية على البحر الاسود من جديد . وعندما غزا الاتراك مدينة كيليا Kilis الواقعة على نهر الدانوب في عام ١٤٢٠م ، توقف استخدام هذا الطريق مرة اخرى .

وكان ثمة طريق نشط للتجارة استخدم طوال القرنين الثالث عشر والرابع عشر للميلاد ( القرنان السابع والثامن للهجرة ) ، وهو يمتد من البحر الاسود وبحرا زوف Azov الى الشرق مارا بسرأي Sarai عاصمة القبيلة الذهبية على نهر الفولجا . ومن هناك يعبر بحر قزوين الى نهر اورال Ural ، ثم يتخذ الطريق البرى مرة اخرى الى بحر آرال Aral ، ثم الى جنوب بحيرة بلخاش Balkhash على امتداد جبال تيان شان Tian - Shan داخل بلاد الصين . وقد عمل حكام المغول على ان تكون التجارة آمنة تماما عبر اراضي امبراطوريتهم الشاسعة ، حتى ان كلا من الهند والصين لم تعد مضطرة في اتصالها بالغرب الى استخدام الطرق البحرية المارة بالخليج الفارسي او مصر ، تجنبا لتلك الطرق التي لم تكن آمنة فيما مضى . وكان هذا الطريق الحيوى الذى تم احياؤه هو طريق الحرير العظيم الذى كان قد استخدم في الازمنة القديمة ، لتجارة بين الصين والامبراطورية

بالشرق والجنوب الشرقي فحسب . فبعد ان قطعت اغارات المجرمين والبنجانيك ( ١٧ ) خلال القرنين التاسع والعاشر الميلاديين ( القرنان الثالث والرابع الهجريان ) الطريق الرئيسى للتجارة البرية الذى يربط أوروبا بالعالم الاسلامي مارا بليون وفردان وماينز وريجنز بورج فاقليم الدانوب والبحر الاسود الى ان يصل الى اسواق بلاد الخزر - بعد ان قطعت اغارات المجرمين والبنجانيك هذا الطريق تغير اتجاهه خلال القرن العاشر الميلادى ( القرن الرابع الهجرى ) الى شمال جبال الكريات Carpathians ، واتجه من ريجنزبورج مارا ببراغ فسيليزيا فكرাকাو Cracow وجاليسيا Galicia ومنها الى كييف . ومن هناك واصل خط سيره الى الشرق العربى . وكان التجار اليهود هم اول من استخدم هذا الطريق ، ولكنهم لم يستطيعوا الصمود امام منافسة الوائىء الايطالية في تجارة حوض البحر المتوسط . اما الطريق الكرياتي الفرعى الى البحر الاسود المار بكرাকাو ، فقد احتفظ باهميته الفائقة فيما يتعلق بالتجارة النامية مع الشرق ، حتى بعد ان ساد مرة اخرى الطريق التجارى على امتداد نهر الدانوب ، وبعد ان فقد الطريق الممتد من ريجنزبورج الى براغ اهميته السابقة . ولاشك ان طريق الدانوب كان اكثر اهمية بالرغم من الحقيقة المعروفة وهي ان الملاحة فيه سواء في اتجاه المصب او التبع كانت تمتاز عوائق طليعية علاوة على الكوس الجمركية والقتال السياسية في حوض الدانوب الادنى . ومتاخرا في سنة

( ١٧ ) البنجانيك او البشنيج من العناصر التركية التي عبرت الدانوب الى جوف الامبراطورية البيزنطية .

انظر

Setton, K.M. (ed.), A History of the Crusades, Vol. I : The First Hundred Years, ed. by M.W. Baldwin, Philadelphia, 1958, 181 n. 3 ; Ostrogorsky, G., History of the Byzantine State, trans. by J. Hussey, Oxford 1956, 227, 245, 259, 295, 303, 306.

كانت اصول الحرب الصليبية تتعلق بظروف عديدة خاصة بتطور البلاد الاوربية داخليا وخارجيا في الفترة الواقعة فيما بين القرنين الحادى عشر والثالث عشر الميلاديين ( فيما بين القرنين الخامس والسابع الهجريين ) ، فلم تكن الجهود التي بذلتها اوربوا لاختراق الحاجز الاسلامي الذي سد الطريق امامها للحصول على سلع وبضائع الشرق هي آخر هذه العوامل ( ١٨ ) . وكانت هناك محاولة لاقامة تحالف سياسي بين غرب اوربوا وخان المغول ( في الشرق الاقصى ) لتحقيق نفس الغرض ، ولكن هذا التحالف كان وهما منذ البداية ( ١٩ ) . ومن بين العوامل الاخرى ( في هذا الصدد ) ان الاوروبيين كانوا قد استهانوا بقوة الاسلام التي نقلت الى الجزء الغربي من اراضي المغول . ولم تتحقق فكرة الاتصال البحري المباشر من غرب اوربوا وشرق آسيا لتدريجيا الا بعد ان تهيأت الظروف التكنولوجية والاقتصادية ، التي كانت سبقة لاولها ، والتي سادت خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر للميلاد ( القرنين التاسع والعاشر للهجرة ) .



الرومانية . وكان هذا الطريق الذي يمتد الى شمال آسيا ، في الحقيقة ، بمثابة البديل الوحيد الموصل الى الطريق البحري على المحيط الهندي . ومع ذلك ، فقد كانت المسافات الشاسعة عبر قارة آسيا ، مرة اخرى هي العقبة الكادئة في سبيل الاتصالات التجارية . فام تكن البضائع الثقيلة الوزن او الكبيرة الحجم تستحق تكاليف النقل الباهظة فوق ظهور الحيوانات عبر مثل هذه المسافات الطويلة الممتدة .

ولقد كانت طرق التجارة الرئيسية ذات اهمية بالغة فيما يتعلق باى لقاء او صراع بين اوربوا والعصور الوسطى والشرق . فلم يكن من قبيل المصادفة ان نقل الصليبيون الى شرق البحر المتوسط متبعين في اغلب الاحيان نفس الطرق التي استخدمها التجار من قبل لفترة طويلة من الزمن . ولم يكن طريق الحرير العظيم ذا فائدة بالنسبة لغزوات جيوش المغول لشرق اوربوا الفصص ، بل فاد ايضا ، في الانجاه العكسي ، رحلات المبعوثين والتجار الاوربيين الى قلب امبراطورية المغول . واذا

( ١٨ ) حول العوامل المختلفة المعقدة المتشابكة التي ادت الى احتكاك الغرب اللاتيني بالشرق الاقصى الاسلامي التام الحروب الصليبية ، انظر كتابي : العرب والروم واللاتين في الحرب الصليبية الاولى - ط . ثانيا - الاسكندرية ١٩٦٧ - ص ٥١ - ١١٠ ، كذلك مقالتي : الدافع الشخصي في قيام الحركة الصليبية - مقال بمجلة كلية الاداب بجامعة الاسكندرية - العدد ١٦ - الاسكندرية ١٩٦٤ ص ١٨٢ - ٢٠٧ .

( ١٩ ) لقد اتجه الغرب اللاتيني بآثاره الى الشرق الاقصى انذاك وهو موطن المغول املا اكتساب هذا العنصر الى المسيحية على الملوك الروماني الكاثوليك فتوى بمجيئته ، ثم العمل على ابعاد خطرهم من الغرب ، واخيرا تكوين كتلة لاتينية مقولية مشتركة ضد الاسلام . ولوسيل ذلك بعث الجيوش الكتيبي اليابوسي ايام انوست الرابع واحد ملوك الغرب هو لويس التاسع في اواسط القرن الثالث عشر الميلادي ( اواسط القرن السابع الهجري ) عدة سفارات لتحقيق هذه السياسة التي تعتبر الشرق الاسلامي في فترة الحروب الصليبية . ولكن هذه الجهود التبشيرية والسياسية والدبلوماسية لم تسفر عن اية نتيجة ايجابية حاسمة في هذا المجال سوى ابعاد خطر المغول عن الغرب . انظر من ذلك المصادر الفريضة التالية :

Joinville, Histoire de Saint Louis (ed.) de Wailly 74, 258 ff. ; Rothelin, Continuation de Guillaume de Tyr, of. R.H.C.-H.Occ., t.II, 569 ff. ; Matthew Paris, English History from the year 1235 to 1273. trans. from the Latin by I.A. Giles Vol. II, London, 1853, 319.

### حدود الانتقام والصراع بين أوروبا المعصور الوسطى والشرق :

لقد تغير (ميزان القوى) فيما يتعلق بالسيادة الإقليمية لكل من أوروبا المسيحية والعالم الإسلامي مراراً فيما بين القرنين العاشر والخامس عشر الميلاد ( فيما بين القرنين الرابع والتاسع للهجرة ) ( ٢٠ ) . ففى القرن الحادى عشر الميلادى ( القرن الخامس الهجرى ) غزا النورمان صقلية التى كانت خاضعة للنفوذ العربى ، ولكن الإمبراطور السلاجقة طردوا البيزنطيين من آسيا الصغرى ( حوالى نفس الوقت ) . وفى القرن الثانى عشر الميلادى ( القرن السادس الهجرى ) اضطر العرب فى اسبانيا الى التراجع تدريجياً الى الجنوب ، فى حين ثبت السلاجقة اقدامهم فى الأناضول . وكانت الحروب الصليبية بمثابة فاصل مرحى قصر الأمد للتفوق الأوروبى فى شرق البحر المتوسط ، هذا التفوق الذى يفوقه فى الأهمية المعجز والضعف المستمرين للإمبراطورية البيزنطية وظهور قوة عسكرية أقل تسامحاً بين المسلمين . ذلك أن القبائل التركية التى اخترقت أواسط آسيا الى الأقاليم العربية كانت ، من الجانب الإسلامى تتميز بقوة عسكرية متقدمة ، فكان ثمة سلاح للفرسان ،

وفى ما بعد سلاح منظم للمشاة خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين ( القرنين الثامن والتاسع الهجريين ) ، نتيجة النمو المضطرد لسلطة العثمانيين فى البلقان وآسيا الصغرى . هذا ، بينما كانت البقية الباقية من السيادة العربية فى شبه الجزيرة الأيبيرية قد تم القضاء عليها حوالى نهاية القرن الخامس عشر الميلادى ( أواخر القرن التاسع الهجرى ) . ويمكن القول ، من وجهة النظر العالمية ، انه وجد نوع من التوازن بين أوروبا المعصور الوسطى والعالم الإسلامى منذ القرن العاشر حتى القرن الخامس عشر الميلادى ( من القرن الرابع الى القرن التاسع الهجرى ) . وعلى الرغم من المكاسب والخسائر الإقليمية لكل من الجانبين ، إلا أن كلا منهما لم يكن باستطاعته تجاوز حدوده مدة أطول من الطرف الآخر . ولم تحدث بينهما أى قطعة حقيقية إلا بعد انقضاء القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين ( بعد القرنين التاسع والعاشر الهجريين ) عندما تقدمت أوروبا على القارات الأخرى .

ولم يكن أى صراع عسكرى خلال الفترة المذكورة من القوة بحيث يقضى على استقرار التجارة بين أوروبا ومختلف الأقاليم الآسيوية .

( ٢٠ ) حول موازين القوى فى الصراع الصليبي الإسلامى فى فترة الحروب الصليبية وما يرتبط بها من مفاهيم مثل الأمان وردود الأفعال ومراكز الثقل والأسباب والسيببات والنتائج والغوايم ، انظر عزيز سوريال طية ( دكتور ) : لقد مؤلفات جروسية من الحرب الصليبية ومن لفظة التاريخ - المجلة التاريخية المصرية - المجلد الأول - القاهرة ١٩٤٨ - ص ٣١٦ - ٣٢٧ . وما يذكر أن المؤرخ الفرنسى رينيه جروسيه قسم الحروب الصليبية الى ثلاثة ادوار رئيسية ، وهى التى جعلها أساساً لمؤلفه الكثير من تلك الحروب . الدور الأول وهو الذى رجعت فيه كفة الصليبيين على العرب ، والدور الثانى وهو التوازن بين الفريقين المتحاربين أو ما يعرف بتبادل كفتى الكيزان ، والدور الثالث والأخير وهو دور انتصار العرب على الصليبيين الذى انتهى بإجلائهم من الأراضي المقدسة باستخلاص مكة آخر معاقل الصليبيين المحصنة على الساحل الشامى سنة ٦٩٠ هـ / ١٢٩١ م . واتبع المؤرخ الإنجليزي سفين دانسيان نفس هذا النهج فى كتابه من الحروب الصليبية انظر :

Runciman, S., A History of the Crusades, 3 vols., Cambridge, 1954 - 1955.

وقد تعرفت لهذه الفكرة فى مقال لى تحت عنوان :

Joseph N. Youssef, "Arab Awakening during the Crusades," Bulletin of the Faculty of Arts, Alexandria University, Vol. XXIII (1969), Alexandria, 1971, 11-26.



العربية أكثر مما كان باستطاعتهم بيعه في الأسواق الأوروبية . وبالمثل لم يطلب العرب من البضائع الأوروبية أكثر مما تحتاج إليه بلادهم . وأصبحت المدن الإيطالية همزة الوصل في هذه التجارة (٢١) ، بصرف النظر عن العلاقة المباشرة بين وسط وشرق أوروبا من جانب وبين منطقة البحر الأسود من جانب آخر ، وهي التي ساد فيها أيضا النفوذ الإيطالي فيما بعد . ولما عن الاتصالات بين بلدان وسط أوروبا والشرق ، فيما يختص بإمداد البضائع وأسعارها وحجم التبادل التجاري ثم القسم الثقافية في نهاية الأمر ، فقد بدأت تعتمد على منطقة البحر المتوسط ، وفي المقام الأول على الإيطاليين الذين كیفوا هذه الاتصالات وقفا لمسالمهم الخاصة . وتأكدت هذه الحقيقة ، على سبيل المثال ، في عمليات استغلال المعادن الثمينة وبصفة خاصة الفضة ، التي كان معظمها يستخرج من ممالك وسط أوروبا ، وخصوصا من المجر وبوهيميا ومارك البسين . وقد حقق الأوروبيون بتصدير الفضة التي كان الطلب عليها شديدا في العالم العربي منذ بواكير القرن الثالث عشر الميلادي ( بدايات القرن السابع الهجري ) فصاددا ، تمادلا في كفتى الميزان فيما يتعلق بتجارهم مع الشرق ، هذا التعادل الذي لم يكن في صالحهم لفترة طويلة من الزمن تمتد إلى وقت متأخر حتى نهاية القرن الخامس عشر الميلادي ( نهاية القرن التاسع الهجري ) . وقد تم تصدير الفضة ليس فقط غير المسكوكة ( أي بحالتها الخام ) ، وليس فقط على شكل عملات أوروبية عادية ، وإنما أيضا في هيئة عملات مسكوكة في إيطاليا أو جنوب فرنسا تحمل نقوشا وكتابات عربية معدة للتصدير مباشرة . وقد أسهمت بيوت المال والتجارة في البندقية وجنوه وفلورنسا

فلم يؤد نجاح الجيوش الصليبية أو فشلها ، كما لم يؤد نجاح الإمبراطرات التي أقاموها في الشرق أو فشلها ، إلى أحداث أي تغيير جوهري في طابع تلك الاتصالات وماهيتها . وحتى خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين ( القرنان السادس والسابع الهجريان ) ، لم يتم أهم تبادل للسلع والبضائع وأوفره ربعا بين الشرق والغرب عن طريق الموانئ الصليبية ( على الساحل الشامي ) ، بل كان من طريق المدن البيزنطية في الشمال ودلتا النيل في الجنوب . ولو قدر للتجارة الأوروبية مع كل من مصر وسورية وأواسط آسيا الاستمرار بعد سقوط آخر معقل للصليبيين في شرق البحر المتوسط عام ١٢٩١م ( ٦٩٠ هـ ) دون أن تواجه هزة عميقة الأثر ، لكان ذلك دليلا أخسر على أن الحروب الصليبية لم تؤثر تأثيرا بالغا على التطور الاقتصادي لحوض شرقي البحر المتوسط أو على التجارة النائية . إذ كانت معظم السلع مثل الحرير والتوابل ومواد الصبغة وغيرها من الكماليات التي قسام التجار الأوروبيون بشحنها على ظهور السفن في حوض الليفانت ، تأتي أصلا من الشرق الإسلامي . أي من بلاد الرافدين وسورية ، كما كانت تأتي من إيران وأواسط آسيا . ولم تتوقف معظم وسائل الاتصال التجاري التقليدية ، أن لم يكن كلها ، إلا بعد أن بسط الإمبراطور العثمانيون سيطرتهم حول البحر الأسود وفي جنوب البحر المتوسط ( في أواسط القرن الخامس عشر الميلادي / أواسط القرن التاسع الهجري ) .

ومع ذلك ، فإن حدود التبادل التجاري بين أوروبا العصور الوسطى والشرق كانت في الأصل ، ذات طابع اقتصادي . وكان يستحيل على التجار الأوروبيين ، وبخاصة التجار الإيطاليين ، استيراد بضائع شرقية من المناطق

( ٢١ ) انظر عن ذلك جوزيف نعيم يوسف ( دكتور ) : « علاقات مصر بالمالك التجارية الإيطالية في ضوء وثائق صبيح الامشي » - مقال في مجلد عن أبي العباس القلقشندي وكتابه « صبيح الامشي » تأليف نجية من الاسكندرية - تقديم الدكتور احمد عزت عبد الكريم - القاهرة ١٩٧٢ - ص ١٢٥ - ٢٠٠ .

التي بوسمها القيام بعملية الامداد المباشر للسلع والبضائع من أوروبا وأفريقية ووسط آسيا والهند والشرق الأقصى .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن الغزو المغولي في القرن الثالث عشر الميلادي ( القرن السابع الهجري ) ، فضلا عن توسع الأتراك العثمانيين في القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين ( القرنان الثامن والتاسع الهجريان ) ، قد أدبا إلى بسط نفوذ كل من المغول والأتراك على أقاليم شاسعة في شرق أوروبا . هذا ، في نفس الوقت الذي جنت فيه الإقطار الأوروبية الأخرى ( أى دول الغرب ) نتائج طيبة فيما يتعلق بالتغيير الجوهري الذي حدث في المجالين الاقتصادي والاجتماعي . بينما كان على دول وشعوب شرق وجنوب شرق أوروبا أن تستنفد معظم قواها في كفاح ضد الطفلة . وبعبارة أخرى ، كان على هذه الدول والشعوب أن تدفع مئنا باهظا لأنها أوقفت تقدم المغول والأتراك قبل أن يصلوا إلى وسط أوروبا . ويعتمد ذلك على الحقيقة الواقعة ، ومغادها أن الاتصال المفروض عليها بالطبقات الحاكمة المغولية والتركية لم يؤد إلى نتائج ايجابية ملموسة يمكن أن تحدث أى تغيير جوهري ، حتى إذا صغ القول بأن المغول عملوا على قمع التقليل والاضطرابات في أراضئهم ، أو أن الأتراك وضعوا دعائم إدارة منظمة في البلاد المتروكة .

وسيبينا بكميات ضخمة من المال استثمارتها في استخراج وشراء الفضة من وسط أوروبا وبصفة خاصة من الاقليم الذي يطلق عليه الآن اسم سلوفاكيا .

وفيما بين القرنين العاشر والثالث عشر للميلاد ( فيما بين القرنين الرابع والسابع للهجرة ) عانى غرب ووسط أوروبا من ركود في المجالات الاقتصادية والتكنولوجية والعلمية والثقافية ، الأمر الذي جعلهما دون أدنى شك ، أقل تقدما من العالم الإسلامي أو بعض مناطق من الشرق كالصين مثلا . ومع ذلك ، فقد كان المجتمع الأوروبي بنيانا اجتماعيا أكثر حركة وديناميكية . وقد طرأت عليه تغيرات جوهريّة في المجالين الاقتصادي والاجتماعي ، تمثلت قبل كل شيء في قيام المدن وعقد الأسواق المحلية وتنظيم الاقتصاد النقدي ، وفي النهاية تكوين العلاقات الرأسمالية المبكرة ولا يجب فصل هذا التليان الداخلي للمجتمع الأوروبي في ( أخريات ) العصور الوسطى من نظام الإقطاع الأرضي الذي كان من حيث المبدأ ، يختلف عما كان سائدا في الشرق ( ٢٢ ) .

وبسبب اختلاف الأنظمة الاجتماعية ظلت أجزاء كبيرة من أوروبا ، كانت في الأصل أشد تخلفا ، متخلفة في تطورها من الشرق الإسلامي الملىء بالثروة ، والذي كان يعتبر تقريبا في الفترة الوسيطة من التاريخ بمثابة حلقة الوصل

( ٢٢ ) حول الاقتصاد الطبيعي الذي ساد الغرب الأوروبي في ظل الإقطاع في العصر الوسيط ، واجه الخلاف بينه وبين اقتصاد النقدي ألسى حل محله بعد انهيار الإقطاع في الغرب وظهور المدينة بسكتها الأحرار وحركتها النشطة في ألتجارة والصناعة وحضارتها المدنية ، انظر هارتمان ( ل . م . ل ) وباركلاف ( ج . ) : الدولة والإمبراطورية في العصور الوسطى - ترجمة وتقديم الدكتور جوزيف نسيم يوسف - ط ١ - ثانية - الإسكندرية ١٩٧٠ - ص ٢ ومايليها و ٩١ ومايليها و ١٠٧ ومايليها . ومن المؤرخين الأوروبيين الحديثين الذين وجهوا اهتماما خاصا إلى هذه الناحية في كتبهم ولأليهم :

R.S. Lopez, I.W. Raymond, A. Dopsch, I. Thompson, H. Pirenne, M. Bloch, M. Postman.

## الفن الإسلامي لغته ومعناه .

عروض وتعلييل : سعاد زغلول

**تمهيد : بُعد جديد للفن الإسلامي :**

كتاب يوركرارت يضيف بُعداً جديداً إلى منهج دراسة الفن الإسلامي . فبعد أن كانت دراسة الفن ، إما : وصفية تاريخية شديدة الصلة بعلم الآثار . أو : جمالية عقلانية قريبة الشبه بعلوم الفلسفة ، أقدم تيتوس يوركرارت على إضافة بُعد جديد إلى ذلك يتمثل في :

روح الفن الإسلامي أو معناه الداخلي . فالفن الإسلامي - مثله مثل الفنون المقدسة - أكبر من أن يكون عملية إنشائية : تظهر فيها ملكات أصحابه الفكرية والعقلانية ، أو مواهبهم الحسية والتعبيرية إلى جانب مهاراتهم التقنية والطعية ، إذ هو - بعد كل ذلك وربما قبله - ثمرة التأمل العقلاني الأصيل ، أو الرؤية الروحية للعالم أو لحقيقة ما وراء الكون .

\* Art of Islam, Language and Meaning, by Titus Burckhardt with photographs by Roland Michaud translated by J. Peter Hobson. Foreword by Seyyed Hossein Nasr  
World of Islam Festival Publishing Company Ltd.,  
First published 1976.

وهذا لا يتأتى - إلا عن طريق الخروج بالفن الإسلامي من عالم المنظور والحس إلى عالم الرمز والحسنى أيضا .

وبفضل هذه الإضافة المنهجية يصبح للفن الإسلامي - في تصورنا - ثلاثة أبعاد يبنى الواحد منها على الآخر في تدرج منطقي، هي : **ظاهر ، وباطن ، وروح** . فالظاهر يمثل الشكل الخارجي والمساحة والكتلة ومجالها الوصف والتاريخ ، والباطن وهو ما يوحى به هذا الظاهر من مشاعر نبيلة ، من : الأصالة والصدق والتضحية وغيرها من المثاليات مما يدخل في علم الجمال ، وأخيرا تأتي الروح لتكشف ، عن طريق الرمز ، كنه كل ذلك كأنفاس للحقائق السماوية على الأرض ، بل ولما وراء ذلك من الحضور الإلهي نفسه : حقيقة كل شيء ، ومجال ذلك هو العلم اللبني أى العلم الإلهي - على المختارين من أصحاب النورانية ، من : الأنبياء والصديقين والأولياء .

وفى هذا الإطار يقول سيد حسين نصر ، في تقديمه ، أن بوركاترت فتح بعلمه هذا ، كتاب الفن الإسلامي الذي كان مغلقا بمعانيه الرمزية ، وحقق للفن الإسلامي ما سبق أن حققه كومارا زوامى ( Kumara Swamy ) عندما يئس رمزية فن الشرق الأقصى وأوضح مبادئه الروحية ، مما كشف لقراء الفلذة الانجليزية من أعماق الفن الهندي التي لا تصدق ، وبالتالي عن أعماق فن أوروبا العصور الوسطى إلى حد كبير .

والحقيقة أن بوركاترت ، بفضل دراساته العميقة في علم التصوف إلى جانب دراسته الكبيرة بالفن الإسلامي ، كان مؤهلا لأن يعوم بهذا العمل الذى يعتبر ، بحق ، تجديدًا في دراسة الفن الإسلامي ، وأن كنا نرى فيه - في نفس الوقت وكما هو الحال في المحاولات التي تهدف إلى تطبيق منهج واحد على الدين والعلوم معا - طريقًا زلقًا قد لا يستطيع السير فيه إلا المتخصصون وحدهم . فالؤلف يرى في مقدمته للكتاب أن نموذجًا واحدًا من الفن

الإسلامي ، مثل الجامع الأموى في قرطبة أو جامع ابن طولون في القاهرة ، يمكن أن يعبر عن روح الإسلام وما فيه من الانسجام ، بشكل لا يتحقق في مجالات الثقافة الإسلامية الأخرى . فالتضاد والتنافر يوجد في علوم الدين - سوى القرآن الكريم - وكذلك النظام الاجتماعي . وإذا كان هنالك استثناء فإنه يوجد في الفن ثم في علم التصوف ، وأن كان بطريقة خاصة به ، حيث أنهما يتفقان وروح الإسلام ، دون غيرهما .

'فمادة الفن هي الجمال ، والجمال في المصطلح الإسلامي صفة إلهية : إنه الفبغة ببساطة . والفن عندما يفهم بشيء من الانفتاح العقلي يؤدي إلى فهم الحقائق الروحية التي تكمن في أصل عالم كوني وإنساني واحد . أن تاريخ الفن هو غير التاريخ بمعناه البسيط : أن موضوعه ، هو - من أين يأتي جمال الدنيا ، وإلى أين يغيب هذا الجمال ؟ الأمر السلى يهدد - بفضل التقنية الحديثة - كل وجه الأرض .

### عناصر الموضوع :

وهكذا كان على بوركاترت أن يجيب في موضوع لفة الفن الإسلامي ومعناه على السؤال الذى طرحه في المقدمة ، عن : منابع هذا الفن الروحية التي تصدر عن الله وإلى تمود . أما عن عناصر الموضوع فقد فرقها على لمعانيه أبواب تتراوح فصول كل منها ما بين الفصل الواحد والثمانية فصول ، على الوجه الآتى :

١ - **تصنيف** ، في فصل واحد ، عن : الكعبة .

٢ - **مولد الفن الإسلامي** :

١ - الوحي الثاني .

٢ - قبة الصخرة .

٣ - الأمويون .

٤ - مشتا .

٥ - المسجد الأموى الجامع في دمشق .

**٣ - مسألة الصور :**

- ١ - كراهية الصور : الحركة اللايقونية.
- ٢ - الصور الفارسية الصغيرة : الميناور الفارسي .

**٤ - لغة الفن الإسلامي العامة**

- ١ - الفن العربي ، والفن الإسلامي .
- ٢ - الخط العربي .
- ٣ - التوشيح : الأرابيسك .
- ٤ - الشكل الكروي والشكل المكعب :
- المقرنص ( الدلايات ) .
- ٥ - كيمياء الضوء .

**٥ - الفن والشعائر ( الطقوس )**

- ١ - الطبيعة ودور الفن المقدس .
- ٢ - المحراب .
- ٣ - المنبر
- ٤ - الأضرحة
- ٥ - فن الزى ( الملابس )

**٦ - فن بلاد الاستقرار ، والفن البدوي :**

- ١ - الأسر الحاكمة والجماعات العرقية.
- ٢ - فن السجاد .
- ٣ - فن الفرسان .

**٧ - المؤلفات ( المنشآت ) :**

- ١ - الكثرة في الوحدة .
- ٢ - مسجد القيروان الجامع .
- ٣ - مسجد قرطبة الجامع .
- ٤ - جامع ابن طولون في القاهرة .
- ٥ - مدرسة السلطان حسن في القاهرة.
- ٦ - المساجد العثمانية .

**٧ - مسجدا شاه في اصفهان .****٨ - تاج محل .****٨ - المدينة :**

- ١ - التخطيط الإسلامي للمدن .
- ٢ - الفن والتأمل .

**ما بين الشكل والمضمون :**

ان النظرة العابرة الى عناصر الموضوع وتربيتها بهذا الشكل قد توحى الى مؤرخ الفن بأن نمسة غرابية في الخطبة التي سار عليها المؤلف . فعلى مستوى الشكل يظهر نوع من عدم الالتزام بالترتيب التاريخي المنطقي ففى دراسة النماذج الفنية موضوع الاهتمام ، كما تأتى عناصر كثيرة في غير المواضع التي ألف مؤرخو الفن الإسلامي وضعها فيها من حيث التقديم والتأخير ، وهو الأمر الذى يستحق التنويه .

**الشكل :**

فمن حيث الترتيب الزمني نجد ان تصوير « الميناور » الفارسي الذى ازدهر بعد الفرو المغولي للمشرق الإسلامي في القرن الـ ١٣ م يأتي مباشرة بعد الفن الأموي الذى ظهر قبل منتصف القرن الـ ٨ م ، وبعبارة أخرى نماذج العصر العباسي المبكرة ، مثل : مسجد قرطبة وجامع ابن طولون ومدرسة السلطان حسن ، التي وضعت جنباً الى جنب مع المساجد العثمانية والصوفية ، وكذلك ضريح تاج محل الذى يرجع الى القرنين الـ ١٦ م والـ ١٧ م . ومثل هذا يمكن ان يقال من موضع الفصل الخاص بالفن العربي والفن الإسلامي في الباب الرابع ، وما يتعلق به من : فن مواطن الاستقرار والفن البدوي في الباب السادس ، وكان من المتعارف عليه ان يكون البدء بدراسة هذه الموضوعات كمقدمات اساسية لشرح الظروف التي تكون فيها الفن الإسلامي ، ومنها محاولة لقاء الضوء على

५०५

الطولي عرضا في اتجاه القبلة ، وبذلك أصبحت اعمدة الاربعة تغطي شعورا بالراحة ، وهو ما يتفق مع فكرة السكون في الفراغ وليس الحركة ، وهي حالة التوازن التي تعبر عنها العمارة الاسلامية في كل اشكالها ، بسبب اتجاهها نحو المركز الارضي - وهذا ما يظهر في جامع دمشق بشكل جلي .

**قبة الصخرة في القدس ترتبط بالكعبة**  
عن طريق قصة الاسراء والمعراج . فالاسراء كان الى الصخرة ، والمعراج بدأ من الكهف اسفلها ، والكهف هو القلب اى اعمق اعماق الضمير الانساني . واى قبة الصخرة الاربعة باتجاهاتها الاصلية هي الاخرى شكل رمزي لمركز العالم الروحي ، مثل الكعبة . وبعد ذلك فان قبة الصخرة تمثل التزاوج بين السماء والارض في القبة المدورة وقامدها المربعة ، اى بين الشكل الكروي والشكل المكعب باصولهما القديمة في النموذج الكوني . وهكذا يصبح البناء المكعب الذي تغطيه القبة هو النموذج المثالي لبيت الصلاة في المسجد ، ثم في اضرحة الاولياء والامراء ، كما يظهر في العمارة العثمانية التي طورته في كل اشكاله المتنوعة . ففي العمارة العثمانية أصبحت القبة تعبر عن السلام والاسلام بمعنى الخضوع ، بينما تعبر المنارة التي تشبه الابرة وهي ترتفع بقوة نحو السماء عن الشهادة بالوحدانية الربانية .

اما مدرسة السلطان حسن ، بتخطيطها التكعبي التالي ، فان الصحن فيها يمثل مكعبا هائلا من النور تحيط به المصليات الاربعة المتممة بالقلال . وهذا الصحن يعتبر العمل المعماري الرئيسي في مجمع المدرسة الضخمة ، فهو مكعب من النور والفضاء يمثل شكلا معاكسا للكعبة . والمصليات الاربعة التي خصصت في المدرسة للماهب اهل السنة الاربعة لها - مثل جدران الكعبة او اركانها الاربعة - رمزها في الاسلام . فكل اربعة مبادئ ترتبط بخامس هو اساسها ومركزها:

والاتجاه نحو نقطة واحدة في الصلاة وهي الكعبة ، يفصح عن اتحاد الارادة الانسانية في الارادة الكونية . وهو الامر الذي يختلف من اتجاه الكنائس المسيحية التي تتوازي محاورها بسبب اتجاهها نحو مشرق الشمس الذي يمثل في الانقلاب الربيعي صورة المسيح في عيد الفصح . وشعائر الحج ترتبط بالكعبة بطريقتين مختلفتين ، وان كانتا تكميليتين ، هما : التوازن الذي يمثل الارتباط بها من حيث الاتجاه ، والحركة المثلثة في الطواف حولها . اما التعري من الثياب المعتادة ولباس ثياب الاحرام فانه يعني تجديد الخضوع لله . وهكذا صارت الكعبة قلب العالم ، اما ما كان فيها من اصنام فهي تمثل الشهوات التي تمنع من ذكر الله ، وتحطيم الاصنام منذ فتح مكة هو امثلة الوحدانية ، اى : الوحي بان لا اله الا الله .

وهكذا أصبح تحريم الصور دعامة من دعائم الاسلام ، رغم ما في القرآن من الرمز ، عندما يتكلم من : وجه الله ، ويد الله ، والعرش الذي يستوى عليه .

وعن طريق الكعبة بصفتها النقطة التي يتجه اليها المؤمنون في الصلاة ، والمركز الذي يرمز الى اتحاد الارادة الانسانية والكونية ، والقلب الذي يعبر عن الوحي بالوحدانية الربانية ، ربط المؤلف باستاذية فلة بين كل مساجد الاسلام والكعبة ، وجعل العمارة الاسلامية في كل انحاء العالم وكأنها بناء واحد، ان لم يكن ادراك وحدته الكلية على مستوى المنظور فانها تكون ممكنة على المستوى الروحي ، اى من منظور التأمل العقلاني الصحيح .

فالجامع ليس فيه مركز مقدس كالكنيسة والمعبود ، وذلك ان المحراب يقتصر دوره على تحديد اتجاه القبلة ، والمساحة في المسجد تحيط بالحرم الكبي . وهكذا فعندما تحولت بعض كنائس الشام الى مساجد جعل امتدادها

فالخلفاء الراشدون أربعة يسلمون على منهج النبي وهو الأصل الخامس ، ودعائم الاسلام أربعة هي : الصلاة والصوم والزكاة والحج ترتبط بخامسة هي الشهادة . وعلى هذا النسق يكون زواج الرجل بأربع نساء ، وبالتالي يكون لفناء الدار أربعة جوانب تنفتح عليها أربعة مساكن مستقلة .

والباب الخارجي الذي يضيق في مدرسة السلطات حسن مع الارتفاع يشبه مشكاة مفرغة في الحجر ، تحوى كهفا كاملا من المقرنصات ( الدلائل ) يجعل من داخل البناء وكأنه البلور . وعلى جانبي الباب من الخارج شرائط من النحت الزخرفي وأفاريز مستطيلة من النحت البارز ، تذكر ببوابات آسسيا الصفرى السلجوقية وبوابات التيموريين ثم مباني الصفويين . وهذه البوابات تمثل رمزا قديما جدا للشمس ، يرتبط بفكرة ان الانقلاب الفصلي يمثل بوابة السماء .

ومثل هذا الرمز يظهر في بوابة جامع الشاه ( مسجدى شاه ) في اصفهان بمنارتيه الصاعدتين على الجانبين ، وهي ترمز ايضا الى العظمة والسلطة ، كما هو معروف لدى الترك والفرس . ولرمز بوابة السماء هذا هلاقة بالشمس في ايران ، حيث يؤثر من النبي قوله : انا مدينة العلم وعلي بابها . ومن هذا الطريق فان محراب جامع الشاه في اصفهان ، الذي يوحى في نفس الوقت بشكل قوس النصر في ابهى نماذجه ، يعتبر بطريقة ما : الباب الى ما لا يرى ، والايقون الذين يقابله هو وجهه ، والبوابة الخارجية هي الباب الى العالم الآخر .

### التجريد سمة أساسية في الفن الاسلامي :

اذا كانت الكعبة من حيث الشكل والرمز تمثل أصل العمارة الاسلامية ، فان التجريد - في كتاب يوركات - يعبر عن السمة في الفن الاسلامي . واذا ظهر التجريد في العمارة التي تكون لها قيمة ترميمية من وجهة النظر الهندسية بفضل ابعادها القياسية

والتأملية ، فمن باب أولى ان يظهر بشكل اوضح في الزخرفة ، من : نحت وفسيفساء ونقش خطي ، بل وكذلك في صور « الميناتور » الفارسية ، وان امتدحت خارجة نوعا ما عن اطار المفاهيم التشكيلية الاسلامية . والتجريد هنا يختلف من التجريد في الفن الاوروسي الحديث الذي اراد تحرير الانسان من قوالب الحياة الآلية الجامدة فنانطلق به الى آفاق اللامعقول . فالتجريد في الفن الاسلامي يختلف عن اسفاف الاعمقول من حيث انه : رؤية ووحية للاشياء ، بمعنى رؤيتها في شكلها النومي وليس في شكلها الكمي .

ومع ان النصوص الاسلامية من القرآن والحديث لا تعتبر المورد الذي تستقى منه اشكال التجريد في الفن الاسلامي ، فمن الواضح ان التجريد مرتبط بقاعدة تحريم الصور التي ارتبطت بتعظيم ماكان في البيت الحرام من الاوتان ، ومحو ماكان على جدران الكعبة من الصور . ولكنه لما كان من غير الممكن قيام فن جديد من لاشيء ، كان من الطبيعي ان توجد جرثومة التجريد فيما ورثه الاسلام من تراث الشعوب المفتوحة . فالاسلام الوليد لم يعرف الفن ، لان الفاتحين العرب ظلوا معظمهم بدوا لا يحتاجون الى الفن ، مما يعني ان حاجة الشعوب المفتوحة الى الفن كانت السبب في خلق فن جديد مناسب لتعاليم الاسلام . فلقد ولدت تلك الحاجة الى الفن منذ اصحابها نوعا من التوتر النفسي ، الذي يمكن ان يشبه بحالة التشيع في المظلم المركز التي تسبق حالة البلور ، التي تمثل بدورها مولد الفن الجديد في اشكاله البلورية المنتظمة . والتشيع هنا ليس الا رمزا للقوى النورية الخلاقة في التقاليد الموروثة .

ككلا ظهرت الوحدات الزخرفية من سامانية وبيزنطية موشحة بالجواهر والعقود في قبة الصخرة ، وهي ترمز الى دولة الاسلام العالمية . كما اتضح تفاعل



في كل مخلوق . ولما كانت الصورة تدفع الانسان الى التأمل فيما هو خارج عن ذاته ، فان هذا ما يفسر ابتعاد الفن الاسلامي عن تصوير الشخصيات الانسانية واهتمامه بما يحيط بالانسان قبل كل شيء : من حيث ان صفته الاولى هي التأمل . وبناء على ذلك اصبحت وظيفة الفن الاسلامي اشبه بوظيفة الطبيعة العلواء كالصحراء مثلا ، وهو الامر الذي يؤكد زخرف الوحدات النباتية المجردة خلال ايقامه الذي لا ينقطع ، وهو نسيجه الذي لا نهاية له ، تماما كما يمكن للنهر الجاري او الفيلة المشتعلة او اوراق الشجر المهترئة في مهب الريح ان تترع الوعي من وظيفته الباطنية .

ورغم ما هو معروف تاريخيا من ان الحركة الايقونية ، المناهضة للصورة التي عانت منها الكنيسة الارثوذكسية اليونانية كانت رد فعل لتحريم الصور في الاسلام ، فان بوركاتر يشكك في ذلك على اساس انه رغم اختلاف النظريتين ، الاسلامية والمسيحية ، اختلانا بينا في هذا الامر فانهما تشتركان في قاعدة واحدة ، هي :

#### نظرية طبيعية الانسان التصويرية اى

**التخيلية** . هذا التعلق ينتقل الى اعتراف اساتذة علم الباطن من المسلمين ، مثل محيي الدين بن عربي ، بمعنى الصور وشرعية محتواها اللداني عند المسيحيين .

الصور . هذا ما يؤكد بساين الفيسفاس في الاسلام هو التمييز عن تحريم المفاهيم الوثنية . ورغم ذلك فان المسلمين الاربيين من محبي الصور : كالفرس والمغول ، التزموا بمبدأ تحريم الصور وادانة تقليد عمل الخالق . يتضح ذلك في عدم ظهور الاعداد التي تمثل الطبيعة : كوضع الجسم الانساني في الضوء والظلال ، والاكتفاء بتصوير الحيوان في مجرد خطوط كتلك التي توجد على شعارات الفرسان المعروفة بالرونوك .

العصر الافلاطوني الكامن في الفن البيزنطي ، بما يعنله من الحكمة التأملية ، مع الفكرة الاسلامية التي تؤكد الوجدانية الالهية في مظهر الابدية والتجلي . واذا كانت قصور الامويين الريفية قد كشفت عن اعمال فنية وثنية تمثل مناظر الصيد والاستحمام ، فانها كشفت في نفس الوقت عن بشائر الفن الاسلامي الجديد ممثلة في الوحدات الهندسية الايقاعية ، من : مضفرة وملثوبة ومعقونة بعد ان لم تعد انازير محددة المساحة على الطريقة القديمة ، بل اصبحت موضوعات لاعمال فنية رئيسية ، كما هو الحال في نقش واجهة قصر مشتا الواسعة ، الذي يوصف بأنه نحت له صلة بالخيمة اكثر منه بالعمارة الحقيقية . فالانزير الذي كان ساكنا في النقوش القديمة اصبح - بفضل المساحة والوحدات النباتية والحيوانية الاسطورية التي تذكر رموزها بالهند اكثر من اليونان - عنصرا متحركا او ايقاعيا .

وبذلك بدأت الزخرفة الاسلامية الكبيرة في قصور الامويين الريفية ، وهي توف بين الاشكال المتنوعة والعناصر المختلفة ، وتدخل من هذا الطريق الى مجال ما هو وعي وما هو لاوعي ، من الرموز القديمة التي تطابق في مداخلها الروحية معانيها . فكان الفن الزخرفي الاول في الاسلام قد تقدم بشكل ما على نفس العمارة التي تمثل وعاءه .

واذا كان بعض امراء الامويين قد ساهل في استخدام اشكال من الحيوانات الاسطورية كوحداث زخرفية في قصور الراحة الريفية ، فان هذا لايعني كسر قاعدة تحريم الصور . هذا ما لاأكده بساين الفيسفاس البيزنطية الطابع على حيطان جامع دمشق ، حيث لا يوجد اى تصوير انساني او حيواني ، رغم ان المقصود بالتحريم في الاسلام هو صورة الاله فقط .

والحقيقة ان سبب انكار تصوير الكائن الحي في الاحترام الواجب للسر الالهي المكتون،

الإسلامي ، إذ يطرح مشكلة تسمية هذا الفن ، وهل هو فن عربي أم فن إسلامي ؟ وهي المسألة المطروحة بالنسبة للحضارة الإسلامية ككل ، مما دعا إلى توصيفها بالعربية وبالإسلامية مما : كحل توفيقى أو تلفيقى لهذا الإشكال الذى يختلف بشأنه المسلمون من عرب وهجم ، والعرب من مسلمين وغير مسلمين .

والحقيقة أن صفتي العروبة والإسلام تختلطان هنا حتى يصعب التفريق بينهما . فإذا كان كثير من عناصر الفن الإسلامي الأول قد أخذ من تراث الشعوب المفتوحة فإن هذا الفن المبكر حوى أيضا عناصر عربية كثيرة ، وخاصة في شكلها التعميرى بفضل انتشار اللغة العربية التي عملت بدورها على نشر العروبة وتمثلها بالإسلام . وإذا كان من الصحيح أن عبقورية العرب تمثلت في لغتهم ، فإن قصر تلك العبقورية على مجالي الأحياء الصوفي والحدس الوجداني ، اللذين يمثلان قطبي كل لغة فقط ، والقول أن العرب لا يرون الأشياء على قدر ما يسمعونها ، يعتبر تعميما خاطئا . فلقد أثبت الفن الإسلامي أن العربي ، رغم عقله السريع الحركة ( الديناميكي ) وذكاؤه التحليلي ، ليس أقل الناس تأملا في كنه الأشياء المنظورة . فالتأمل لا يحد بحالات السكون البسيطة ، بل يمكن أن يتتبع الوحدة الفنية خلال الإيقاع ، وهو ما يشبه انعكاس الحاضر الأزلى في مجرى الزمن . وهذا ما يبرز عنه عناصر التوريق الزخرفي بفضل صفتي الترتيب والانتشار في نظام المنظور ، وكذلك عناصر التفسير المتداخل الذى يجب قراءته بتحريك العين مع مجرده بفضل الانتشاء وقوة التكاثر . والتوريق أو التفسير أو ما يدخل في معناهما مما يسمى بالتوشيح ( الأرابيسك ) هو فن تجريدى يميز العبقورية العربية أولا وقبل كل شيء . ومن هذا الوجه يعتبر التفسير العربي نوعا من التوريق العقلي واللغوى ، وليس وقرة في الصور الموحى بها .

هذه المبادئ التي نلزم بها فن « المينياتور » الفارسي الذى ظهر ، مع قدوم السلاجقة من آسيا الوسطى ، وابتدأ الصلة بفن الخط العربي عندما ترجمت كتب الطب والحيوان والنبات ، ثم أنه طبق بعد ذلك في كتب القصص الشعبية ، مثل مقامات الحريري ، قبل أن يزدهر بعد الفزو المغولي ، وهو متأثر بالتصوير الصيني ، على جهود الإلخانيين والتمويزيين ثم الصوفييين . ومناظر الريف في صور المينياتور الفارسية تظهر كتوع من النغم الفردوسى ، فهي ريف نوراني يغير ظلال ، كأنه مضى من الباطن - والضوء كالكنينة بالنسبة للموجودات المحدودة ، ففي النظام الرمزي لهذه المسألة : أن تكون مرثيا يعني أنك موجود ، والأشياء تكون موجودة فقط في الحد الذى تشارك به في ضوء الوجود . وفي هذا المجال تصبح الأعمال الساذجة من هذا التصوير في حقيقة الأمر حكمة ، وذلك أن المهم هو رؤية الأشياء في شكلها النوعي وليس في شكلها الكمي .

وإذا كان ازدهار فن المينياتور الفارسي له علاقة بتساهل الوسط الشيعي الذى لا يفصل بين الشريعة وبين الأحياء الحر بطيقة حاسمة ، فإن انهيار هذا الفن عند أول احتكاكه له بالفن الأوروبي المعاصر لا تفسره إلا علاقته الهامشية بالإسلام .

وإذا كانت صور المينياتور الفارسية لا تمثل الا ظاهرة هامشية في الفن الإسلامي ، فإن الخط العربي الذى كان يصاحبها يعتبر اشرف الفنون الزخرفية وأكثرها أصالة وانتشارا في عالم الإسلام ، لا يضاهيه في ذلك الا التوشيح ( الأرابيسك ) الذى يمثل تأليف من أشكال نباتية وأعمال هندسية مضفرة ، والذى كان يتراوح معه في الزخرف المعماري .

**والخط العربي يمثل مبحثا يخرج عن نطاق الزخرفة ، من : واقعية وتجريدية أو رمزية ، إلى موضوع اللغة المشتركة للفن**

نوع من النسخة الأولى ، له سهولة الهواء ، والمغرب يحتفظ بتوليفة قديمة من الكوفي والنسخة ، بينما التركي العثماني شرقي ، ولكنه يحب تأليف أنواع من العقد السحرية وتخطيط الشعارات ( الطرد ) . وأغرب الخطوط هو ذلك المزيج من العربى والصينى لدى المسلمين في مقاطعة سيكيانج .

واهم رموز الكتابة يتمثل في التشبيه بين « كتاب العالم » و « شجرة الخليفة » ، وهما الرمان المعروفان في التصوف الإسلامى : فحروف الكتابة أشبه بالأوراق من الشجرة ، والكلمات والجمل تشبه الفروع ، وأصل الشجرة هو حقيقة الكتاب الكلية .

هكذا حلت الكتابة في الفن الإسلامى محل الصورة ، في شكل آيات قرآنية ومداخل نبوية وأشعار ماثورة ، ودخلت في تأليف التوشيع إلى جانب التوريق والتشجير ، وفي مدرسة السلطان حسن بالقاهرة تمتثل أجمل قطع الزخرفة في إفريز الخط الكوفي الذى يجرى على طول الحيطان عند تلاقيها بأصل القبة ، فهو يتدفق نحو الصحن وربما كان يدور حول كل الحوائط . وحروف هذا الخط كبيرة جداً ، وهى تقف متعاطفة في موجات متتابعة من دروج الورك ( الطومارات ) ، في حركة متوالية بفضل التضاد الذى يزيد في صفاتها القدسية . وهنا يحق للمؤلف أن يسجل : أن اصداة الآية القرآنية لا تظهر في شكل مرئى كما تظهر في هذا المكان .

#### عناصر الفن الإسلامى ما بين الوظيفة والرمز :

عناصر الفن الإسلامى وثيقة الصلة بالشعائر الدينية ، رغم أن الإسلام لا يعترف بالطقوس كما هو الحال في المسيحية . فوظيفة الفن المقدس الأساسية هي تقديم الإطار المناسب للشعائر ، إلى جانب حمايتها واضفاء البهاء عليها . ومن هذا المعنى اشتق اسم الرواق في بيت الصلاة في المسجد ، تعبيراً عن الجمال الصائى . وفي إطار هذه الأفكار ، ولما كان

واللغة العربية في شكلها القرآنى لا يبدانها شيء ، أن تتحول إلى فن . فالأعمال القرآنية تشبه ذبذبة روحية هي التي تحدد أشكال ومقاييس الفن الإسلامى ، والأسلوب القرآنى يحقق عن طريق الروح حالتي الراحة والتطهر . وهكذا أصبح الفن التشكيلي في الإسلام يمكن بطريقة ما الكلمة القرآنية الموحى بها ، وأن كان من الصعب الإمساك بطرف هذا المبدأ . وبفضل الكتابة ، وهى أكثر الفنون الإسلامية عروبة في كل العالم وأشرفها ، اكتسب الفن الإسلامى صفة « العربى » . والحقيقة أن شيئاً ما لم يشهد المشاعر الجمالية في الشعوب الإسلامية كما فعل الخط العربى . ومقاييسه الجمالية تلخص في التأليف بين الاستقامة الهندسية العظيمة وبين أكثر الإقامات اللحنية المدبة ، فقطبها هما : التوازن والخلود .

وبالمقارنة بين الخط الصينى والخط العربى مثلاً يوضح الاختلاف الوظيفي بين كل منهما . فالصينى خط مرئى ( صورى ) يفضل استخدام الفرشاة بينما العربى صوئى ( سماعى ) يفضل تخطيط القلم الدقيق الذى يمكنه من التحديد والتشجير والإيقاع المستمر . والصينى يسر في خط رأسى يذكر بعلم الآلهة النازلة من أعلى إلى أسفل ، بينما العربى يسر أفقياً من اليمين إلى اليسار حيث موقع القلب ، فكانه يتقدم من الخارج إلى الداخل أى من الظاهر إلى الباطن . والاسطر المتتالية أفقياً في الكتابة العربية تمثل جسم النسيج ، فهي رمز لحمته وسداته ، رمز عبور محاور الكون ، رمز عملية دوران الأيام والشهور والسنوات .

وأشهر الخطوط المستخدمة في الزخرفة هي : الكوفي الذى يمثل الاستقرار أو السكون ، والنسخة الذى يمثل السيوالة أو الحركة . ومن الكوفي أنواع ، هي : القائم والمزهر والمضفر . أما الخط الفارسى فهو

انه يمكن ان يكون مشتقا من الكنائس القبطية أو المعابد اليهودية ، فهذه مسألة عابرة ، والمهم ان جوفته تعود الى عالم الرمز العريض: فالعقد في أعلاه يمثل السماء وقاعدته تمثل الأرض . أما شكل الصدفة البحرية التي قد تشكل العقد فهي مرتبطة بالدرة التي خلق منها العالم ، فالحراب الآن هو الكهف الذي يمثل القلب الذي يسمع كلام الله .

والمنبر ليس بكرسى الاسقف ولا عرش الملك ، بل يجسمهما معا بما يمثله من سلطة روحية ودنيوية . ودرجاته التي تتراوح ما بين ٣ درجات و ١١ درجة ، زودت في العصر السلجوقي بمظلة في أعلاها وباب في أسفلها مما زاد في رمزية المنبر ، إذ أصبح مسلم العالمين الذي يتدرج من عالم الجسد السفلي الى عالم النفس ثم الروح وأخيرا العرش . أما ما جرت به العادة ، منذ وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ، من عدم الجلوس على الدرجة العليا للمنبر فإن ترك المستوى الأعلى خاليا له معانٍ رمزية يمكن أن تتفق مع الرموز البوذية والمسيحية التي تعبر عن الوجود غير المرئي للعقل .

والقبة التي ترمز الى السماء تطورت في العمارة الإسلامية حتى بلغت درجة الكمال عند الفرس ، وربما كان لها تأثيرها على قباب الطراز القوطي في العمارة المسيحية ، رغم اختلاف النظرة الدينية . فالوحدة في المسيحية اختلاف النظرة الدينية . فالوحدة في المسيحية تكون مع الله بينما هي في الاسلام وحيدة لانها .

وفي الزخرفة يتكون التوشيح ( الارابيسك ) من اشكال نباتية ( توريق ) وأعمال هندسية متداخلة ( تضفير ) ، والأول يمثل الايقاع بينما يمثل الثاني حالة التبلور . والتوشيح - بما فيه من توريق وحدته الزخرفية - شجرة الحياة ، أو حشيشة اليهود ( الاكانتوس ) أو النخلة ، ومن حيوانات اسطورية ، فمثلا

الجسم يشارك في أداء الصلاة . طلب الامر تطهيره بالوضوء الذي يؤكد حسن النية ، وهذا ما يذكر بالعلاقة بين تطهير الجسم وبين المفهوم الجنسي في الاسلام .

والوقوف والركوع والسجود في الصلاة تعبر عن التميز من الحيوان والخضوع لله ثم الاستسلام لقدرته ، وهي بعد ذلك تعبر عن علو الروح واقعية الوجود ثم البعد عن المنبع الالهي . أما عن معادلة هذه الحركات في الرمز بـ **بنقطة الصليب ، فامر لانعدي كيف تهيا للمؤلف .**

ولقد كان لحركات الصلاة هذه اثرها في فن الزرى الاسلامي ، رغم انه لا توجد ملابس كهوتية في الاسلام .

فالسنة النبوية تحدد طبيعة الملابس الاسلامية التي يجب ان تكون فضفاضة تخفي الجسم وتناسب حركاته في الصلاة ، وتتصف بالبساطة الروحية التي تحفظ الهيبة . والعمامة على الرأس هنا تعبر عن عظمة الاسلام - وتغطية الرأس تقليد ساسي قديم يعبر عن رهبة التبجيل . وهذه السمات في الملابس تخفي الاختلافات الاجتماعية ، باستثناء بعض ثياب رجال البلاط والزهاد . ولاشك ان خيبة الصور في الفن الاسلامي كانت سببا في اهتمام المسلمين بغير الملابس ، وهو الذي حقق استمرارها على المستويين الزمني والايقاعي ، مما يعبر عن ايجابية الامة . وهنا يشير المؤلف الى ان تحول العرب والمسلمين الى الملابس الأوروبية يعتبر تحولاً من حياة التأمل الى طريقة الحياة الحديثة بمعنى التزول الى المستوى الأدنى ، فالملابس الأوروبية ابتكرت لتعفى على نماذج الحياة الاسلامية . والحق ان الملابس الاسلامية تعبر عن ان الانسان مخلوق في هيئة الله ، لان كسوة الجسم تعني الابتعاد به ، مثل الذهب ، عن اعين الناس .

ومع ذلك فالحراب ليس مكانا مقدسا في المسجد ، فوظيفته هي تحديد القبلة . ومع

وهي لا تتأني عن طريق وظائف عناصره بل انها الوحدة ذاتها ، توجد في كل مكان وزمان .

وكل مظاهر الفن الاسلامي تتجمع في المدينة وهي تعبر ، باتصال مساحتها خارجيا وانفصالها داخليا ، عن مبدأ الوحدة في الكثرة ، والكثرة في الوحدة . والمدينة يمكن ان تعبر عن الجماعة الاسلامية ، وان كانت الجماعة اكبر من معناها ، من حيث انها : دار الاسلام أي مرعا النظام والسلام .

### الخلاصة :

من هذه النظرات العامة في لفظة الفن الاسلامي ومعناه يتضح أن بوركارت تناول الموضوع من زاوية جديدة فعلا ، وأنه أضاف بعدا جديدا إلى دراسة الفن الاسلامي ، هو : المفزى الباطني أو الرمزي . وإذا كان المؤلف قد قدم في هذا المجال كثيرا من الافكار الجديدة حقا ما يفيد الباحثين في التاريخ الاسلامي ايضا والتصوف ، فالذي يمكن أن نلاحظه بهذا الصدد هو أن تلك الدراسة خرجت بالفن الاسلامي ، وبضمنه العمارة ، في كثير من المواضع من اطرافه التشكيلي الواقعي الى رحاب الرمز والتصور والخيال ، مما قد لا يدركه الا المتخصصون في علم الباطن ، أو أصحاب الشفافية الروحية ممن يمكنهم التأمل فيما وراء الطبيعة . والفن يكون عاليا ، كما هو معروف ، على قدر استيعاب الجماهير لهناه . وهنا نسجل أن المسجد - الذي يمثل النموذج الاول في الفن الاسلامي - سمي جامعا لاجتماع عامة المؤمنين فيه من أجل الصلاة . وبناء على ذلك فالخطورة في تطبيق مثل هذا المنهج على الفن يكمن في أنه قد يؤدي إلى اجتهادات تخرج بالموضوع ، الذي هو مادي أصلا ، من نطاق الواقع والحس إلى مجال الوهم والتخيل ، كما قلنا ابتداء .

هذا من وجهة النظر عامة ، أما فيما يتعلق بالتفصيلات فملاحظاتنا الرئيسية تتلخص في أن المؤلف لم يبرز دور العرب في

الامر الاسيوي - يرمز إلى حالة دائمة من الإيقاع الكوني ، مع مراحل متغيرة وتكميلية من التطور والتوقف ، ومن الانتشار والانتقاض . واختصار الوحدة الزخرفية في أشكالها الاساسية يتفق مع قوة باطنية في كل الفن الاسلامي . فالاسلام دين العودة إلى البدء ، أي إعادة الأشياء إلى الوحدة .

والتضفير الهندسي الذي يقدم مساحات متناظرة بعضها ممثلي وبعضها فارغ يتميز بالإيقاع والتوازن ، وهو يؤلف عادة بين أشكال تجوئية متعددة الاضلاع من طرز متنوعة . وليس من الضروري أن يتمسك الصانع بالدائرة كقاعدة تقود الرسم ، فهذه مفهوم ضئيل ، والمهم أنها تؤدي إلى الاتساع من خارج الرسم المربع أصلا . واستمرار النظر إلى التضفير يتحول إلى نوع من التجريبية الإيقاعية المصحوبة برشاه عقلائي نابع من الانسجام الهندسي الكلي ، وهي في النهاية تعبر مباشرة عن فكرة الوحدةانية الالهية الكثافة في خلفية العالم المتنوعة بشكل لا نهائي .

وفي المقرنص أو الدلايات تألف الهندسة بالإيقاع في شكل غير تخطيطي ، بل فضائي كلية ، فهو يوجد في القبة على شكل حنايا ومشكاوات تتكرر كخلايا العسل العنقودية تبعا لاشعاعات محاورها . فهو شكل يسمح بالانتقال من تدوير القبة إلى تربع قاعدتها ، وبذلك يتميز بصفتي السكون والإيقاع بين كل من الشكل الكروي والشكل المكعب ، بأصولهما التقليدية في النموذج الكوني الذي تجسده السماء والأرض .

وبهذا الشكل تتعدد العناصر في الفن الاسلامي ، ورغم ذلك فإن وحدتها توجد في كثرتها . انها أشبه بتحليل الشعاع الضوئي إلى طبقات من الطيف ، وبناء على ذلك فهي عناصر تأليف تجتمع معا لتشكّل طارزا خاصا . وأكثر من ذلك فالوحدة في الفن الاسلامي هي بالضرورة في الشكل الكلي للبناء الفني ،

وأخيراً فإن التأكيد على ارتباط الفن بالتأمل ، والإشارة إلى أن الفصل بينهما هو ظاهرة أوروبية حديثة نسبياً ، نتجت عن الفصل بين الفن والمهن الحرفية ، ثم بين الفن والعلم ، مما ترك آثاراً سيئة في الحضارة الأوروبية الحديثة ، فهو أمر مقبول . وإذا كانت الدعوة إلى نبذ هذا التقليد الأوروبي ، وخاصة في أشكاله المظهرية ، مثل الملابس : حيث أشار المؤلف إلى أن ارتداء المسلمين حالياً للملابس الأوروبية يعتبر نزولاً من المستوى الأعلى إلى المستوى الأسفل، تعتبر هي الأخرى مقبولة ، فإن لنا تحفظاً كبيراً على المبالغة في ذلك ، والقول : أن الملابس الأوروبية اخترعت من أجل هدم أسلوب الحياة الإسلامية . حقيقة أننا لا نريد أن نصبح صورة ممسوخة من المجتمع الأوروبي ، ولكننا لا نحب أن نفهم هدم المقالة على أنها دعوة إلى نبذ التقنية الأوروبية الحديثة، حيث نرجو أن يكون لنا دورنا فيها، مثلما نحب أن نحافظ فعلاً على تقاليدنا الإسلامية، من فنية وفير فنية - وهو التحدي الحقيقي الذي نواجهه في عصر العلم والتقنية الذي نعيشه .

تكوين الفن الإسلامي ، أبان نشاطه على الأقل . حقيقة أنه بيّن تكامل الدور الذي قام به الحضار والبدو في ميدان الفن ، ولكنه ظهر وكأنه غمط العرب حقهم عندما ألح على أنهم ظلوا في معظمهم بدوا ليعرفون الفن ولا يحتاجون إليه ، بينما أظهر بدو آسيا الوسطى من الترك والمغول ، بل وبدو صحراوات إفريقيا من البربر ، على أنهم أصحاب مواهب فنية ، يحسنون النظر في الأشياء والتأمل، ولا يكتفون بسماحها مثل العرب . والحقيقة أن العرب لم يكونوا في معظمهم بدوا ، بل أن كثيراً منهم مثل عرب الشام والعراق واليمن كانوا أصحاب حضارة عرفتوا المباني العظيمة التي ما زالت آثارها باقية ، والفنون الصغيرة كذلك ، وحياة الباهج والترف ، مما يمكن أن يكون كثيراً من عناصر الفن الإسلامي الناقص . بل أن كثيراً من واحات الجزيرة العربية عرفت الحياة الحضارية الراقية ، والمثل لذلك واحات اليمامة التي وجدت فيها المباني العالية التي عرفت باسم « البتل » والتي يمكن أن تكون نماذج أولى لمنازل المساجد المرتفعة ، ذات الشكل المربع ، مما أقيم في بلاد المغرب والاندلس .

## علم الاجتماع . الطلاب والمجتمع

عرض وتحليل : الفاروق زكي يونس

الدول المتقدمة صناعيا في الغرب ، بل تشهدها كثير من الدول النامية ، حيث الاعداد الكبيرة من الطلاب في هذه الدول يتجهون الى دراسة العلوم الاجتماعية ، الامر الذي ينبى ان يحظى باهتمام المسؤولين عن تخطيط التعليم الجامعى والعالى في هذه الدول ، بالشكل الذى يحقق استثمارا افضل لهذه الطاقات البشرية الشابة على طريق التنمية المتكاملة اقتصاديا واجتماعيا .

وقد استجاب المشتغلون بالعلوم الاجتماعية لهذه الظاهرة بصور شتى ، من بينها الاهتمام المتزايد بتأليف الكتب الدراسية التي تعرض

لعمل من الظواهر التي تستلقت نظر المشتغلين بالتعليم الجامعى في الحقبة الاخيرة ذلك الاقبال الشديد من جانب الطلاب على دراسة العلوم الاجتماعية ، ومنها علم الاجتماع . ولم يقتصر الامر على أولئك الذين يتخصصون في هذا الفرع او ذاك من العلوم الاجتماعية ، بل ظهرت اهمية هذه الدراسة بالنسبة للطلاب في مجالات اخرى كالطب والهندسة ، حيث ظهرت اهمية المتغيرات الاجتماعية في مجال الصحة والمرض ، وفي بعض المشروعات الهندسية . بل اصبحت الدراسات الاجتماعية اساسية ولا غنى عنها في المجال العريض للتخطيط والتنمية . والواقع ان انتشار هذه الظاهرة لم يكن قاصرا على

\* Jerome Rabow. (ed.), Sociology, Students and Society. Goodyear Publishing Co., California, 1972.

بالنسبة للكتب الدراسية المستخدمة في المقررات المبدئية لعلم الاجتماع .

على ان ثمة اسبابا اخرى ساهمت بدورها في ظهور الكتب الدراسية في علم الاجتماع باعداد كبيرة في السنوات القليلة الماضية ، منها الزيادة المطردة في اعداد المشتغلين بهذا العلم نظريا وتطبيقيا ، الامر الذي اثار كثيرا من التحديات في هذا الفرع ، الى جانب التضخم المتزايد في اعداد الطلاب الذين يتخصصون في علم الاجتماع . ولعل جاذبية هذا العلم ترجع الى تركيزه على الحياة الاجتماعية في جملتها . ونظرا لان الحياة الاجتماعية المعاصرة قد تبدو في بعض جوانبها ناقصة مبتورة ، كما تبدو في جوانب اخرى خالية من اى مضمون او معنى ، يصبح على المشتغلين بعلم الاجتماع ضرورة الاستجابة لهذه الظواهر ، وان يوجها دراساتهم نحو النماذج الكلية في داخل المجتمعات وفي غيرها من الوحدات الاجتماعية .

**هذا الكتاب اذن ،** وفي نظر صاحبه ، محاولة للنظر الى المشاكل الملحة للمصر الذي نعيشه في ضوء علم الاجتماع ، باعتبار ان محور الدراسة هو التنظيم الاجتماعي ، علاوة على ذلك فان دراسة علم الاجتماع يمكن ان تساعد على بلورة اهتمامات الطلاب وقيمهم ، بل وإعادة صياغة هذه الاهتمامات والقيم . ان المشتغلين بهذا العلم لا يقتصرون على وصف وتحليل وفهم العمليات التي تنمو من خلالها الحياة الاجتماعية او اى تنظيم اجتماعي ، كيف تكون الوحدات الاجتماعية وما هي العوامل التي تؤدي الى تفكك هذه الوحدات . حقيقة ان جانباً كبيراً من الدراسات الاجتماعية المعاصرة يدور حول تلك الظواهر المتصلة بالعلاقات بين الناس . وهذه الظواهر ، وان كانت تمثل جانباً هاماً من دراسة التنظيم الاجتماعي ، الا انها لا تقوم مقام هذه الدراسة . ومن ثم كان لا بد من التمييز بين دراسة الفرد ودراسة التنظيم الاجتماعي ، وكيف يمكن لمفهوم التنظيم الاجتماعي ان يساعد على تحليل وفهم الحياة

بطريقة او باخرى لمضوء علم الاجتماع وقضاياه الاساسية ، وتسد حاجة الطلاب الى المعرفة العلمية في هذا المجال . والكتاب الذي نحن بصددته يمثل احدى النماذج التي تعبر عن هذه الاستجابة . ولعل الجديد في هذا الكتاب ان المؤلف وضع في الاعتبار طلاب علم الاجتماع في خطته لاصدار كتاب في علم الاجتماع . وقد وضع ذلك من اختياره لعنوان الكتاب « علم الاجتماع ، الطلاب ، والمجتمع » متوخياً ضرورة الربط بين العلم وبين طلاب العلم وبين المجتمع باعتبار هو موضوع علم الاجتماع ومجتمعه وقد استفاد المؤلف من رايو Jerome Rabow في اصداره لهذا الكتاب من تجربته في تدريس علم الاجتماع ، حيث يشغل وظيفة مفسو في هيئة التدريس بجامعة كاليفورنيا الامريكية بمدينة لوس انجلوس . ومن ثم ، فمن البديهي ان يعكس هذا الكتاب القضايا الاساسية لعلم الاجتماع في الولايات المتحدة الامريكية واهتمامات الطالب الامريكي في دراسته لهذا العلم . على ان ذلك لا يستبعد امكانية الاستفادة من هذا الكتاب وغيره بالنسبة لتدريس علم الاجتماع في الوطن العربي ، خاصة وان هناك حركة نشطة لتأليف الكتب الدراسية في علم الاجتماع ، امام الاقبال المتزايد من جانب الطلاب على هذا الفرع من الدراسة .

يعد الكاتب لوضوع هذا الكتاب بالاشارة الى الدافع لاصداره ، ويشير في هذا الصدد الى ان الحركة الكبيرة التي شهدتها علم الاجتماع الأمريكي خلال السنوات العشر السابقة على ظهور الكتاب تكشف عن ظاهرة جديرة بالنظر وهي عدم الاتفاق على اسلوب واحد لتقديم هذا العلم للطلاب الجدد ، علما بان هؤلاء الطلاب ينشدون الواقعية والامانة فيما يتعلمون من الوسط الاجتماعي المحيط بهم . وفي اعتقادي ان هؤلاء الطلاب يفتقدون قيمهم واهتماماتهم الشخصية قد ساهموا كثيرا في ظهور اتجاهات جديدة ومتنوعة في تدريس علم الاجتماع ، كما ساهموا في التمهيد لاتجاه جديد



على ان تكون ممثلة للتقديم والحديث ، تحقيقا للتوازن بينها ، مع عدم اغفال النظرة التاريخية لعلم الاجتماع . ولذلك فقد تضمن الكتاب سبعة واربعين مقالا وبحثا تغطي الموضوعات الاساسية وفروعها المختلفة التي يتكون منها الكتاب الذي يقع في ستئائة وتسع ولعائين صفحة والذي نشر عام ١٩٧٢ م ، وها نحن نعرض للافكار الاساسية فيه .

اولا : مقدمة حول المفاهيم الاساسية :  
تطرح المقدمة اهم قضايا البحث الاجتماعي ، وتناقش اهداف علم الاجتماع واستخداماته ، كما تعرض لتحليل السوسولوجي من ناحية مستويات هذا التحليل ، مع دراسة للعوامل الخارجية التي تؤثر في الجماعات ، وتربط فيما بينها . وقبل الدخول في ائبة تفصيلات يعرض الكاتب بعض القضايا المناقشة في شكل اسئلة :

- ١ - ما هي اهداف المرحلة الجامعية الاولى ؟
- ٢ - ما هي الحرية الاكاديمية ؟
- ٣ - هل للمشتغلين بالعلوم الاجتماعية ان يقوموا بدور نشط في السياسة ؟
- ٤ - هل عليهم ان يعملوا من اجل التغيير ؟
- ٥ - كيف يمكن ان يكون علم الاجتماع مفيدا لك ؟

في هذا الاطار يدور البحث حول اغراض علم الاجتماع واستخداماته ، وحصول دور المشتغلين بهذا العلم وعلاقتهم بالجمع .

ان المعارف العلمية المستمدة من التحليلات السوسولوجية تزود الطالب ، بل تزود المواطن العادي في الجمع بالادوات التي يمكن من طريقها تثبيت الازواضع القائمة في الوسط المحيط بهم او تعديلها هذا الوسط . حقيقة ان علماء الاجتماع قد شغلوا بوصف وتحليل الاحداث الاجتماعية اكثر من اشتغالهم في معظم

الاجتماعية . وفي هذا الاطار يؤكد الكتاب وجهة نظره والتي تتمثل في ان علم الاجتماع هو دراسة التنظيم الاجتماعي Social Organization والواقع ان هذا الاتجاه ليس جديدا تماما في علم الاجتماع ، فقد سبقه اليه عدد من علماء الاجتماع . ولذلك فقد استدرك الكاتب منذ البداية مشيرا الى ان هذه النظرة لا تعمل في الواقع انحرافا عن الفكر السوسولوجي التقليدي . ولكن هذه النظرة قد ساعدته على اختيار القراءات التي تضمنها هذا الكتاب . فالكاتب ليس من نوع الكتب المؤلفة ، ولكنه من ذلك النوع الذي يتضمن مجموعة من المقالات والبحوث والدراسات يقوم الكاتب بالتنسيق فيما بينها والتقديم لها والتعليق عليها وفقا لخطة معينة تبرز القضايا الاساسية والمفاهيم التي يريد الكاتب ان ينقلها للطلاب . والخطة التي سار عليها الكاتب في اصدار هذا الكتاب قامت على اختيار مادته من بين الانتاج العلمي الغزير للمشتغلين بعلم الاجتماع خاصة والعلوم الاجتماعية عامة ، ثم صار تنسيق هذه المواد لمناقشة اربعة موضوعات اساسية هي على التوالي :

- ١ - مقدمة حول المفاهيم الاساسية في علم الاجتماع .
- ٢ - صورة الانسان في الجمع .
- ٣ - انماط التنظيم الاجتماعي .
- ٤ - خلفية الجمع المعاصر .

وفي اطار هذه الموضوعات الاساسية ينقسم الكتاب الى خمسة عشر فصلا يبدأ كل فصل بمقدمة للكتاب يتناول فيها بالعرض والمناقشة النظريات والمفاهيم الاساسية المتصلة بدراسة الجوانب المختلفة للتنظيم الاجتماعي ، كما يقدم فيها الكاتب للقراءات التالية . هذه القراءات تتضمن المقالات او البحوث التي اختارها الكاتب لتوضيح المفاهيم المعروضة . وقد حرص الكاتب في اختياره لهذه القراءات

السياسية والانثروبولوجيا الاجتماعية. واخيرا يأتي المستوى الثقافي السدس يشمل عدة موضوعات كالفلسفة والقانون والادب واللغات وكلها ينظر للانسان كحامل لافكار ثقافية مشتركة . وعلى الرغم مما يبدو من تداخل بين هذه المستويات فما زال لكل منها ذاتيته وحدوده .

كيف السبيل اذن الى فهم علم الاجتماع والتمييز بينه وبين غيره من العلوم الاجتماعية ؟ ان علم الاجتماع في نظره هو ذلك العلم الذي يختص بدراسة الانسان على اساس من الكشف من المبادئ والقوانين التي تحكم حياة الجماعة . ومن ثم فان اهم ما يتميز به علم الاجتماع عن غيره من العلوم الاجتماعية هو تلك النظرة العامة او الشاملة ، انه لا يقتصر على هذا النمط او ذاك من انماط السلوك الانساني ، ولكنه يعنى بعياة الجماعة في مجملها . وهكذا تصبح الجماعة هي وحدة التحليل باعتبار ان الجماعة كيان مستقل ومتميز عن خصائص الاعضاء المكونين لها سواء الخصائص العضوية او الشخصية . فالجماعات اذن هي وحدات التحليل والدراسة في علم الاجتماع ، وتتميز الجماعات بالاتي :

- ١ - انها وحدات يمكن تناولها بالدراسة والبحث .
- ٢ - انها وحدات ذات خصائص جمعية متميزة .
- ٣ - ان خصائص الجماعة مرتبطة بشكل منظم بغيرها من الخصائص .

٤ - تؤثر خصائص الجماعة في افرادها ، في اتجاهاتهم ومشاعرهم ومعتقداتهم والمعاملات الدائرة فيما بينهم .

وقد عنى الكاتب بتوضيح هذه الافكار من خلال دراستين اجريتا على اساس تجريبي دارت احدهما حول انماط الاتصال والرها على

الاحيان بتغيير مجرى الاحداث . ولكن علم الاجتماع يتركزه على انساق الحياة الاجتماعية وبناء الاحداث الاجتماعية انما يقدم اطارا للأنشطة التي تعمل على احداث التغيير . وهنا يستطيع علم الاجتماع ان يكشف عن الامكانيات التي تستحوذ عليها الطبيعة الانسانية ، كما يكشف من جوانب النجاح او الفشل في الجهود المشتركة للانسان ، الى جانب تعميق احساس الطالب بعلاقاته مع الآخرين ، ومع هذه الفوائد المشار اليها فان النقاش لا يتقلم حول قضية الاهتمامات النظرية والتطبيقية لعلم الاجتماع .

#### الاطار النظري لعلم الاجتماع : جوت المادة

على النظر الى علم الاجتماع باعتباره العلم الذي يدرس الحياة الانسانية الجمعية . ولكن بعض العلوم الاجتماعية الاخرى تعنى كذلك بدراسة الانسان ومظاهر سلوكه ، مثل علم النفس والانثروبولوجيا والاقتصاد والعلوم السياسية . فما هي اذن الخصائص التي تميز نظرة علم الاجتماع ودراسته ؟ وماذا يستفيد الطالب من دراسته لهذا العلم ؟ ان الاجابة على هذه التساؤلات ترتبط بطبيعة التحليل العلمي الذي يقوم به كل فرع من العلوم الاجتماعية ومحور هذا التحليل . وهنا يشير الكاتب الى اربعة اشكال من التحليلات العلمية يطلق عليها الكاتب « مستويات التحليل » Levels of Analysis

على اساس ان كل شكل منها يختص بتحليل السلوك الانساني من زاوية معينة ، ومن ثم فلا بد من التمييز بينها حتى يمكن التعرف على خصائص الاطار النظري لعلم الاجتماع . هذه المستويات هي : المستوى العضوي - النفسى - الاجتماعى - الثقافي .

ينظر التحليل العضوي للانسان ككائن حي ومن ثم يشمل مجالات اكااديمية كالاحياء والطب . اما المستوى النفسى فينظر للانسان كشخصية ويشمل علم النفس والتحليل النفسي . والمستوى الاجتماعى ينظر للانسان كطرف في علاقة اجتماعية ، ويشارك مع علم الاجتماع في هذه النظرة العلوم

المجتمعات الصناعية الحديثة حيث أصبح عاملا رئيسيا ومؤثرا في التغير الاجتماعي وفي نوعية الحياة الجمعية المترتبة عليه . وقد عبرت الكتابات الاولى لكارل ماركس عن العلاقة بين نوعية التكنولوجيا ومضمون العلاقات الإنسانية في الصناعة حيث أدت هذه التكنولوجيا الحديثة الى ظاهرة الاغتراب بالنسبة للعمال . وان كانت إحدى الدراسات الحديثة قد أشارت الى التفاوت في ظاهرة الاغتراب نسبة لنوع الصناعة التي يمارسها العمال . ومع ذلك فما زالت التكنولوجيا الحديثة تمثل إحدى التحديات الكبرى للمجتمع الإنساني المعاصر .

#### ثانيا : صورة الإنسان في المجتمع :

تناولت المقدمة العامة المفاهيم الأساسية ولور علماء الاجتماع والاطار الذي تعمل فيه الجماعات والتنظيمات الاجتماعية . بعد ذلك ينتقل الكتات الى دراسة الإنسان في المجتمع وتتم هذه الدراسة من خلال ظواهر أساسية ثلاث يشارك فيها الإنسان ويتأثر بها ، هذه الظواهر هي الثقافة والتفاعل والتنشئة الاجتماعية .

#### ❖ الثقافة :

ان التكنولوجيا باعتبارها إحدى التغيرات الأساسية والمؤثرة في التنظيم الاجتماعي تعتبر جزءا من ظاهرة أعم وأشمل هي الثقافة . وعلى الرغم من عشرات التعريفات التي ظهرت لمفهوم الثقافة فيمكن تلخيص أهم معياريها في أنها ظاهرة تخص كل الناس ، على أساس أنها من الأمور المكتسبة بالنسبة لكل أفراد المجتمع ، يتسمها الفرد بوضوئته في مختلف الجماعات . تبني الثقافة على الأسس البيولوجية للإنسان وتستشمر قدراته الفائقة على التعلم . على أن الإنسان لا يخضع لتراثه خضوعا مطلقا ، ومن ثم كان هذا التنوع الواضح في الحياة الإنسانية . مثال ذلك موقف المجتمعات الإنسانية من الزواج حيث يأخذ بعضها بتعدد الزوجات

#### اداء الجماعة ، بينما غنيت الأخرى بتحليل العلاقة بين القيادة والجماعة .

وإذا كانت الجماعة هي وحدة التحليل في علم الاجتماع بحيث لا يستغنى فهمها بوصف وتحليل خصائص الأفراد المكونين لها ، فيجب أن نتذكر في نفس الوقت أن الجماعات والتنظيمات الاجتماعية لا تعمل في فراغ . أنها توجد جميعا في مكان معين وزمان معين كذلك ، ثم أنها تتأثر بمواصل لا تتعلق بخصائص الجماعة أو الأفراد . وترجع أهم هذه العوامل الى ثلاث : السكان - البيئة - التكنولوجيا .

وإذا كان لخصائص السكان أهمية خاصة من حيث تأثيرها على التنظيم الجمعي لكل الجماعات ، فإن البيئة كذلك تحل مكانا رئيسيا في ذلك الإطار الذي يؤثر على الجماعات . حقيقة أن الحتمية الجغرافية لم تعد مقبولة عند معظم علماء الاجتماع حيث أصبح الإنسان قادرا على التحكم في البيئة الخارجية ، ومع ذلك فلا يمكن إغفال المشاكل الجديدة التي تشهدها المجتمعات المعاصرة والمتعلقة بالتلوث المستمر في البيئة ، في الماء والهواء والتربة ، بالشكل الذي يؤكد حقيقة اعتماد الإنسان والجماعات اعتمادا واضحا على البيئة . على أن ذلك لا يمنع من الإشارة الى أن موقف الجماعات من البيئة يرتبط الى حد كبير بملاقة الإنسان بالطبيعة وموقفه منها ، وهل هو سيد للطبيعة أو تابع لها ، الأمر الذي يتضح بمقارنة المجتمعات الغربية ببعض المجتمعات التقليدية في هذا الصدد على أن سيادة المجتمعات الغربية على الطبيعة ليست بالضرورة كلها خيرا ، فقد أدت الى تخريب للوسط الطبيعي وتبديد لا مبرر له ، الأمر الذي أدى الى ظهور تنظيمات اجتماعية تعمل على تغيير سلوك الإنسان نحو الموارد الطبيعية .

بقيت الإشارة الى العنصر الثالث وهو التكنولوجيا والذي يتخذ أهمية خاصة في

وباخذ البعض الآخر بنظام الزوجة الواحدة ، بل ان تحرير الزواج بين الاقارب يتخذ اشكالا عدة في مختلف المجتمعات ، الامر الذى ادى الى نشوء ظاهرة النسبة الثقافية ، حيث ترد الاختلافات في الانماط الثقافية الى الطبيعة الانسانية المرننة .

ولكن لماذا يعنى علماء الاجتماع بالثقافة ؟ ان الرد على ذلك يرتبط بمستوى التحليل الثقافى السابق الاشارة اليه . حقيقة ان الثقافة تنمو في الجماعة الانسانية ولكنها تصبح مستقلة عن اعضاء الجماعة ، بل ومن الجماعة ذاتها ، ويتداخلها مع المستوى الاجتماعى تصبح الثقافة عملية ديناميكية تؤثر في اعضاء الجماعة ، وفيما يقومون به من أنشطة . ومن ثم فان التنظيمات الاجتماعية لا تنمو وتطرد بدون الثقافة . وقد صار توضيح هذه الافكار من خلال ثلاث مقالات احداها تدور حول نسبة الثقافة ، والاخرى عن ثقافة اسياء الزوج في العاصمة الامريكية واشنطن ، والثالثة دراسة اجراها أحد علماء الاجتماع من إحدى القبائل البدائية في شمال امريكا .

الاجتماعى عملية مستمرة توجد طالما وجدت العلاقات والجماعات ، اصبحنا امام ظاهرة التأثير المتبادل بين التفاعل والملاقة والتنظيم . حينما يختلط مضمون العلاقات الاجتماعية ( التأثير والتكيف المتبادل ) بالمعاني الثقافية يظهر التنظيم الاجتماعى . وتتميز الجماعة او التنظيم الاجتماعى عن الملاقة بدرجة التعاون بين الاعضاء ، والشعور بالانتماء لدى هؤلاء الاعضاء ، وقدرتهم على المحافظة على الجماعة والدفاع عنها ضد البيئة الخارجية . وقد عنى الكاتب بزيادة توضيح هذه الافكار من خلال مقالات ثلاث تدور في جملتها حول التفاعل في مواقف مختلفة مثل مقابلة بين أحد الحامين وعميل له ، ومقابلة بين معالج نفسى وعميله ، كما عرض لمعط خاص من العلاقات والتفاعلات بين فتاة مصابة بالشيذوفرنيا وبين عائلتها وطبيبها المعالج ، وبينها وبين غيرها من المرضى خلال ثلاث سنوات شاقة ومضنية في إحدى المستشفيات بالولايات المتحدة ، واخيرا تعرض الكاتب من خلال إحدى المقالات لآخر انواع العلاقات الانسانية تركيبا وهي علاقة الحب .

### ❖ التنشئة :

اذا كانت الثقافة توفر الإطار العام لتعليم والتفاعل ، فان عملية التعلم ذاتها ، تعلم احكام الجماعة ومعتقداتها ، والتي بمقتضاها يصبح الفرد عضوا بالجماعة ، تعرف هذه العملية بالتنشئة . التنشئة اذن هي العملية التي من طريقها يتمثل العضو الجديد عناصر الثقافة . انها العملية التي تنتقل من خلالها توقعات الجماعة الى الافراد من طريق اللغة كتابة او شفاهة ، وحتى من طريق الحركات والاشارات . او بمعنى آخر تعمل التنشئة على تحويل الكائن الحي ( المستوى العضوى ) الى شخصية ، والشخصية الى فرد اجتماعى ، ذلك الفرد الذى يستطيع ان يوجه سلوكه الوجهة التي تتفق مع توقعاته وتوقعات الآخرين . ولتصبح التنشئة من جانب المجتمع هي العملية

### ❖ التفاعل :

اذا كانت الثقافة تشكل التوقعات العامة لسلوك والقيم السائدة في الجماعات ، فان التفاعل يشكل اختيارات الافراد وسلوكهم وما يقومون به من اعمال ، ويشير التفاعل الى عملية التأثير المتبادل بين الافراد ، انه العملية التي بمقتضاها يسلك الافراد ، آخذين في الاعتبار اعمال الآخرين ونواياهم وافكارهم .

ان التفاعل الاجتماعى قد يحدث مرة واحدة وينتهى عند هذا الحد ، ولكنه قد يتكرر بشكل مطرد ، الامر الذى يؤدي الى نمو ملاقة اجتماعية ناعلاقات اجتماعية في معظم الاحيان تتضمن التفاعل ، ومن ثم يصبح التفاعل أصل الملاقة . ولما كانت العلاقات الاجتماعية ضرورية لنمو التنظيم الاجتماعى ، ونسبة لان التفاعل

- ٢ - تحكم الآخرين في استجاباتهم للذات  
قواعد منظمة لسلوك الناس في مختلف الأدوار .
- ٣ - تعكس الذات ادوارا يقوم بها الناس .
- ٤ - تعمل التنشئة على خلق الدافع نحو  
السلوك المناسب لكل دور .

وقد عني الكاتب بصفة خاصة بالتنشئة  
بالنسبة للنساء وخاصة في المجتمع الأمريكي ،  
حيث يرى ان هناك جوانب مختلفة للتفرقة  
عند النساء تحتاج الى الفهم والدراسة على  
اساس ان تحرير المرأة يلعب حرية الذكور  
والاناث على حد سواء .

### ثالثا : انماط التنظيم الاجتماعي :

تطرق الموضوع السابق الى الطرق التي  
بمقتضاها تعمل التنشئة من خلال التفاعل على  
تنمية وتدريب الانماط الثقافية في الجماعات ،  
ومن ثم كان لا بد من دراسة هذه الانماط ذاتها .  
ونسبة لان الحياة المنظمة للجماعة الانسانية  
تنتشر في كل مكان ، اصبح من المناسب طرح  
فكرة التنظيم الاجتماعي ذاتها ، ماهيتها  
واشكالها .

يعرف الكاتب التنظيم الاجتماعي بأنه يشير  
الى تلك الظاهرة التي تتوسط بين الناس وبين  
البيئة التي يعيشون فيها ، حيث تساعدهم  
على تسيق الأدوار التي يقومون بها سعيا  
وراء فرضي مشترك . ومن ثم يوجد التنظيم  
الاجتماعي بالنسبة للناس في احوال مختلفة  
حيث يتراوح بين جماعة صغيرة الى مجتمع  
كبير . يوجد التنظيم الاجتماعي اذن حيثما  
يوجد النشاط الجمعي ، وحيثما يوجد اناس  
تربطهم علاقات بعضهم ببعض ، وحيثما  
يقومون بعمل واحد ، او يتنافسون على اعمال  
معينة . يوجد التنظيم الاجتماعي في كل اشكال  
الملاقات المتبادلة والتفاعلات التي تربط افراد  
الجماعة بعضهم ببعض ، ويعمل على تيسر  
الوصول الى الاهداف الفردية والجمعية .

نتي بمقتضاها تنتقل ثقافة هذا المجتمع الى  
الافراد الجدد حتى يستوعبوا اسلوب الحياة  
التي ارتضاها المجتمع ، وهي بالنسبة للفرد  
اسلوب تنمية الشخصية ، فانها تتمثل على  
تنمية القدرات والمعايير والاحكام والاتجاهات  
والدوافع ، والتي في مجموعها تكون الشخصية .

على ان التنشئة لا تعني الخضوع الاعمي  
لاحكام الجماعة واسلوب الحياة الجمعي . ان  
الفهم التقليدي للتنشئة يغفل الدور النشط  
والخلاق للطفل او الشخص البالغ . فالواقع  
ان اكتساب الخبرات الجديدة عملية مستمرة  
طوال حياة الانسان . اذ كلما انتقل الفرد من  
عمل الى آخر ، او من حي سكني الى اخر فانه  
يستقبل مرحلة جديدة في حياته بما تحمله من  
توقعات جديدة ومختلفة ، كما يحدث في حالة  
الزواج مثلا ، ومن طريق التمثل او الاستيعاب  
- تلقى قيم الجماعة واحكامها وجعلها جزءا منا  
دون حاجة الى تدخل خارجي - يتم نقل  
التوقعات والالتزامات الجديدة . ليس معنى  
ذلك ان لمثل الفرد يقتصر على مجرد فهم  
الثقافة ومعاييرها ، لان ما يستوعبه الطفل  
او البالغ انما يتأثر بمستوى الذكاء ، ومن  
المعروف ان الذكاء ليس بظاهرة ثابتة ، ولكنه  
يتغير مع السن والتجربة . ومهما يكن من امر  
فان لها البنية ووظيفة هامة في تكامل الفرد مع  
الآخرين ، والنظر الى الذات من خلال الآخرين .  
اضف الى ذلك ما يؤدبه التنشئة في مجال  
تنظيم وحسن سير العمل في الوحدات الاجتماعية  
من خلال توزيع المراكز والادوار الاجتماعية بين  
الاعضاء ، فالسلوك في اى وحدة اجتماعية يعتمد  
على المركز الذي يشغله كل شخص في الجماعة  
ومن ثم لا يتوقع ان يسلك كل الاعضاء بنفس  
الطريقة ، لان كل مركز يحدد لشاغله حقوقه  
والتزاماته ، وهكذا يسلك الفرد طبقا للمركز  
الذي يشغله في تنظيم الجماعة . وتنتهي دراسة  
التنشئة والذات الى الافتراضات الاتية :

- ١ - ان صورة الذات تستمد من استجابة  
الآخرين للذات .

الجماعة يرتبط بمدى جاذبية الجماعة ومدى التماسك بين أجزائها . وجاذبية الجماعة تعتمد على أمور كثيرة منها أهداف الجماعة وحجمها ومكانتها في المجتمع . أما التماسك فيشير الى نمط العلاقات الذي يحافظ على بقاء الأفراد في الجماعة بعد أن انجذبوا اليها .

ويعتمد التماسك على جاذبية الأنشطة التي تمارسها الجماعة بالنسبة لأفرادها ، كما يعتمد على التنسيق بين جهود هؤلاء الأعضاء . فالتنظيمات الاجتماعية التماسكية هي تلك التي يعمل أفرادها مما لتحقيق أهداف الجماعة ، ويتحملون مسئولياتهم فيما تقوم به الجماعة من نشاط . هذه الجماعات لا تقتصر بتدريب أفرادها على الولاء لها والالتزام بمبادئها ، بل إنها تمجد الروابط التي تربطهم بهامان خلال الاحتفالات والطقوس المختلفة . على أن بعض الجماعات قد يعجز عن الانتفاع التام لرغبات الأعضاء واحتياجاتهم ، ومن لم يتجهزوا الى عضوية جماعات أخرى ، الأمر الذي يؤدي الى تعدد الولاء بتعدد الجماعات التي ينتمي اليها هؤلاء الأفراد ، بل قد ينشأ التنافس بين الولاءات بالشكل الذي يثير بعض المشاكل للتنظيم ذاته ، أو بين التنظيمات بعضها البعض الآخر . بقيت الإشارة الى أن الجملة قد تشهد نوعاً من الصراع بين أجزائها ، هذا الصراع قد يبدو نقيضاً للتماسك ، ولكنه ليس بالضرورة كذلك ، لأن الصراع في بعض الأحيان قد يزيد من تماسك الجماعة .

### ❖ التبادل الاجتماعي :

يستطرد الكاتب في عرض الخصائص الرئيسية للجماعات المنظمة فيرى أن التبادل بين الوحدات المكونة للجماعة أو بين الجماعات بعضها البعض الآخر لا يقل أهمية عن الولاء للجماعة . فإذا كان الأعضاء يرتبطون بعضهم ببعض من طريق الولاء ، فإن نمط التبادل الاجتماعي يساهم على تحقيق درجات أقل أو أكثر من هذا الولاء ، الأمر الذي يفسر

ونسبة لأن الجماعات تختلف عن بعضها البعض وخاصة في قابليتها للبقاء والاستمرار ، كان لا بد من التساؤل عن المعايير التي يمكن استخدامها لتقييم التنظيمات الاجتماعية . وتحل هذه القضية أهمية خاصة لأن التنظيمات الاجتماعية في نظر الكاتب حياة تتجاوز حياة الأفراد المكونين لها ، الى جانب العوامل الفردية لنمو أي تنظيم وبقائه واستمراره . وهنا يشير الكاتب الى أن معرفتنا ، ولسوء الحظ ، محدودة للغاية بالنسبة للعوامل التي تسهم في نجاح أو فشل التنظيمات الاجتماعية ، حيث أن الدراسات التي تعرضت لهذا الموضوع محدودة للغاية . على أن ذلك لا ينفي حقيقة أن للوحدات الاجتماعية مقومات لازمة لبقائها واستمرارها . فالتنظيمات الاجتماعية قد تحقق النجاح ، وقد يصيبها الفشل ، بل إنها قد تتنازع مع بعضها البعض . على أنه للحكم على جماعة منظمة بأنها سوف تستمر أو تنتهي ، سود فيها أو تروخ لغيرها ، يعتبر من المشاكل الفكرية والتي يمكن فهمها ، في نظر الكاتب ، على ضوء معايير ثلاثة هي :

الاستقرار ، الفعالية ، التكامل . ومن لم يمكن استخدام هذه المعايير لتقييم أي تنظيم اجتماعي من الأسرة الى المجتمع . انه يعني بالاستقرار ما يتمتع به التنظيم من قوة ومرونة كافية تساعد على البقاء خلال الزمن . أما الفعالية فتشير الى قدرة التنظيم على تحقيق الأهداف الجمعية ، أو أهداف الوحدات المكونة له .

في حين أن التكامل يعني التنسيق الجيد بين الأجزاء أو الوحدات التي يتكون منها التنظيم ، وما يؤدي اليه هذا التنسيق من تضامن بين هذه الوحدات .

### ❖ الولاء للجماعة :

لعل من أبرز خصائص الجماعات المنظمة هي تلك الأنماط من الولاء التي تربط الانصار بعضهم ببعض وتربطهم بالجماعة . أن الولاء

ظاهرة مشروقة . ومن ثم كان وجود أدوات الضبط الاجتماعي كرجال البوليس مظهرا لاضفاء الشرعية على القوة من جانب التجمع الانساني الحديث . على ان القواعد الامرة التي يتم عن طريقها ضبط سلوك الافراد تختلف في مدى تقبل الناس لها . فاذا انتشرت هذه القواعد وتقبلها الناس بحيث تصبح جزءا من شخصية الافراد ، تصبح يصد ما يسميه الكاتب النظام المعياري Normative Order هذا النظام يتضمن القواعد والاحكام التي تقوم برشيد سلوك الافراد الذين يشغلون مراكز مختلفة ، ويقومون بادوار متنوعة داخل الجماعة .

#### رابعا : خلفية التجمع المعاصر :

اذا كانت الاجزاء الثلاثة الاولى من الكتاب قد خصصت لمعظمها للمفاهيم الرئيسية التي يستخدمها علماء الاجتماع في تحليل الحياة الاجتماعية المنظمة ، وما يسودها من انماط ويجرى فيها من عمليات دون التركيز على حقب تاريخية بعينها ، فان الجزء الاخر من الكتاب ، والذي يعرض لخلفية المجتمع المعاصر ، محاولة لتزويد الطالب بدراسة وصفية عامة للخلفية التاريخية للمجتمع الحديث ، على اساس ان التعرف على المجتمعات القديمة والتطورات الرئيسية التي مرت بها ضروري للتعق في فهم الحياة المعاصرة والانسان الحديث . وكان أسلوبه في هذه الدراسة هو البدء باستعراض الاتجاهات الرئيسية في تحليل النفر الذي طرأ على المجتمعات الانسانية ثم ينتقل الى وصف التنظيم الاجتماعي لسلسلة من الاشكال الاجتماعية التي تطورت فيها المجتمعات الانسانية وهي على التوالي : المجتمعات الشعبية ، الانقطاعية ، قبل الصناعية ، والحضرية الزراعية Folk . Feudal ، pre-industrial & urban-agrarian Societies ومن هنا اشار الكاتب بايجاز الى نظرية سيرهنري مين ( ١٨٥٤ ) عن التطور من مجتمعات

الى ارتباط هذه الانماط بعضها ببعض اساندة الجماعة . يقوم التبادل على حقيقة اساسية في العلاقات الانسانية مؤداها حاجة الفرد المستمرة للآخرين واعتماده عليهم في اشباع احتياجاته ، ويعمل التبادل على تيسر الاتصال بين الناس اشباعا لاحتياجاتهم . وهكذا يؤدي التبادل الى انسياب السلع والخدمات والمظاهر والافكار بين الوحدات الاجتماعية ، وبين الاعضاء في هذه الوحدات . ويقوم التبادل في نفس الوقت على تقسيم العمل باعتباره حقيقة بنائية اساسية لكل التنظيمات الاجتماعية . ومن هنا كانت العلاقة بين تقسيم العمل وبين التبادل باعتباره احدي خصائص الجماعة . ويشير مفهوم تقسيم العمل الى تنوع الاسوار والمراكز التي يشغلها الافراد في الجماعة ، ويقوم هذا التنوع في المجتمعات البسيطة على اساس الجنس او السن او القدرات الجسمية . والواقع ان التمييز بين الادوار والمراكز على اساس السن او الجنس قائم في كل المجتمعات من البسيط الى المركب . ولكن لا بد ، لكي يصل المجتمع الى درجة عالية من التنوع الوظيفي ، من نمو التكنولوجيا ، ومن وجود نظام اقتصادي ينتج كميات اكبر من السلع امالة للتخصصين . وهكذا تعمل التكنولوجيا المتقدمة على انتاج فائض يمكن المجتمع من امالة المتخصصين في الشؤون الاجتماعية والثقافية والدينية ، والذين يشاركون بشكل مباشر في الانتاج .

#### ❖ الضبط الاجتماعي :

ان التنظيم الاجتماعي هو في النهاية محصلة التساند بين ثلاثة انماط هي الولاء والتبادل والضبط الاجتماعي . ومن ثم يصبح الضبط نمطا ثالثا للتأثير في سلوك الافراد عن طريق القواعد الامرة ، تلك القواعد التي تتضمن القدرة على فرض الجزاءات . والواقع ان القوة كافية في كل العلاقات الاجتماعية ، والجزاءات موجودة في كل الادوار الاجتماعية . وتصبح لقوة بهذا المعنى ظاهرة مقبولة ، بل تعتبر

الذى يجعل التصنيع وليس التحضر مسئولا بالدرجة الاولى عن التغير . والواقع أننا لا نستطيع أن نفصل بين التحضر والتصنيع ، حيث أن عمليات التحضر والتصنيع تسير في معظم الاحيان معا ، كما نشاهد أن المجتمعات الصناعية هي مجتمعات حضرية في نفس الوقت ، وكلما ازدادت درجة التصنيع انعكس ذلك بشكل أو بآخر على ظاهرة التحضر في المجتمع .

### ❖ المجتمع الحضري الزراعي :

كانت المدينة قبل الصناعية محاطة بالقرى التي وإن اقترنت من المجتمع الشعبي الذي وصفه ردفيلد ، إلا أنها اختلفت عنه من نواح عدة نسبة للعلاقات التجارية التي نشأت بينها وبين المدينة ، وكانت هذه العلاقات مصدرا للتغير المستمر الأمر الذي أدى إلى نشأة شكل اجتماعي جديد هو المجتمع الحضري الزراعي ، حيث بدأت النظرة العقلية للأعمال ، وظهرت سلسلة من الأدوار الجديدة التي تربط القرية بالمدينة . ومن ثم فإن النظام الإقليمي الذي بدأ في الظهور يتمثل في شبكة من المدن قبل الصناعية وما يحيط بها من قرى .

### ❖ تحول النظام الإقليمي :

يبرز الكاتب أهم الاختلافات بين النظام الإقليمي وبين المجتمع الصناعي الحديث ، ويرى أن التصنيع ونشأة نظام النقود قد أسهما في التحول من النظام الإقليمي إلى شكل جديد للنظام الاجتماعي . ومع نشأة الاقتصاد الصناعي ظهرت نتيجتان هامتان : أحدهما القضاء على الصناعات اليدوية باستخدام المصادر الجديدة للطاقة ، والآخرى القضاء على الضوابط التقليدية للسوق . وكان نمو نظام المصنع مواكبا لنمو سوق العمل وما ترتب على ذلك من تغيرات في حياة الناس ، ما زال الكثير منها قائما حتى الوقت الحاضر . والواقع أن الكاتب يفصل عملا هاما في التحول الذي طرأ وهو ما يتعلق بدور الدولة المتنامي في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والتي يمكن أن تؤثر في مجرى

تبنى على المركز أو المكانة إلى مجتمعات تقوم على التعاقد . ونظرية فرديناند تونيس ( ١٨٨٧ ) من مجتمعات تبني على علاقات القرابة والمصلحة المشتركة إلى مجتمعات تبني على علاقات السوق والمصالح الدائرية « مجانيشات » . ونظرية دوركيم في التضامن الأعلى والتضامن العضوي ، ونظرية شارل كولي من العلاقات الأولية ، وكلها نظريات تدور حول فكرة رئيسية هي تطور المجتمع من شكل إلى آخر ، وتمكس الاهتمام البالغ من جانب علماء الاجتماع بهذه القضية . ومن ثم فإن فهم أبعاد هذا التحول يتطلب دراسة المجتمع قبل الصناعي ، وخصائص التنظيم الاجتماعي فيه على النحو التالي :

### ❖ التنظيم الاجتماعي للمجتمع الشعبي :

وتنقسم بدرجة عالية من التماسك والولاء نسبة للتجانس بين أعضائه ، علاوة على أن التقاليد المشتركة وعلاقات القرابة تساهم في تحقيق درجة عالية من الضبط الاجتماعي ، على الرغم من عدم وجود جهاز حكومي رسمي وإى شكل بدائي للديموقراطية ، إلى جانب الاتفاق الكبير على القيم في مثل هذا المجتمع ، وهي في معظمها تؤكد دور التقاليد في حياة الناس . الواقع أن الصورة النموذجية لهذا المجتمع قدمها الأنثروبولوجي روبرت ردفيلد في مقال له بهذا الاسم ( وردت في هذا الجزء من الكتاب ) . وعلى الرغم من النقد الذي وجهه لهذه الدراسة فإنها تبرز أهم خصائص المجتمعات البدائية والتي يمكن أن تساعد في نفس الوقت على فهم المجتمعات المركبة .

### ❖ المدينة قبل الصناعية :

إذا كان التحضر في رأي ردفيلد قد لعب الدور الأساسي في التحول الذي طرأ على المجتمع الشعبي ، فإن جديون سويرج في مقال له بعنوان « المدينة قبل الصناعية » يعارض هذا الرأي ، حيث يرى أن الحياة الحضرية الباكزة تميزت بكثير من الخصائص التقليدية ، الأمر



التي أوردتها فيه ، الى جانب بعض الظواهر المرضية الأخرى التي كشفت عنها بعض الدراسات الحديثة في التنظيم ، ومن بين الدراسات التي تعرضت لبعض هذه الجوانب دراسة بيتر بلوم عن العلاقة بين التنافس والإنتاج ، ودراسة إدوارد جريز عن كيف يستطيع البيروقراطي أن يبقى في السلطة .

### \* المجتمع الجماهيري والمجتمع الاستبدادي :

إن الزيادة المطردة في الوحدات الاجتماعية ، وامتصاص الأفراد في مؤسسات البيروقراطية ، والاعتقاد الشائع بأن البيروقراطية في كل مكان قد أدت الى النظر للمجتمع الحديث على أنه مجتمع جماهيري Mass Society ، وإن كان المفهوم الآخر قد اُسي - استخدامه كالحال بالنسبة للبيروقراطية ، فالبعض يرى فيه سيادة الروتين والعلاقات الانشائية ، ويرى فيه البعض الآخر التضخم المستمر في الوحدات الاقتصادية الكبيرة على حساب المستثمر الصغير . بل يرى البعض أن الحياة في المجتمع الحديث تكاد تكون مستحيلة بدون المشاركة في مختلف المنظمات ، ومن الطريف ما أشار اليه أحد علماء الاجتماع في هذا الصدد من أن الفرد ( في المجتمع الغربي ) يولد في مؤسسة ، يتعلم ويعمل في مؤسسة ، يلعب في مؤسسة ، وحتى حين يموت فإن موارثه الثرى تتطلب تصريحاً من الحكومة وهي أكبر المؤسسات على الإطلاق .

والواقع أن فهم المجتمع الجماهيري يتطلب فهم العلاقة بين الصفوة والجمهور . ولذلك يعرف هذا المجتمع بأنه تلك الوحدة الاجتماعية حيث يمكن التأثير على الصفوة من جانب الجمهور ، كما يمكن تجنيد الجمهور من جانب الصفوة . لذلك ففي المجتمع الاستبدادي يصبح التحكم في الجمهور ميسوراً بسبب تعذر الوصول الى الصفوة لاحتكارهم وسائل القهر والتوجيه ، والإنتاج العلمي والفني ، الى جانب افتقار الجماهير الى تلك التكوينات الاجتماعية التي يمكن الاعتماد عليها في مقاومة الصفوة .

التطور من طريق التخطيط والتغير الاجتماعي المخطط .

### \* المجتمع الحديث :

يدور الجزء الأخير من الكتاب حول دراسة الإنسان في المجتمع الحديث في محاولة للكشف عن القوى الرئيسية في هذا المجتمع ، ووصف هذه القوى في إطار من التنظيم الاجتماعي ، ويعرض في هذا الصدد لثلاث ظواهر يرى أنها تفرض نفسها على المجتمعات المعاصرة وهي : ظواهر البيروقراطية والمجتمع الجماهيري والحركة الاجتماعية .

### \* البيروقراطية :

كلما زاد المجتمع الحديث حجماً تضخمت المشروعات وانتشرت المدارس والمستشفيات والمؤسسات العسكرية وغيرها الأمر الذي يؤدي الى امتصاص الأفراد والوحدات الاجتماعية الصغيرة في التنظيمات الكبيرة . ومع أنه ليس من الضروري أن تصبح هذه التنظيمات بيروقراطية ، إلا أنها تنجبه عادة نحو تكوين أنماط بيروقراطية في تنظيمها الاجتماعي . والبيروقراطية في نظر ماكس فير تعتبر أكثر أشكال التنظيم كفاءة وفعالية . فالبيروقراطية في نظره هي ممارسة السلطة المشروعة من خلال جهاز إداري من العاملين ، وقد أورد فير عشرة شروط أومعايير للبيروقراطية إذا توافرت جميعاً تحقق التنظيم البيروقراطي المثالي . والسلطة في هذا التنظيم لا ترتبط بالأشخاص ، ولكنها جزء من النظام نفسه ، وهذا هو السر في كفاءة هذا النظام ، لأنها تفصل السلطة عن الأشخاص الذين يقاتلون في سبيل الاستحواذ عليها . ومن المعروف أن تحليل ماكس فير كان هدفاً لكثير من النقد خاصة في ضوء الدراسات الحديثة عن المنظمات الاجتماعية . ولعل من أهم الانتقادات ما يدور حول إغفال دور التنظيم غير الرسمي في مساندة التنظيم الرسمي ، أو في إعاقته ، لدرجة أن المنظمة قد لا تعمل بالكفاءة المطلوبة لمجرد تحقيقها للشروط

وقد جاء توضيح ذلك من خلال مقالتين أحدهما  
عناجظ ظواهر التطرف والإحتجاج كسلوك يخرج  
عن نطاق العمليات السياسية المشروعة والأخرى  
تحلل الحركة الاجتماعية العريضة خلال  
الستينات والسبعينات باعتبارها من أبرز  
ظواهر المجتمع المعاصر .

### ✻ الحركة الاجتماعية :

وتشير إلى انتقال الناس، أفراداً أو جماعات،  
من موقع إلى آخر في المجتمع ، ومن ثم تمثل  
نظراً في البناء الطبقي للمجتمع ، سواء كانت  
الحركة راسية أو أفقية ، وسواء تحققت في  
حياة الفرد أو من جيل إلى آخر ، فالحركة  
مفهوم ديمقراطي وبنائي يتضمن نمطاً من السلوك  
ويساعد على فهم المجتمع . أما عن العوامل  
البنائية المؤثرة في الحركة الاجتماعية فقد ناقشها  
الكاتب في إطار المجتمع الأمريكي وقد ردها إلى  
ثلاثة عوامل رئيسية : التغير المستمر في عدد  
المراكز أو الوظائف المطلوب شغلها ، وتغير نظرة  
المجتمع إلى مختلف المراكز والوظائف ، ونسبة  
المواليد في كل طبقة . وينتهي الكاتب إلى  
تلخيص أبرز خصائص المجتمع الصناعي  
الحديث فيرى أنه يتصف بالديمقراطية  
والطبقة والحركة التي تقوم على الكفاءة ،  
والتنظيم الصناعي للعمل ، وبعض مناسبات  
أخرى من شأنها القضاء على الروابط التقليدية  
بين الناس .

### ✻ التنظيم الاجتماعي ونوعية الحياة :

في الختام يحاول الكاتب أن يربط بين التنظيم  
الاجتماعي كموضوع لعلم الاجتماع وبين نوعية  
الحياة التي يعيشها الإنسان في المجتمع المعاصر .  
وهنا يبرز فكرة أن الصفة الإنسانية تقتضي  
المشاركة في حياة الجماعة ، بشكل منظم  
ومتناسق مع الآخرين ، مع التأكيد على مقولة  
أن التنظيمات الاجتماعية لها وجودها الذاتي  
المستقل من نوايا الأفراد المكونين لها ودوافع  
هؤلاء الأفراد . ومن هنا تتوثق العلاقة بين  
التنظيم الاجتماعي وبين نوعية الحياة . وتعود

بنا نوعية الحياة إلى مستويات التحليل الأربعة  
التي سبق الإشارة إليها في بداية هذا العرض  
على النحو التالي :

أ - المستوى العضوي : ويتضمن الماديات  
التي تكفل النمو السليم للكائن الحي من طعام  
جيد وهواء نقي وماء صالح للشرب ومسكن  
مناسب وعناية طبية .

ب - المستوى السيكولوجي : ويتضمن  
النظام التعليمي الذي يربى الطفل ، ومفومات  
الصحة النفسية ، والأمن والإمان والرأفانية  
التي ينبغي أن يوفرها المجتمع للفرد .

ج - المستوى الاجتماعي : ويتضمن تنظيم  
وسائل الإنتاج ، ولا مركزية وسائل الضبط ،  
ودور الفئات الاجتماعية المختلفة في العمليات  
السياسية .

د - المستوى الثقافي : ويتضمن دعم الدولة  
للمسرح والسينما والتلفزيون التعليمي والفنون  
التشكيلية .

وعلى أساس هذه المستويات يحلر الكاتب  
من انحدار ملحوظ في نوعية الحياة في السبعينات  
في الولايات المتحدة التي اختصها بالدراسة .  
وعلى الرغم من الاختلاف حول هذه القضية  
فإن السؤال الهام الذي يفرض نفسه في النهاية  
يدور حول وضع الفرد في المجتمع ، وهل هناك  
تنظيمات متماسكة يمكن أن يشارك فيها الفرد  
لتتولى حمايته وحماية مصالحه ، وهل يرى  
الفرد إمكانية تحسين نوعية الحياة له ولغيره .  
والمواقع أن الكاتب قد وقع في النهاية تحت تأثير  
نزعة لا مبرر لها من التشاؤم ، وطرح من  
القضايا ما لم يستوفه حق من التحليل  
والمنطق ، ويرجع ذلك فيما يرجع إلى طابع  
الكتاب الذي يهدف إلى التجميع والتنسيق  
بين عدد كبير من الأبحاث ، الأمر الذي يجعل  
من اختيار هذه المادة أمراً صعباً ، ومع ذلك  
فالكتاب فيما ناقشه من موضوعات ، وإبرزه  
من قضايا ، واختاره من دراسات ، يعتبر من  
الكتب الدراسية الجيدة في علم الاجتماع .

## مستقبل الكتابة

عرض وتحليل: محمد جواد رضا

### القسم الاول : - أثر اللغة المكتوبة

- ١ - الشعوب البدائية والشعوب المتحضرة  
- جورج كاربونيه
- ٢ - الشعر كنمط محفوظ في التواصل  
- أريك هافلوك
- ٣ - الكلمة المطبوعة . . معمار القومية  
- مارشال ماكولم
- ٤ - الكتابة والاميون في غانا  
- جاك غودى

ليس لهذا الكتاب « موضوع » وإنما له « قضية » ومن ههنا جاء امتيازه . أما نفس « الموضوع » عنه فمردّه الى كونه مجموعة فصول مختارة من كتب متفرقة لكتاب مختلفين، يصدرن عن موارد فكرية متنوعة ، ولا يجمعهم جامع غير الانشغال بواحدة من كوابح الحرية في الحياة الإنسانية السوية ، تلك هي اللغة المكتوبة .

قام الاستاذ روبرت ديسك ( من جامعة نيويورك ) باختيار هذه الفصول ونسقها على النحو التالي :

### THE FUTURE OF LITERACY

(١) عنوان الكتاب في اللغة الانجليزية هو :

وليس القواميس الانجليزية المختصة كلمة LITERACY بـ « القدرة على الكتابة والقراءة » ومن هنا فإن كلمة LITERATE تعنى الانسان القارئ الكتاب . وطالما أن القدرة على الكتابة تنطوي ضمنها على القدرة على القراءة فلذلك نلزم ان يترجم عنوان الكتاب بـ « مستقبل الكتابة » أى مستقبل اللغة المكتوبة .

## ٥ - الثقافة المكتوبة

- جاك غودى وآبان وات

**القسم الثاني : - إزمات الكتابة****الفصل الأول : الكتابة واللغة والسياسة**

## ٦ - ثلوث اللغة

- دوغلاس بوش

## ٧ - خلق مالم الحوار

- هربرت ماركوزه

## ٨ - الطباعة والتواصل

- بول غودمان

**الفصل الثاني : الهجوم على الادب**

## ٩ - نشأ من مذكرات

- يوجين يونيسكو

## ١٠ - انصرام زمن الروائع

- انتونين آرتود

## ١١ - الانسانيات والا انسانيات

- لويس كامب

## ١٢ - الهجوم على الادب

- رينيه ويلك

**القسم الثالث : المستقبل والكتابة ووسائل****الاعلام .**

## ١٣ - بعد الكتاب

- جورج شتاينر

## ١٤ - هل تختصر الطباعة ؟

- بن بكديكيان

## ١٥ - وليس منذ بابل

- ادومند كارينتر

قام بنشر الكتاب برنيس هول واتكل  
ودكلفر ١٩٧٣ .

## ٢ -

كيف تكون الكتابة كايحا من كوايح الحرية  
عند الانسان وهى واحدة من مبتلعات الحضارية  
الاساسية التى درج الناس على التسليم بها  
اداة عقلية رفيعة من ادوات تحرير العقل  
الانسانى ؟

**هذه هى « القضية » فى هذا الكتاب .**  
وكيما نفك مغاليق هذه المسألة « يجعل بنا  
التسليم ابتداء بان ليس جميع مبتلعات  
الانسان الحضارية خدمت الغايات التى ابتكرت  
من اجلها . لقد استوقفت هذه الظاهرة شيخ  
المؤرخين المعاصرين ارنولد توينبى حين لاحظ  
ان بناء الامبراطورية الرومانية حين قاموا  
بانشاء نظام طرق مواصلاتهم المدهش ، وهياوا  
الوسائل لصيانتها ، كان لهم غرض معين من  
بناء ذلك النظام الا وهو حماية الامبراطورية  
وعضمان وحدتها . ومع هذا فان نظام  
المواصلات هذا استعمل من قبل اطراف اخرى  
لاغراض اخرى غير الاغراض التى قصدت منه  
ابتداء . فمن المؤكد الان ان الطرق الرئيسية  
فى الامبراطورية الرومانية يسرت للبرابرة القيام  
بهجوم مباشر على قلب العالم الهيلينى ، ومن  
المحتمل جدا انها اوجت لهم بذلك الهجوم .  
كذلك سهلت تلك الطرق الرئيسية رحلة  
القديس بول St. Paul ومبشرين آخرين من  
الشرق الى العالم الهيلينى ، وبذلك امانت على  
نمو الكنيسة المسيحية . وما وقع لنظام  
المواصلات الرومانى وقع لغيره من النظم ،  
فكان المتفهمون بها غير اولئك الذين كان بنائها  
ينوون لهم الانتفاع بها . وكذلك كان شأن  
« الكتابة » احدى المؤسسات الاجتماعية  
الانسانية الاساسية ، واكثرها تقدما وتمقيدا  
بعد نشأة اللغة .

ومرة اخرى -- ولجلالة القضية المطروحة --  
يجعل بنا ان نفوق بين اللغة والكتابة . ذلك  
ان اللغة -- كمظهر من مظاهر السلوك الانسانى  
-- اسبق فى الوجود على الكتابة ، وقد كانت

حقيقة لم ينصمها الا اختراع الكتابة التي حشرت بين الميراث والوارثين حلقة وسيطة لاشخصية . ولقد كان في هذا التطور الجديدا افزع رسل الفكر الانساني الاول ، ودفعهم الى تنبيه أبناء جنسهم الى أن المؤسسة الاجتماعية الجديدة - الكتابة - ربما لن تكون نعمة خالصة عليهم . وكان سقراط من السباقين الى مثل هذا التحذير ، رغم أنه لم يكن أميا ، فسر ان تربيته كانت شفوية . ولجميعه بين التقليدين فقد كان مقتدرا على تمحيص مزايا الكتابة والتقليد الشفهي والكشف عن مواطن الضعف فيهما .

دون أفلاطون - في محاوراته - الحوار التالي لسقراط من القايصة بين اللغة والكتابة والمفاصلة بينهما .

سقراط - تذهب القصة الى أن ثاموس

Thamus قال أشياء كثيرة لثيوتس THEUTH في اطراء الفنون المختلفة أو في ذمها وربما استنزفت أجادتها وقتنا طويلا ، ولكنهما عنفما وصلا الى الحروف قال ثيوتس . . ان هذا الاختراع أيسا الملك سوف يجعل المصريين أكثر حكمة ، وسوف يقوى ذاكرتهم ، لانه هو أكبر الذاكرين والحكمة وهو ما اكتشفته أنا . . ولكن ثاموس أجابه قائلا . . . من العذيق بمكان كبير يائيسوث ان يخترع الفنون رجل واحد ، غير أن القدرة على الحكم على نفعها أو ضررها بالنسبة لمستعملها تعود الى شخص آخر . ولأن أنت يا من أنت أبو الحروف قد قاذمت هابطتك لأن تنسب إليها قوة هي تقضي القوة التي تمتلكها حقاً ، لأن هذا الاختراع سوف ينتج النسيان في عقول أولئك الذين سيتعلمون استعماله . . لانهم لن يعزوا ذاكرتهم . ان نفعهم بالكتابة - التي تنتجها اشكال خارجية ليست جزءاً منهم

وما تزال اصدق تعبيراً عن خلجات الضمير الانساني ، وأكثر مباشرة في تيسير تأمل الانسان في الكون وعلاقته به ، وعلاقة الانسان بالانسان . كذلك هي كانت ميزان الانسان الاول لعدالة النظام الاجتماعي وسلامة الدولة . عندما سأل احد الانبياء كونفيوشوس ماذا ينوي عمله لاصلاح الدولة ؟ أجاب المعلم الأكبر : « صحح اللغة . فان لم تكن اللغة صحيحة فان ما يقال لن يكون هو الشيء المراد . وإذا كان القول غير المراد فان ما ينبغي الاخذ به يظل مهملًا . وإذا بقى ما ينبغي الاخذ به مهملًا فان الاخلاق والفنون تتحلل . وإذا ما تحللت الاخلاق والفنون فان العدالة ستبتلى بالفضلال وإذا ما ابتليت العدالة بالفضلال فان الناس سيتيهون . لهذا كله لا مكان للاعتباطية فيما ينبغي قوله . ان هذا الامر فوق كل شيء . » ( \* )

لقد كان هذا الايمان باللغة هو الذي علم الانسان الاول حرصه على حمل موارثه الفكرية في صدره ، ومكنه من نقل هذه الموارث من جيل الى جيل شفاها ، حتى قبض لآداب أمم كثيرة ان تخلق وتنتقل أجيالا عديدة من غير استعمال لكتابة . بل ان حضارة واحدة على الاقل ( هي الحضارة الهندية القديمة ) كانت حضارة أمية . فقد نقلت آداب هذه الحضارة الواسعة قرابة اثني عشر قرنا - ومن المحتمل للآتين قرنا - نقلًا شفهيًا لم ينتقص من سلامة فكرها شيئاً ، لأن الصيانة التامة لكل كلمة وكل مقطع وكل لهجة كانت ذات أهمية مركزية في عملية النقل الثقافي . ( ١ )

لقد جعل هذا التقليد الشفهي الفكر الانساني مشاعاً بين الجميع ، كما جعل ادب الانسان وفكره لصيقين به ، وخلق بينهما علاقة

الافلاطوني في المجتمع ويرسخ . بعبارة أخرى ان التمكن للفكر الافلاطوني لم يكن ليحقق الا على حساب محق التراث الشفهي في الثقافة الاغريقية . وعلى يد افلاطون وارسطو تم تدعيم الوحدة الطبيعية بين الخبرة والفكر ، تلك الوحدة التي كانت تميز التقليد الشفهي . في هذا الاطار الافلاطوني أعطيت تجربة الانسان مع مجتمعه ومع نفسه وجودا منفصلا مجسدا في الكلمة المكتوبة . لقد كان هذا الحدث من الاهمية بحيث جعل أوروبا - كما يقول هافلوك - تعيش حتى الوقت الحاضر في ظلال افلاطون وارسطو الفكرية ، مستعملة لفتنهما ، معترفة بثنائيهما ومسلمة بنظامهما الفكرى التجريدى كواسطة اساس من وسائل التعليم العالى .

ان التطور المأسوى الذى يسجله هافلوك ونظراؤه على اختراع الكتابة هو انها لم تبتكر أصلا لغراض اخلاقية او عقلانية او ثقافية كما درج الناس على الظن وانما نجم اختراعها عن دوافع عملية صرف . فقد ظهرت الكتابة في الحضارة السومرية للمرة الاولى في حسابات المدن والحاضر والمعايد ، لحك الحسابات الدقيقة والمقددة . وفي الثقافة الهندوسية ظهرت الكتابة والحساب في زمن قصير بعد تطور المجتمع الى الحد الذى اخذ معه بانتاج التجار والتجارة . ومن ههنا اجاز بعض المؤرخين لانفسهم القول بان الكتابة لم تكن اختراعا مقصودا وانما هي نتاج عرضي والذى لجس قوى بالملكية الخاصة . من المؤرخين الذين ذهبوا هذا المذهب كلودلي شتروس فيما رواه لجورج كاربونييه (٢) حيث يلاحظ ان اختراع الكتابة لا يمكن ان يعتبر الا ثورة كابة ثورة تكنولوجية عرفها التاريخ البشرى . ذلك ان ظهور الكتابة - كما يعتقد شتروس - هو بمثابة اكتشاف الانسانية لاهم وأخطر اكتشافاتها ، وهى لهذا ترتبط في الشرق وفي الغرب بظهور المجتمعات الطبيعية ، وهى قد

هم انفسهم - سوف تعتمد بهم من استعمال ذآكرتهم . واثق لتعرض الى تلاميذك مظهر الحكمة لا الحكم الحق . ذلك انهم سيقراون اشياء عدة من دون تعليم وهم لهذا سوف يبدون وكأنهم يعرفون اشياء كثيرة في حين انهم على الاغلب جهلاء ، ومن المسير الاتفاق معهم ماداموا غير حكماء ويتظاهرون بالحكمة .

**فاثيدروس :** ياستقراط انك لتخلق القصص بسهولة من مصر أو أى قطر تحب .

**سقراط :** الكتابة يافاثيدروس لها هذه الخاصية الغريبة ، وهى شبيهة جدا بالرسم ، ذلك ان تهاويل الرسامين تنتصب أمامك مثل الكائنات الحية ، ولكننا اذا ما سئلت لم تهر جوابا ولزمت الصمت المهيّب الجليل . وكذلك هي الحال في الكلمات المكتوبة فلربما ظننت انها تتكلم كما لو كانت مدركة ولكن اذا سألتهآ آملآ ان تعرف شيئا مما تقول فانها تقول الشيء ذاته ابدا . وكل كلمة عندما تكتب للوحلة الاولى فانها يمكن ان تصرف في جميع الوجوه بين اولئك الذين يفهمونها واولئك الذين لا ولع لهم فيها على حد سواء . وهى لا تميز بين من ينشى ان تتكلم معه ومن لا ينشى ان تتكلم معه ، وعندما تساء معاملتها أو تلم ظلما فانها تحتاج الى حماية ايها لانها تملك الحماية لنفسها ...

الفصام بين « الحكمة » و « مظهر الحكمة » الذى يتخوف منه سقراط في هذا الحوار المتبع هو ما يصفه أريك هافلوك في الفصل الثانى من هذا الكتاب بـ « العلاقة المدمرة بين الخبرة EXPERIENCE والفكر THOUGHT » ، ويعتبر افلاطون مسؤولا منها . بفصل هافلوك رأيه هذا بقوله ان افلاطون اصر في القرن الرابع قبل الميلاد على ضرورة الساء الشعر كوسيلة شفهية للتواصل بين الناس كما يثبت الفكر

## - ٣ -

على أن تشوئش الحقيقة وزيادة إبهامها ليسا المأخذين الوحيدين على اللغة ، بل أن هناك بين علماء الاجتماع اللغوي من بعد الكتابة مسؤولة عن تمقيد الروابط الاجتماعية الإنسانية الفطرية . فظهور فكرة القومية ، والممارسات الحربية والعنصرية التي ارتبطت باسماء بعض القوميات كانت نتيجة من نتائج ابتكار الكتابة بعد نتيجتها الأولى في أحداث الانقسام الطبقي في المجتمع الإنساني . في هذا المدد يقول مارشال مالكولم (٤) في حديثه عن الكتابة كـ « معمار للقومية » أن من بين النتائج التي لم يكن قد حسب لها حساب لظهور الطباعة كان ظهور القومية أكثر تلك النتائج ألفة للناس وأكثرها قبولا من لدنهم .

« أن التوحيد السياسي للسكان بواسطة اللغات العامية والتجمعات اللغوية كان غير قابل للتفكير قبل أن تحيل الطباعة كل لهجة محلية إلى أداة تواصل جماهيرية ... الثقيلة . . . وهي صورة من صور العائلة الممتدة المبنية على روابط الدم تم تفجيرها بالطباعة لتحل محلها رابطة بشرية جديدة قائمة على التناظر بسين تفكير اشخاص ليكونوا - وليتصرفوا - كأفراد في قومية وليس كأعضاء في قبيلة . القومية جاءت بسبب الطباعة كهيئة شديدة التوتر للجماعة كجماعة ذات مصر مشترك ومركز مشترك ، واعتملت اعتمادا كبيرا على سرعة حركة انتشار المعلومات بين أفرادها . حتى اليوم تعتمد القومية - كصورة من الذات - على الطباعة والصحافة ، وإن تكن وسائل الاعلام الكهربائية قد بدلت تعمل لفسر صالحها » . (٥)

تسببت في تيسر استغلال الإنسان للإنسان في العصور القديمة وذلك عن طريق تبسيط المشاكل البيروقراطية المتعلقة بحفظ الأوامر الملكية وقوائم الاسماء والممتلكات والديون والسلالات وغيرها من السجلات الادارية .

لقد كان في هذه الحقيقة المشابهة من اللغة ما جعل كبار المفكرين الغربيين المعاصرين (٦) يحذرون من الآثار السلوكية المترتبة على استعمال الكتابة استعمالا سياسيا واجتماعيا مقصودا ، لأنها - أى الكتابة - في هذه الحالة تؤدي إلى « تشوئش الحقيقة وتزيد في إبهامها » أن في هذا التحذير عودة سافرة إلى مقولة كونزوبوشوس بأن اللغة عندما تكون مشوشة فإن ما يقال لن يكون الشيء المراد ، وكان يكون القول غير المراد ، فإن ما ينبغي فعله بظل مهملًا ، وإذا بقي ما ينبغي فعله مهملًا تحللت الأخلاق والفنون ، وإذا تحللت الأخلاق والفنون ابتليت العدالة بالظلال .

الواقع أن تشوئش اللغة للحقيقة وزيادة إبهامها هو مسألة بالغة التعقيد ما تزال الإنسانية تعاني منها حتى الوقت الحاضر « حتى لقد اتجهت بعض الفلسفات المعاصرة إلى اعتبار اللغة المكيف الأول لسلوك الأفراد والجماعات » وارجاع كثير من الأخطاء والندم الذي يمتلئ منه الإنسان - فردا كان أم جماعة - إلى غموض الكلمات التي تكون أساسا لبناء أفعاله ، وتفسير كثير من المواقف اللاموضومية التي يتخلدها الناس إلى الالتباس اللغوي والوهم الذي يحيق بعقل الإنسان من جرائه .

( ٣ ) يوجين يونيسكو - الفصل التاسع من الكتاب .

( ٤ ) مارشال مالكولم .. الفصل الثالث من الكتاب .

( ٥ ) الكتاب ... ص ٢٨ .

## - ٤ -

الكتابة والكتاب . فهناك أولا وقبل كل شيء شواهد جمة على تدنى مستوى الاهتمام بالكتابة في الحياة الإنسانية المعاصرة . يستشهد انتونين اربود (٧) على ذلك بانصرام زمن الروائع ، ملاحظا ان أحد أهم المؤشرات في مجال الانحطاط الفكري في الحياة المعاصرة ظاهرة اللامبالاة بما ينشر في الغرب من الكتب من قبل القسوى الاجتماعية المعتمدة . وعلى الرغم من أن الكتاب يمارسون كثيرا من الرقابة الذاتية على أنفسهم غير أن كثيرا من دور النشر الرموقة لا تتحرج من نشر كتب تتحدث عن الجماع مع صفار الأطفال ، أو عن فنون العمل الفوضوى وغير ذلك مما يعلم المنحرفين أو العاقدن على المجتمع كيفية عمل القنابل ، أو تزوير بطاقات السفر بالطائرات ، أو تخريب مؤسسات تصفية المياه ، أو نسف شبكات التليفون .

وقريب من هذه النظرة موقف جورج شتاينر حول مستقبل « الكتاب » (٨) حيث يربط بين تدنى منزلة الكتاب ونمط الحياة المعاصرة ، إذ لم تعد المكتبات تجد لها مكانا في الشقق السكنية الحديثة ، ولم يعد هناك خدم خاصون يقومون على العناية بها ودهان رفوفها . وفي الفراغ القليل المتوفر في هذه الشقق تجد أجهزة الستيريو والراديو والتلفزيون . كما أن طريقة العيش الحديثة التي تجعل من المنزل مساحة مفتوحة لجميع أفراد العائلة لم تعد تأذن بخصوصية أجواء القراءة المهدودة سابقا . يضاف الى هذا أن القراءة أصبحت تجد لها منافسا قويا في التلفزيون أو الراديو من هنا لم تعد القراءة الجادة التعمقة التي مر بها مفكرو الأزمنة السالفة مألوفة في أكثر بيوتنا الحديثة .

إن هذه المآخذ التاريخية على الكتابة لا تجعل منها بطبيعة الحال مسؤولا وحيدا عن سوء استعمالها من قبل الإنسان . وقد كان من الممكن أن تلعب كأي واقع مستجد في الحياة الإنسانية - دورا مضادا تماما لما لعبته حتى الآن . فهي على الرغم من مسؤوليتها غير المباشرة عن التجزئة الطبقية للمجتمع الإنساني ، ومن فصل الخبرة عن الفكر ، ومن قيام الثنائيات الأخلاقية والفلسفية ، ورغم تسببها في تشويش الحقيقة وزيادة إبهامها ، على الرغم من ذلك كله فقد حفظت رسائل السماء الى الإنسان ، ووعتدها بالضمير الإنساني الى العدل والحق ، واثمنت على خزان غنية من المعرفة ومن صور الجمال الأمر الذي ينقل المسؤولية منها الى المجتمع الإنساني الذي وجدت فيه وإلى النظم الاجتماعية التي عملت لها . وعلى الرغم من المنشأ النفى الأول لها فإن موضوعها الرئيسي صار فيما بعد .. الإنسان . ومن هنا نمت العلاقة الوطيدة بين اللغة والدراسات الإنسانية حتى صارت علما عليها وهنأناها ، ولم ينتقص من قيمتها أن بعض جلادى الحضارة المعاصرة مثل غوبلر كان يحمل شهادة دكتوراه في الأدب (٩) .

من ههنا يتخذ الانشغال الإنساني بالكتابة صيغة جديدة .. ماذا يمكن فعله لجميل اللغة المكتوبة أداة من أدوات المساواة بين البشر ؟ وكيف يمكن انتزاعها من قوى الاستغلال لتوظيفها في خدمة العدل الاجتماعي ؟ التساؤلون هنا لا يتطرون الى المستقبل بكبر تغاؤل حين يرسلون طبيعة التعامل الإنساني المعاصر مع

( ٦ ) الفصل الحادى عشر من الكتاب .

( ٧ ) الفصل العاشر من الكتاب .

( ٨ ) الفصل الثالث من الكتاب .



الناس أكثر حرية وأكثر كفاية في حياتهم الجماعية وفي أعمالهم لكانوا أكثر عصمة ضد التأثير بما يقوله الخطباء الفوغاليون ، ولو لم تكن الإعلانات التجارية بالكثرة التي هي عليها الآن لأخذ الأطفال المفردات اللغوية مأخذاً أكثر جدية .

على أن الخطر الأكبر على مستقبل العلاقة بين الإنسان ولفته المكتوبة يكمن في الاستغلال الاجتماعي للكتابة الهادف لافراز « الإنسان ذي الجسد الواحد » الذي يتحدث عنه هوبرت ماركوزه في الفصل السابع من هذا الكتاب المتع .

يمتد ماركوزه أن التطور الصناعي قد أغلق « دائرة الحوار » على الفرد ، وجعله يدور حول نفسه داخل هذه الدائرة . وبذلك سلبه تلك القدرة الفطرية الأولى على التفكير في خط مفتوح . يقول ماركوزه في تحليل نظريته هذه :-

« ... أن المجتمع الصناعي يكشف

— من خلال ممارساته اللغوية —

عن أولويته الثقافية . ولكنه

يكشف في الوقت ذاته وبالطريقة

ذاتها من تدمير لمصادر الإبداع الإنساني ،

وذلك بالإيحاء لأفراد

بأنه من التقدم بحيث لا ينبغي لهم

أن يفكروا في غير الخير الذي يعمهم

الآن والذي نعمون به . هذا

النوع من الخير العميم ، هذا البناء

الفوق ذو الانعاجية العالية القائم

على أسس بائسة ، هذا

كذلك يقوم نمط الطباعة الحديث التمثل في كتب الجيب ذات الأغلفة الورقية شاهداً آخر على الأزمة التي تعانيها القراءة . أن هذه لكتب تشف من المعنى الذي يقف وراءها ، وهو أنها كتب أريد لها أن تقرأ على عجل ، وفي حالة من الحركة والتنقل لا أن يتمتعها أو تطيلها .

لقد أضافت الحركات الثورية بين الشباب المتعلم بعداً جديداً لأزمة الكتاب أسقط عنه حالة الجلال والقدسية التي أحاطت بها الأجيال الماضية ، فلم يعد — أي الكتاب — مطعماً أو تبريراً للحياة الإنسانية العاقلة حتى لقد بلغت الجراة بعض هؤلاء الثوريين إلى طرح شعار « أن زوجاً من الإحذية يعدل في قيمته كل كتب شكسبير وبوشكين » .

وليست الشواهد الإحصائية بأقل دلالة على أزمة الكتاب من الشواهد الفكرية . فقد كشفت إحصائية نشرت في فرنسا عام ١٩٧٠ من أن الفرد الفرنسي متوسط الثقافة لا يستطيع أن يقرأ في السنة الواحدة أكثر من كتاب واحد فقط . أما في إيطاليا فإن النسبة أقل من ذلك بكثير . ومهماً فإن أزمة الكتاب ، في الغرب خصوصاً ، تترجم عن ذاتها في عدد دور النشر التي تفلق سنوياً وتخرج خاسرة من المنافسة مع وسائل الإعلام الأخرى .

يضيف دوغلاس بوش — في الفصل السادس من الكتاب — مبرراً جديداً للقلق على مستقبل الكتابة ، ظاهرة يسميها « تلويث اللغة » ويعملها تحليلاً سياسياً صرفاً . وخلاصة المشكلة في نظره هي أنه لا يمكن إصلاح اللغة من دون إصلاح المؤسسات الاجتماعية ، ذلك أن الصراط « المستقيم » إلى إصلاح اللغة يبدأ من إصلاح المؤسسات السياسية والاجتماعية ، وكذلك إصلاح الثقافة الأخلاقية العامة . « فلو كانت هناك تربيته الإدارية أقل تعقيداً لكان هناك حاجة أقل إلى الكلام الإداري المزيج . ولو كان

الخير العميم يتوغل في صلب أجهزة  
الإعلام التي تتوسط بين السادة  
المجدد للنظام الاجتماعي وبين أتباعهم .  
وكلاء دعاية هذا النظام هم الذين  
يشكلون عالم التواصل  
الفكري في المجتمع الصناعي والذي  
يؤدي في النهاية إلى بروز سلوك  
البعيد الواحد المميز لأفراده » .

تأسيساً على هذه النظرية ، يقرر ماركوزه أن  
لغة النظام الصناعي تشهد على قوة هجومه على  
الفكر المتسامي والخلجات النافذة ، وفي أنماط  
الحوار الشائعة في هذا النظام يظهر التمارض  
الحاد بين أنماط الفكر الثنائي الإبعاد ، الدنيا  
لكتيكى ، وبين السلوك التكنولوجى والمعدات  
الاجتماعية والفكرية التي يزرعها في أفراده في  
أطوار هذه المعدات يخفي التوتر الإبداعي بين  
المظهر والواقع ، بين الحقيقة FACTOR والعامل  
TRUTH ، بين الجوهر والسر وتنجس  
عناصر الاستقلال والاكتشاف ، وتتراجع  
موجبات التجريب والنقد أمام تراتيب التأكيد  
والتقليد والمحاكاة التي تملكها وسائل الإعلام  
المعاصرة لتتغلغل في أنماط الكلام العام - عناصر  
السحر والطقوسية ، ويتجرد الحوار من

التأملات التي هي مراحل عملية الإدراك والتقييم  
الإدراكي ، وتفقد المفاهيم وهي المشتعلة على  
الحقائق ، وبهذا تتسامى عليها . تمثيلها اللغوي  
الاصيل .

- - -

لقد قلنا في مطلع هذا الحديث أن لهذا  
الكتاب قضية وليس له موضوع . وقد حاولت  
الصفحات المتقدمة الكشف عن أبعاد هذه  
القضية ، وجلت بعضها منها ، وليس أفضل  
لاختتام هذا الحديث من بلورة القضية في كلمات  
ماركوزه :

« ان النمط الفكري الشائع في النظام  
الاجتماعي المعاصر - وبخاصة جناحه الصناعي  
المتقدم - يتعامل مع الكتابة تعاملات تروا ليسبغ  
على العبودية صفة الحرية وعلى اللامساواة  
سمة المساواة . هذا النمط يمنع التعبير الحر  
عن طريق المفاهيم المقلقة التي ينشرها من  
خلال الأجهزة التي يملكها ويؤاسطها بقرن نماذج  
التفكير للأفراد وتكون اللغة نتيجة لذلك لغة  
اوروبالية (٩) ، لغة « الحرب هي السلام » و  
« السلام هو الحرب » .

ان هذه ليست دعوة لرفض الكتابة بقدر  
ما هي دعوة لخلاصها .

★ ★ ★

## من الكتب الجديدة

كتب وصلت إلى إدارة المجلة ، وسوف نعرض لها بالتفصيل في الإصدار القادمة

---

- (1) Asimov, Isaac ; *The Collapsing Universe, The Story of Black Holes*, Hutchinson of London, 1977.
- (2) Davidson D. A. and Shackley M. L., (edit.) *Geonarchaeology, Earth Science and The Past*, Duckworth, 1976.
- (3) Entwistle Harold ; *Class, Culture and Education*, Methuen, 1977.
- (4) Lees, Francis A & Brooks, Hugh C. ; *The Economic and Political Development of The Sudan*, The Macmillan Press Ltd., 1977.
- (5) Pepper, Elizabeth & Wilcock, John ; *Magical and Mystical Sites, Europe and The British Isles*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1977.

★ ★ ★

مطبعة حكومة الكويت





**العدد التالي من المجلة**

**العدد الثاني - المجلد العاشر**

**يوليو - أغسطس - سبتمبر**

**قسم خاص عن**

**التجربة الإسلامية**

**بالإضافة إلى الأبواب الثابتة**

الخليج العربي	٥	ريال	٣	سوريا	٣	ليرة
السعودية	٥	ريال	٢٥٠	المتاهرة	٢٥٠	ملياً
البحرين	٤٠٠	فلس	٢٥٠	السودان	٢٥٠	ملياً
اليمن الجنوبية	٤٠٠	فلس	٣٥	ليبيا	٣٥	قرشا
اليمن الشمالية	٤٠٥	ريال	٤٠٠	مسقط	٤٠٠	باية
عمان	٣٠٠	فلس	٥	الجزائر	٥	دنانير
لبنان	٢٠٥	ليرة	٥٠٠	تونس	٥٠٠	مايم
الأردن	٢٥٠	نلسا	٥	المغرب	٥	دراهم

الاشتراكات :

للإشتراك في المجلد يكتب إلى : الشركة العربية للتوزيع - صرب ٤٢٢٨ - بيروت

مطبعة حكومة الكويت



# عالم الفكر

الجلد العاشر - العدد الثاني - يوليو - أغسطس - سبتمبر ١٩٧٩

عَدَدُ مُمْتَلِكٍ

النَّجْرِيَّةُ الْإِسْلَامِيَّةُ



رئيس التحرير: أحمد مشاري العدواني  
مستشار التحرير: دكتور أحمد أبو زيد

# عالم الفكر

مجلة دورية تصدر كل ثلاثة أشهر عن وزارة الإعلام في الكويت - يوليو - أغسطس - سبتمبر - ١٩٧٩  
المراسلات باسم: الوكيل المساعد للشئون الفنية - وزارة الإعلام - الكويت : ص ٠ ب ١٩٢

## المحتويات

### التجربة الإسلامية

٢	***	***	***	***	***	بالم	مستشار التحرير	التهديد
١١	***	***	***	***	***	الدكتور	محمد توفيق بلع	المسجد في الإسلام
٥٩	***	***	***	***	***	الدكتور	أحمد مختار العبداني	الإسلام في أرض الاندلس
١١١	***	***	***	***	***	الدكتور	سعد زقزل	الإسلام والتراث
١٦٩	***	***	***	***	***	الدكتور	سميد عاشور	الإسلام والتحرير
١٩٥	***	***	***	***	***	الدكتور	فيصل السامر	الإسلام في المونيسيا
٢٢٥	***	***	***	***	***	الدكتور	محمد توفيق حسين	الإسلام في الكتابات القرآنية

• • •

### مطالعات

٢٥٥	***	***	***	***	***	الدكتور	أحمد أبو زيد	الاستشراق والمشرقون
-----	-----	-----	-----	-----	-----	---------	--------------	---------------------

■ ■ ■

### من الشرق والغرب

٢٧٧	***	***	***	***	***	الدكتور	سليمان قطاية	الطب العربي
٢٩٥	***	***	***	***	***	الدكتور	سامي حمارنة	الصناعة الطبية في العصر الإسلامي الذهبي

• • •

### صفر حديثا

٢٢٥	***	***	***	***	***	عمر	وتعليق الدكتور	عبد الله
-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	----------------	----------

المراسلات التي تنشرها المجلة تعبر عن آراء أصحابها وحدهم



## التجربة الإسلامية

### تقديم

تعرض الإسلام خلال تاريخه الطويل ، ولا يزال يتعرض ، للكثير من التيارات والحركات المناوئة ، والآراء والانتكارات المعارضة ، التي تحاول النيل منه وإثارة الريب حول جوهره ومقوماته والاسس التي يقوم عليها ، والتشكيك في أهم قضاياه وفي مدى مساهمته في تقدم الحضارة الإنسانية . الا ان الاسلام وجد في الوقت ذاته عددا كبيرا من العلماء والكتاب والمفكرين والباحثين ، من المسلمين وغير المسلمين ، ممن توفروا على دراسته والتصدى للكتابات المفوضة وإبراز ما في رسالته من سمو وعمق وإنسانية .

ولقد كان هذا كله بمثابة تجارب قاسية خاضها الاسلام، وكان عليه ان يمر بها نتيجة لاستخدامه المحتوم بالحضارات والثقافات والديانات الاخرى، التي اتصل بها أثناء انتشاره ، وقد اكتسب خلال ذلك كثيرا من العناصر الحضارية والثقافية التي تمثلها وأصبحت جزءا من تراثه الخاص ، كما انه

اثر بغير شك في تلك الحضارات والثقافات تأثيرا قويا وعميقا وجلبا، وافلح في أن يصبغها بصبغة متميزة ، وكانت محصلة ذلك كله هو قيام حضارة إسلامية ذات طابع خاص ومقومات معينة تعول على الاختلافات المحلية الجزئية التي يتميز بها كل مجتمع من المجتمعات التي انضوت تحت لوائه . . . . . ويعتبر هذا بغير شك أحد منجزات الإسلام الكبرى في أداء رسالته الحضارية ، والتي أمكن له أن يحققها أثناء انتشاره الذي لا يزال يثير كثيرا من التساؤلات التي لا تخلو من أعجاب من سر السرعة التي استطاع بها أن ينتشر ويذيع ، وسيطر على الثقافات القديمة العريقة ، وكيف استطاع أن يغطي حدود البيئة الفقيرة المنعزلة نسبيا التي ظهر فيها أول الأمر ليصبح قوة حضارية وثقافية رهيبه اكتسحت أمامها عددا من الامبراطوريات والممالك القوية ، وشكلت لفترة من الزمن على الأقل - تهديدا مباشرا وخطيرا للمسيحية في الشرق والغرب على السواء .

ورغم كثرة ما كتب عن الإسلام وانتشاره والحروب التي خاضها والشعوب التي اخضعها المسلمون وادخلوها في دينهم ، ومن صراع الإسلام ضد المسيحية وغيرها من الديانات الكبرى، فلا يزال الأمر يحتاج إلى مزيد من البحث والتحليل للتعرف على الأسباب التي ساعدت على انتشار الإسلام حيث انتشر والعوامل التي أدت إلى تراجعه وانحساره عن بعض المناطق التي فتحها وظل فيها مدة قرون حتى صبغ حياتها وثقافتها وحضارتها بصبغة القوة المتميزة ، وكذلك أسباب توقف الإسلام أمام مجتمعات أخرى بعينها ، ومدم نجاحه في الدخول إليها وفروها واخضاعها ، وإن يكن قد أثر فيها مع ذلك بشكل ما .

وليس يجدي ما يقال من أن الإسلام انتشر بحد السيف ، فهذا قول فيه كثير من التحني ، وإن كنا لا ننكر مع ذلك أهمية الدور الذي لعبته الفتوحات العربية في نشر الدعوة الإسلامية ، إلا أنه ليس هناك - حسب ما يقول الدكتور سميعة عاشور - دليل واحد في الحوادث التي صاحبت الفتح العربي والتي اعتنقه ، تشير إلى أن العرب المسلمين أجبروا أهل البلاد المفتوحة على اعتناق الإسلام . . . . . فالفتح العربي لاسبانيا مثلا - كما يقول الدكتور أحمد مختار العبادي - « لم يكن مجرد احتلال عسكري صعدت فيه الجيوش الإسلامية إلى أقصى الشمال ثم هبطت إلى أقصى الجنوب ، بل كان حدثا حضاريا فيه امتزجت حضارات سابقة كالرومانية والقوطية مع حضارة جديدة لاحقة هي الحضارة الإسلامية ، ونتج من هذا المزيج حضارة اندلسية مزدهرة ، وصلت إلى الفكر العربي الأوربي المجاور وأثرت فيه ، فالفتح العربي لاسبانيا كان ختاماً لدور سابق وبداية لدور إسلامي لاحق ، تفضل في الحياة الأسبانية وترك فيها آثارا عميقة ما زالت معالمها واضحة حتى اليوم » .

والأكثر من ذلك هو أن الإسلام وجد سبيله إلى بلاد لم تدخلها جيوشه مثل الحبشة وشرق أفريقيا وغربها ، والصين وشبه جزيرة الملايو وجزر الهند الشرقية والفلبين وغيرها ، وكانت أداة حمل الإسلام هم التجار المسلمون في الأغلب ، وبعض رجال الدين والطرق الصوفية دون أن يكون هناك حتى إرساليات منظمة للتبشير ، كما هو الحال بالنسبة للمسيحية . ويتضح هذا الأمر بشكل واضح في أفريقيا القبلية وفي جنوب السودان بالذات . وقد يمكن أن نقول الشيء نفسه عن انتشار الإسلام بين الترك في أول الأمر ، حيث أن قوافل تجار المسلمين التي كانت «تدفع مسالك

آسيا الوسطى في القرن التاسع الميلادي ، هي التي عرفت جماعات الترك بعبادىء الاسلام » ، على ما يقول الدكتور سعد زغلول مبداء الحميد . ولقد ذكر ابن فضلان في رحلته الشهيرة أنه كان يسمهم أثناء تجواله بنطقون بالشهادتين ، ولكنه يعتقد بأنهم كانوا يقولونها تقريبا الى من يجتاز بهم من المسلمين لا اعتقادا بها ، كما أنهم كانوا يقلدون المسلمين في التسبيح والاستغفار وما اليهما ، ويعتبر ابن فضلان ذلك هو البداية الاولى لدخولهم في الاسلام وهم في بلادهم .

وليس لمة شك ان في الاسلام ذاته ، من حيث هو دين وحضارة واسلوب الحياة والتعامل ، جوانب كثيرة هي التي ساعدت على تقبل الناس له والإقبال عليه والدخول فيه والتمسك به ، وان هذه الجوانب هي التي مكنته من الوجود والبقاء والاستمرار في المجتمعات التي دخل اليها - باستثناء اسبانيا - والتغلب على الصعوبات التي كانت تصادفه أثناء ذلك بحيث أصبح هناك ما يمكن تسميته **بالظاهرة الإسلامية** ذات الطابع الخاص المميز الفريد . . . وليس ادل على ذلك من ان الاسلام هو الآن الوحيد من بين الاديان الكبرى الذي لا يزال ينمو ويمتد وينتشر الى مناطق ومجتمعات جديدة ، كما هو الحال في انتشاره في الوقت الحالي في المجتمعات القبلية في افريقيا على ما ذكرنا . بل انه يفوز الآن ، وفيه هدف السيف في مجتمعات اخرى اكثر تقدما ورفقا ، او على الاصح قطاعات معينة من تلك المجتمعات ، كما هو الشأن في أمريكا ، حيث ظهرت جماعات المسلمين السود ، وعلى الرغم من أن الاسلام هو آخر الاديان السماوية المنزلة واحداها فانه يحتل ، من حيث صدد المؤمنين به - المرتبة الثانية بين الاديان العالمية الكبرى ، اذ يقدر المسلمون في مختلف بقاع الارض بحوالى ٧٥٠ مليون مسلم بينما يبلغ المسيحيون حوالى ٩٨٠ مليونا . . . وحتى في البلاد الشيوعية نجد ان الاسلام لا يزال قائما رغم كل القيود المفروضة على المبادات ، ولازلنا نجد أن المسلمين في الاتحاد السوفييتي يأمنون من حيث العدد في المرتبة الخامسة بالنسبة لاعدادهم في بقية انحاء العالم ( بعد اندونيسيا والهند وباكستان وبنجلادش ) . . . ومما له دلالة ايضا في هذا الصدد ان ذلك التقدم والانتشار او ( الفوز ) يحدث الآن في وقت تعاني فيه الشعوب الإسلامية ذاتها ضعفا ظاهرا في المجالات السياسية والاقتصادية والعسكرية على السواء مما يسقط بالضرورة حجة القائلين باعتماد الاسلام في انتشاره على حد السيف وحده .

والذى اريد ان اقله هنا باختصار هو انه على الرغم من كل ما يثار ضد الاسلام فقد اقلع هذا الدين في أن يفرض نفسه كدين واسلوب للحياة والتفكير ، وفان اخلاقي ونمط ثقافي متميز ، بل وان يصبح **ظاهرة حضارية** فريدي في وقت قصير نسبيا ، وان يمتد وينتشر الى مناطق واسعة وبخاصة بعد وفاة الرسول (ص) اذ خضعت بلاد فارس وسوريا ومصر ثم تركيا وشمال افريقيا ، وامتد الاسلام في القرنين الثامن والتاسع الى اسبانيا وصقلية واجزاء من فرنسا ، وما ان جاء القرن الثالث عشر والقرن الرابع عشر الا وقد امتد نفوذه شرقا الى الهند واندونيسيا والصين ، وذلك في الوقت الذي لم تكن أوروبا تملك ازاء ذلك الانتشار والامتداد والتوسع سوى الشعور القاتل بالخوف والرهبة .

ولم يحقق الإسلام كل هذا النجاح والتقدم والانتشار والدروع دون ان يتعرض له صعوبات وعقبات، وإنما كان يصطدم بمواقف كانت خليقة بأن تعطل مسيرته لولا ما يتمتع به من قوة خارقة مكنته له من أن يتغلب على هذه العقبات ويحولها لصالحه بحيث يفيد منها في تأكيد كيانه وتعميق أثره ومد نفوذه . فمبدأ تاريخه المبكر ظهر فيه بعض الحركات الفكرية المتعارضة التي اتخذت شكل ما يعرف باسم ( الفرق الإسلامية ) ، وقد نشأت هذه الحركات في الأغلب نتيجة للصراع الاجتماعي والسياسي الذي لم يلبث أن اتخذ طابع الخلاف الديني . وقد بلغ هذا الصراع في بعض الأحيان مرحلة خطيرة كادت تؤدي بوحدة المجتمع الإسلامي وتماصكه ، كما هو الحال في حركة الخوارج وبعض الحركات الشعبية . ولكن المؤكد هو أن أهم خلاف اجتماعي وسياسي وديني ظهر في تاريخ الإسلام كان - ولا يزال - هو الخلاف بين أهل السنة والشيعة ، خاصة وأن المذهب الشيعي ارتبط إلى حد كبير - وإن لم يكن ارتباطاً كلياً - بالعناصر غير العربية في المجتمع الإسلامي . وعلى الرغم من كل ما أحدثته هذه الفرق والحركات من تمزق وفرقة في الصفوف ومن جدل وصراع طويلين ، وعلى الرغم مما كانت تمثله من تهديد لكيان المجتمع الإسلامي وجوده ، فإنها أسهمت بغير شك أسهماً كبيراً في تعميق ( التجربة الإسلامية ) وإثراء الفكر الإسلامي والتراث ، ولاتزال هناك زوايا كثيرة خفيفة في هذا الجانب من تلك التجربة الإسلامية تحتاج إلى دراسة ، وبخاصة فيما يتعلق بالأوضاع الراهنة داخل المجتمع الإسلامي المعاصر والعلاقات بين اتباع هذه المدارس ( والفرق ) والمذاهب والدور الذي تلعبه في المجتمع الإسلامي ككل ، وأثرها في تماسك هذا المجتمع أو تفككه ، والإسهامات التي يقدمها للفكر الإسلامي الآن . وهذه كلها دراسات تحتاج إلى جهود علماء وباحثين في مختلف فروع المعرفة ، وبخاصة في مجالات الأنثروبولوجيا والاجتماع وليس فقط في مجال التاريخ أو الدراسات الإسلامية والعربية .

إلى جانب هذا الخطر ( الداخلي ) تعرض الإسلام لكثير من الهجوم العنيف من ( خارج ) المجتمع الإسلامي ذاته ، وقد اتخذ هذا الهجوم شكل التشكيك في العقيدة ذاتها ومقومات الإسلام على ما ذكرنا والسخرية من التعاليم الإسلامية بل والتناطول على الشخصيات الإسلامية الكبرى بما فيها شخصية الرسول ( ص ) نفسه مما أحدث أذى كثيراً ، ما كان يظهر بصورة لا تتفق مع ما يتمتع به الانبياء والرسول في كل الديانات من مكانة وكرامة . وجاء معظم هذا الهجوم بطبيعة الحال من العالم المسيحي كرد فعل للفتح الإسلامي ودخول أقطار فسيحة ضمن ( الدولة الإسلامية ) ، خاصة وأن هذه الفتوحات امتدت في العصور الوسطى عبر البحر ووصلت إلى إسبانيا وبعض الجزر فيه مثل سقلية، ثم تجدد هذا الخطر الإسلامي والهجوم المضاد بعد ذلك أيام الخلافة العثمانية . ولقد زاد من شعور العالم المسيحي بخطر الإسلام وتهديده له طبيعة الإسلام ذاتها، والأسس التي يقوم عليها ، والدور الذي يلعبه في بناء الإنسان والمجتمع ، وهي كلها أمور تختلف اختلافاً بيناً عما نجد في المسيحية . فلقد كان الإسلام دائماً دين عمل بقدر ما هو دين عقيدة أو إيمان ، ولذا فإن جانب المعاملات فيه قوى وواضح ، ولقد تمثل وضوحه وقوته في قدرة الإسلام على تكوين « مجتمع إسلامي » بكل ما يميز ( المجتمع ) من نظم وقيم ومؤسسات وعلاقات اجتماعية واقتصادية وسياسية وقانونية وقروايبية . . والواقع أن الإسلام نجح في أن يؤلف أممها لها قوانينها وحكومتها في عهد الرسول ( ص ) نفسه ، وبالذات في أواخر حياته أي بعد عودته إلى



مكة ، وبذلك اندمج الدين والتنظيم السياسي في وحدة عضوية منذ البداية ، وهو وضع يجد الان كثيرا من الانصار الذين يدعون الى العودة اليه .

وليس من شك في ان المسيحيين ، وبخاصة في اوربا ، لم يكونوا يشعرون باحترام كبير نحو المسلمين أو نحو الاسلام على الرغم من كل ما حققه الاسلام من فتوحات وما حققه من هزيمة بالعالم المسيحي ، وعلى الرغم من توغله في ذلك العالم . فقلد كان المسيحيون الاوروبيون ينظرون الى المسلمين على أنهم اقوام يعيشون ميشة البداوة والترحال التي تعتمد اساسا على السلب والنهب والإغارات ، وبذلك حملوا لهم كثيرا من الاحتقار والازدراء الى جانب الخوف والرهبة من تلك الهمجية ، كما أنهم كانوا ينظرون الى القيم الاسلامية على انها قيم فجأة متخلفة وغير متحضرة ، وانها تناسب العقيلة البدوية اكثر مما تناسب العقيلة الاوروبية التي اعتادت على حياة الاستقرار والتحضّر ، رغم كل ما كان الغرب يعانيه في ذلك الوقت من تخلف وتأخر . ومن هنا شاعت في اوربا الفكرة من ان الاسلام دين وثقافة يثيران الخوف والفرع ، وان العرب اقوام من الهمج الذين ينشرون الدمار والخراب اينما حلوا ، ولذا يجب العمل على طردهم والخلاص منهم ، وكانت هذه الفكرة هي أحد الدوافع الكافية وراء حروب الاسترداد ، واستعادة اسبانيا من ايدي العرب المسلمين ، وهي حروب باركها البابوات انفسهم ، ولذا اغلحت في تعبئة الشعوب والجهود ضد المسلمين ( الفزاة ) ، بل انها كانت أحد الدوافع ايضا على الحروب الصليبية .

وقد اتخذ الهجوم على الاسلام ، الى جانب ذلك ، شكلا آخر يتمثل في محاولات التهوين من شأن اثر الاسلام على الثقافات والحضارات الوطنية ، في بعض المجتمعات على الاقل ، او حتى انكار هذا الاثر انكارا تاما وظاهرا الاسلام على اعديين سلبى وغير خلاق ، وان النظم التي اتى بها هي نظم اقل شأنا وقوة من ان تحدث اية تغييرات جارية في تلك الشعوب التي دخلت في الاسلام ، وعلى ذلك فان التحول من المسيحية او حتى من أحد الاديان غير السماوية القديمة الى الاسلام كان مجرد تغير ظاهري فحسب ، بحيث ظلت هذه الشعوب متمسكة بعاداتها وثقافتها بل وبعض معتقداتها الاصلية . من ذلك ما يقوله الدكتور فيصل السامر من آن فان ليو Van Leo كان يزعم ان « الاسلام لم يجلب الى اندونيسيا حضارة ارقى ، ولم يؤدي الى تطور اقتصادى » فيها ، وان انماط التجارة والمواصلات بقيت على وصفها التقليدى ، وان من المتصور أن نلمس اى جديد ادخله الاسلام الى اندونيسيا في الحياة الاقتصادية والمسائل القانونية ، مما يمكن اعتباره ظاهرة جديدة أو أكثر تطورا . فالشرية الاسلامية ظلت محدودة الاثر ، بل غير ذات تأثير في القضايا الأساسية ... ومثل هذه النظرة المتطرفة لا تنظر من تحامل ، وتبدو ضد طبيعة الاشياء ، وعلماء الانثروبولوجيا مثلا يدركون تماما الدور الذى تلعبه السمات الثقافية التي تتم ثقافتها في تغيير ثقافة المجتمع ونظمه ، وليس من شك في أن دخول الاسلام لآي قطر من الاقطار كان بمثابة حدث حضارى هام وعميق الاثر ، امتزجت فيه الحضارة الاصلية بالحضارة الاسلامية الوافدة . وهذا يصلق على جميع الاقطار من مصر الى بلاد فارس الى اسبانيا بغير استثناء ، ولكن مع اختلاف في الدرجة فحسب .

والتجربة الاسبانية بالذات تجربة فريدة في تاريخ الاسلام ، باعتبارها الحالة الوحيدة التي دخل الاسلام فيها في بلد له ثقافته القديمة فبقى فيها بضعة قرون اقلح لثناها في اقرار ثقافته

وحضارة متمايزتين أسهمت في إثراء التجربة الإسلامية عموماً ، ثم انحصر الإسلام عنها تماماً بعد ذلك . . فعلى الرغم من أن إسبانيا كانت تضم عناصر عرقية وثقافية كثيرة ومتنوعة ومتباينة إلا أنها كانت تستمر من بعضها وتتفاعل معها ، فقد جاء الإسلام وتفاعل معها جميعاً وأضاف إليها وظهرت بذلك ثقافة إسبانية إسلامية ، مثلما ظهرت في مصر ثقافة إسلامية مصرية ، وفي فارس ثقافة إسلامية فارسية هي كلها مزيج من عناصر إسلامية وعناصر حضارية أصيلة ، وهذا معناه ببساطة أن الإسلام أفلح في أن يكون « ثقافة أو أسلوباً للحياة » مثلما هو « دين » وعقيدة على ما ذكرنا من قبل ، ومن هذه الناحية يمكن أن يتقبل من حيث هو ثقافة - الكثيرين من غير المسلمين كاعضاء في المجتمع الإسلامي ما داموا يفضلون أسلوب الحياة الجديدة ، ويتبعونه ويعيشون داخل الثقافة الإسلامية ويتفاعلون معها وينفعلون بها بصرف النظر عن عقائدهم ، ودون أن يضع أية قيود على تلك العقائد ما دامت نابعة من الإديان السماوية التي يعترف بها الإسلام والتي جاء لكي يكملها ولقد حقق الإسلام في هذه الناحية بالذات إنجازات باهرة تعتبر أحد مصادر قوته ، وفي الوقت ذاته أحد معايير هذه القوة . وادى هذا كله إلى ظهور « المجتمع الإسلامي » المتميز بطبيعة الخاص ، وأن كان هذا لا يمنع من أن يتخذ هذا « المجتمع الإسلامي » صوراً وأشكالاً مختلفة ومتفاوتة ، تبعاً للظروف والثقافات المحلية مع وجود قدر كبير مشترك بينها جميعاً .

وواضح على أية حال أن هذا الهجوم على الإسلام والتكبر له ومحاولة التهوين من شأنه ومن اثره إنما ينطوي على نوع من الدفاع عن الذات والمحافظة على الكيان . . وهذه مسألة مشروعة بغير شك . . ولقد بلغ الأمر حتى ببعض العلماء الذين درسوا الإسلام عن قرب إلى أن يتصلوا من كل ما قد يشير إلى تحمسهم له أو إيمانهم بالقيم السامية التي يتضوى عليها . مثال ذلك أن سايمون أوكللي Simon Oakley الذي أصدر في عام ١٧٠٨ المجلد الأول من كتابه عن « تاريخ الفرسانية » History of the Saracens أوضح فيه للأوروبيين مدى تقدم العلم الإسلامي والفلسفة الإسلامية وتفوقهما في القرون الوسطى على الفكر الغربي ، حرص في الوقت ذاته على أن يصف الإسلام بأنه مجرد لفو وكفر وتجديف وزيف ، حتى يبعد عن نفسه تهمة التحمس للدين يهدد المسيحية في وجودها وكيانها ، وهو أمر كان يمرض العلماء للصف في ذلك الحين . فنحن نجد أن زميله وليام ويتسون William Whitson الذي خلف نيوتن في كمبردج ( يقع في الخطأ ) ويبدى حماسة للإسلام فيؤدي ذلك إلى طرده من جامعة كمبردج عام ١٧٠٩ . وهذا المثال كفيلاً بأن يبين لنا مدى الخوف الذي كان يستبد بالعلماء المسيحي في فترة من فترات تاريخية من نفوذ الإسلام وقوته ، كما يكشف لنا عن مدى التجني والتعدي على الإسلام حتى في القرن الثامن عشر ، وهذا بطبيعة الحال ، فضلاً عن الهجوم السافر والسخرية من الإسلام والمسلمين على أيدي الكثيرين من المستشرقين الذين كانوا يحملون حملات ضارية ، مكتشوفة أو مستترة ، حتى بعد القرن الثامن عشر وإلى الوقت الحالي ، كما هو الشأن في كتابات برنارد لويس Bernard Lewis وليس بعيداً ما قاله أرنست رينان Ernest Renan من أننا لكي نفهم الإسلام فلا بد لنا من أن نتقنص عقلية القبيلة والخيمة .

والواقع أن الكثير من كتابات المستشرقين والعلماء الذين اهتموا بالإسلام كانت نقطة انطلاق في الهجوم على الإسلام وشن الحرب عليه سياسياً وفكرياً . وهذا القول لا يقلل بطبيعة الحال من

أهمية الجهود الجبارة التي بذلها هؤلاء العلماء والمفكرون والباحثون أنفسهم لفهم الإسلام والقاء الضوء على كثير من جوانبه ، بصرف النظر عن أهدافهم ومقاصدهم من هذه الدراسات المتعمقة . وليس ثمة شك في أنه على الرغم من كل ما قد نجده من تحامل في هذه الكتابات ، وعلى الرغم من كل الأساليب غير السليمة التي يلجأ إليها بعض الكتاب في دراساتهم واستغلال هذه الكتابات وتسخيرها لخدمة أغراض غير علمية ، فإن إسهامات المستشرقين في دراسة الإسلام وفهمه أضافت الشيء الكثير إلى الثروة العلمية المتوفرة لدينا الآن ، كما أنها بينت لنا موقف الفكر الغربي من الإسلام وأسلوب دراسته ونظرة إليه ، كما فتحت مجالات كبيرة وجديدة لمعالجة من زوايا قد لا ينتبه إليها العلماء المسلمون . وكما يقول الأستاذ محمد توفيق حسين في دراسته الممتعة ، أن عددا كبيرا من المستشرقين تناولوا الإسلام في كتاباتهم وألجؤوا في ذلك مناهج كثيرة ومتنوعة ، كما أنهم ابتدؤا كثيرا من وجهات النظر المتباينة ، ولكنهم على العموم أسهموا في القاء كثير جدا من الضوء على الإسلام من زوايا ربما كانت تغتفون المسلمين أنفسهم . ومما له دلالة في هذا الصدد ، ويبين حجم هذا الإسهام عدد البحوث والدراسات التي قاموا بنشرها . مثال ذلك أن بيرسون Pearson اشتهد في وصفه للفهرس الإسلامي Index Islamicus الذي نشرته له مطبعة جامعة كمبردج عام ١٩٥٨ ، لم أتبعه بملحقين في عامي ١٩٦٢ ، ١٩٦٧ على مراجعة ١٢٠٠٠ مجلد لحوالى ٥١٠ مجلة ، وذلك فضلا عن ١٢٠ مجموعة مقالات ، وسبعين مجلدًا من وقائع المؤتمرات العلمية .. ويتضمن الفهرس الإسلامي ذاته عناوين المقالات التي نشرت بين عامي ١٩٠٦ و ١٩٥٠ وبلغ عددها ٣٦٠٠٠ مقالة ، بينما يضم الملحق الأول عناوين المقالات التي نشرت في الفترة بين ١٩٥٠ و ١٩٦٠ وبلغ عددها ٧٢٣٥ مقالا ، ويتضمن الملحق الثاني عناوين المقالات التي نشرت بين عام ١٩٦١ وعام ١٩٦٥ وبلغ عددها ٨١٣٥ مقالا ، وهذا معناه أن الفهرس الإسلامي وملحقه تضم عناوين (١٧٠:٤١) مقالا غير تلك التي لم يستطع أن يحيط بها علما . . . وقد تختلف آراء وتفسيرات العلماء الذين كتبوا هذه المقالات فيما بينها ، ولكنها تزيد من فهمنا للإسلام والتجربة الإسلامية .

وهذه الكتابات هي في معظمها كتابات علمية متخصصة ، كتبها علماء متخصصون لقراء متخصصين في الأغلب ، أو على الأقل قراء يعلو مستواهم وترفع اهتماماتهم الخاصة من مستوى الرجل العادي واهتماماته . ويبقى بعد ذلك فكرة الرجل العادي في الغرب من الإسلام والمسلمين وهي فكرة مشوهة إلى حد كبير ، أسهم في غرسها وتنميتها في نفوس الناس هناك الكتب الدراسية نفسها التي تضم معلومات غير صحيحة ومشوهة عن الإسلام ، وبذلك يكبر الطفل وقد رسخت في ذهنه هذه الأفكار التي غرست فيه إما عن طريق الجهل أو للاضرار بالإسلام عن عمد . وكفى أن قرأ في أحد الكتب المدرسية في أمريكا مثلاً أن « دين المسلمين الذي يعرف باسم الإسلام ، بدأ في القرن السابع على أيدي تاجر غنى من شبه جزيرة العرب اسمه محمد ، وقد زعم محمد أنه كان نبيا رسولا ، واستطاع أن يجمع أنصارا واتباعا من بين العرب الآخرين حيث اقتنعهم بأن الله قد اختارهم لكي يحكموا العالم » ، أقول وكفى أن نقرا مثل هذه العبارة لكي ندرك نوع ( المعلومات ) التي يقرأها الأمريكي العادي منذ سن مبكرة ، وكيف أن هذه الصورة المشوهة لا بد من أن تزاد تشوينا وسوما إن لم نجد من يقوم بتصحيحها . ولكن مثل هذه المعلومات لا بد من أن تؤخذ على أنها استمرار لتلك الحملات الضارية التي ظل الإسلام يتعرض لها منذ بدأ ينتشر ويتسع نفوذه .

والذي يدفعنا الى هذا القول اننا نجد هذا الاتجاه لتشويه صورة الاسلام يكاد يكون غالباً على كثير جداً من الكتب العلمية الرصينة التي تصدر من علماء لهم مكانتهم، وتشرع عليها جامعة ودور نشر كبرى في الغرب ، ولست أقصد من ذلك ان هذه الكتب تعطي معلومات كاذبة أو مشوهة ، وإنما الذي أقصده هنا هو أن كثيراً من هذه الكتب تبرز جوانب معينة بالذات عن التجربة الإسلامية لكنها تغفل جوانب أخرى ، بحيث يبدو الاسلام في نظر القارئ الغربي في صورة أبعد كثيراً عن حقيقته ، أو على الأصح يخرج القارئ بصورة غير كاملة ومفتوحة عن الاسلام والمسلمين . فنحن نجد في كتاب « تاريخ كمبريدج عن الاسلام Camridge History of Islam » الذي أسهم فيه عدد من كبار العلماء الثقات لا يكاد يساعد القارئ كثيراً على فهم الاسلام ، على الأقل في بعض الجوانب الأساسية وبعض أركانه ، اذ نجد فيه كثيراً من الاحكام السريعة الغامضة وغير المدروسة والتي لا تستند الى حقائق وشواهد يقينية، ويكاد يغفل تماماً، وبخاصة في الجزء الاول منه، نسق العقائد والقيم الذي يقوم عليه الاسلام، ويكتفى بابرار بعض الاحداث المينة بحيث يبدو الاسلام كما لو كان سلسلة متصلة الحلقات من المواقف والمجازر والحروب والغزوات وما الى ذلك . . بل الاغرب من ذلك انه حتى حين يعرض هذا الكتاب للدولة العباسية التي تعتبر كما يقول ادوارد سعيد ، احدي القمم الحضارية المضيئة في تاريخ الاسلام ، والتي يشبهها الكثيرون بمصر النهضة في إيطاليا ، فان هذا الفصل يركز في كثير من المواضع على امور من شأنها ان تضر الدولة العباسية والحضارة الإسلامية عموماً، كما لو كانت مزيجاً من الثورات والحروب والفتن . . وهذا اتجاه خطير لا يكاد يختلف في شيء عما كان المسيحيون في القرون الوسطى في أوروبا ينهجونه ضد الاسلام من انه دين نشأ بين شعوب همجية ، وأنه يقوم على الحرب والقتل كنتيجة طبيعية لظهوره بين البدو والهجم المحاربين ، كما انه استمرار للدعوى القائلة بان الاسلام انما انتشر بعد السيف .

ومع هذا كله ، فلا يزال الاسلام ومنذ اربعة عشر قرناً يقف قوياً شامخاً رغم ما يواجهه المجتمع الاسلامي في الوقت الحالي من صعوبات ومشكلات ولا يزال الاسلام ينتشر ويتسع نفوذه ويمتد الى افاق جديدة وعريضة ويدخل فيه اقوام جدد يزيدونه قوة ومنعة . والى جانب هذا فاننا نجد عدداً كبيراً ومتزايداً من العلماء المسلمين الذين نشأوا نشأة إسلامية صحيحة وتشبعوا بالثقافة الإسلامية واطلعوا على غيرها من الثقافات يبذلون الجهد لدراسة التراث الاسلامي الفخيم من وجهة نظر إسلامية ليس فقط بقصد التعريف بهذا التراث - وهو أمر واجب - بل وايضاً لانهم يؤمنون بان الاسلام كدين وثقافة واسلوب للحياة والتفكير والسلوك والتعامل كفيل بان يخرج بالمجتمع الاسلامي من حالة التخلف التي يعيش فيها الان وينطلق به الى آفاق رحبة والى مستويات أكثر رفقا وتقدماً . فالاسلام دين يصلح لكل العصور ولكل المجتمعات بقدرته الفائقة على التطور مع الظروف الطارئة واكتساب العناصر الثقافية والحضارية الحديثة وتمثلها واقرارها في شكل جديد . ويدور الان جدل طويل حول هذا الموضوع بالذات ، وهو جدل من شأنه أن يزيد من عمق التجربة الإسلامية وراثتها، على الرغم من كل ما قد يطفو على السطح أثناء ذلك من صراع وريب وشكوك .

## المسجد في الإسلام

عندما بلغ محمد بن عبد الله الهاشمي القرشي (صلم) الأربعين من عمره ، في أوائل القرن السابع الميلادي ، اختارته السماء ليحمل مسئولية الدعوة لدين جديد ، شاهداً ومبشراً ونذيراً ، فجاءه الوحي الإلهي بأول ما نزل عليه من كلام الله جل شأنه: « اقرأ باسم ربك الذي خلق ، خلق الإنسان من علق ، اقرأ وربك الأكرم ، الذي علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم » ، بهذه الجمل المعبرة ذات الدلالة الواضحة والمعاني السامية تهيأ نبي الأمة العربية ورسول الإسلام (صلم) لحمل رسالة ربه ، فبدأ بدعوة أهله وعشيرته وقومه في مكة المكرمة ، ثم امتد نشاطه إلى القبائل المجاورة في الحجاز ، فلما استجاب لدعوته عرب يثرب هاجر إليهم ، وفي هذه « المدينة المنورة » أسس دولته ، فلما قوى أمرها واشتد بأسها انصمت دائرة الدعوة للدين الجديد لتشمل حكام المناطق ورؤساء القبائل في شبه الجزيرة العربية كلها ، ثم خرجت من هذا النطاق العربي المحدود إلى البشرية كلها مصداقاً لقول الحق تبارك وتعالى : « وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً » ، فبعث - عليه الصلاة والسلام - بسفرائه ورسله إلى هرقل امبراطور الروم ، وكسرى فارس ، ونجاشي الحبشة ، وإلى القوقس في مصر ، والحاثر ملك الفساسنة وغيرهم ، فكانت دعوة الرسول الأعظم إلى التوحيد والإيمان بيوم النشور

والتصديق بنبوته وبكتابه وبالملائكة وبمن سبقه من الانبياء والرسل ، تمثل بصدق الدين القيم ، دين الفكر والعلم والمعرفة حتى شهد لتعاليم الاسلام الحنيف ومبادئه السامية التحاملون والمكابرون من اعدائه ، بعد ان استوعبوا سيرة النبي ( صلعم ) ودرسوا كتابه المجيد ، بما حواه من عقيدة وشريعة ، ومن هؤلاء الباحثين المستشرق المعروف **اجناس جيسولد** كتابه المجيد ، بما حواه من عقيدة وشريعة ، ومن هؤلاء الباحثين المستشرق المعروف **اجناس جولد** **نسيهر** الذي لم يستطع انكار مبادئ الاسلام القويمة ، وما يمكن ان يكتسبه الانسان من فضائل القرآن ، والرها العظيم على سلوكه في حياته الخاصة والعامة ، فقال : « علينا ان اردنا ان تكون هاديين بالنسبة الى الاسلام ان نوافق على انه يوجد في تعاليمه قوة فعالة متجهة نحو الخير ، وان الحياة طبقا لتعاليم هذه القوة يمكن ان تكون حياة طيبة لا غبار عليها من الوجهة الاخلاقية ، هذه التعاليم تتطلب رحمة جميع خلق الله ، والامانة في علاقات الناس بعضهم ببعض والمحبة والاخلاص ، وقمع الفرائز والآثمة ، كما تتطلب سائر الفضائل التي اخذها الاسلام من الاديان السابقة . . ونتيجة هذا كله فان المسلم الصالح يحيا حياة متفقة مع ادق ما تتطلبه الاخلاق » (١) ، اما العالم الفرنسي **جوستاف لويون** ، الذي بحث في حضارة العرب ، فكتب ، معتقدا بتفضيل الاسلام ودولة المسلمين على من سبقهم من اصحاب الديانات الاخرى قائلا : « لو صح ان يكون للاديان ما يفرى اليها من تأثير لوجب ان نقول ان القرآن افضل من الانجيل ، لان اهم الاسلام كانت اسمى اخلاقا من اسم التصارية » (٢) ، وهكذا ، بكل ما تضمنه القرآن الكريم من مبادئ سامية واخلاق فاضلة ، وما قرره من تشريعات ورسعه من سلوك ، بكل ذلك تغيرت مفاهيم الحياة ومضمونها وقيمتها ، فتغيرت تبعاً لذلك العقلية العربية التي سيطر عليها من قبل وتحكم فيها لفترة طويلة القبلية والعصبية وما فيها من ظلم وقهر للضعيف ، فبالضامين والمقومات الجديدة التي جاء بها الاسلام ، وبظنونه المتكاملة الشاملة للحياة وما يلزمها من متطلبات المعيشة المتطورة الهادفة ، بكل هذا وذاك اعطى محمد ( صلعم ) للعرب اسمى واهم ما كانوا يفتقدونه : ديناً جديداً يقوم اساساً على التوحيد وعبادة الله الواحد الخالق المدبر لهذا الكون ، ودولة جديدة وحدت والفت بين قلوبهم جعلت منهم « خير امة اخرجت للناس » ، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويؤمنون بالله . فهذان الشيطان الجديدان وهما الدين والدولة ، بهذه الصورة الجديدة ، لم يعرف العرب لهما مثيلاً من قبل .

استمر نزول القرآن الكريم على النبي ( صلعم ) منجماً خلال الثلاث والعشرين سنة التي عاشها في عصر الرسالة ، منه ما نزل بمكة ، ويبلغ نحو لثي الكتاب ، ومنه ما نزل بالمدينة ويبلغ نحو الثلث الباقي ، أي ان نزول جبريل - عليه السلام - حاملاً كلام الله سبحانه وتعالى بهذه الصورة الجديدة ، لم يعرف العرب لهما مثيلاً من قبل .

( ١ ) جولد نسيهر - العقيدة والشريعة في الاسلام . ص ٢٩ .

( ٢ ) جوستاف لويون - حضارة العرب ص ٥٢ ؛ انظر كذلك ، جاك ريسلر ، وما ذكره في كتابه عن الحضارة العربية ص ٥٠ - ٥١ .

إلى نبيه ورسوله الأعظم ( صلم ) استمر حتى قرب وفاته في ربيع الأول سنة ١١ هـ ، وقد اشتمل كتاب الله ، من بين ما اشتمل ، على أحكام الإسلام الاعتقادية والخلقية والعملية التي تتعلق بأحكام العبادات ، من صلاة وصوم وزكاة وحج ونحوها ، مما قصد به تنظيم العلاقة بين الخالق - عز وجل - والإنسان ، وعلى أحكام المعاملات أيضاً ، وتقصدها التشريعات الاجتماعية المختلفة كالمعقودات والتصرفات والعقوبات والجنابات وغيرها ، مما أراد به تنظيم حياة الفرد والأسرة والمجتمع ، وعلاقة الأفراد بعضهم ببعض ، وكذلك علاقاتهم بالسلطة الحاكمة (٢) ، لكل ذلك اعتبر القرآن الكريم المصدر الأول والأساس للتشريع الإسلامي ، كما امتدت السنة النبوية الشريفة المصدر الثاني لهذا التشريع ، والمقصود بالسنة كما هو معروف ، كل ما صدر عن الرسول (صلم) من قول وفعل وتقرير وصحت روايته وثبتت ، فأصبحت حجة على المسلمين وقانوناً ملزماً لهم يجب اتباعه والعمل به ، لذلك كله فإن القرآن الكريم وسيرة خاتم المرسلين ، وسنته العظيمة تعد من أهم قواعد وأسس الحضارة الإسلامية ، حيث أمكن للمشرع الإسلامي أن يستخلص منها - بعد دراستها - القوانين والتشريعات الدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها ، من قواعد النظم ومبادئها التي صاحبت وسع اللجنة الأولى في بناء المجتمع الإسلامي وتأسيس دولته التي أقامها الرسول ( صلم ) في المدينة المنورة ، واستمرت هذه الأسس والقواعد بعد ذلك أساساً لاصول التشريع في دولة الإسلام الكبرى بعد الفتوحات العربية التي انشؤى تحت لوائها أجناس وشعوب متباينة ، فضم سلطان الدولة العظمى مناطق عديدة هامة من أملاك الروم كبلاد الشام ومصر ، وانتزعوا من الفرس العراق ، ودخلوا عاصمتهم « المدائن » ثم تقدموا شرقاً إلى حوض السند وبلاد ما وراء النهر إلى حدود الصين ومنطقة فرغانة وحتى مدينة « كاشغر » . وبعد تلك الفتوحات الضخمة والانتصارات العظيمة التي قلموا بها أظافر أباطرة الروم البيزنطيين ، وقضوا بها نهائياً على إمبراطورية الإكساسة ، وهما أكبر قوتين في عالم القرن السابع الميلادي ( الأول الهجري ) حتى أن العرب في جاهليتهم كانوا يسمونها « فارس الاسد والروم الاسد » ثم أطلق المسلمون فيما بعد على « ربيعة » اسم « ربيعة الاسد » (٣) لأن بطونهما التي كانت تنزل على حدود مملكة الفرس الجنوبية الفرية كانت أجراً العرب على التعرض لتجارتهما والإغارة على أملاكها ومنازلة جيوشها منذ وقعة « ذي قار » التي انتصر فيها بنو شيبان والمعلبيون على جيوش كسرى ابرويز الثاني في مطلع القرن السابع الميلادي ، والتي عاصرها الرسول (صلم) وهو في مكة ، فقال عنها عندما بلغه اخبار هذا الظفر العربي الكبير : « هذا أول يوم انتصف العرب فيه من المعجم ويي نصرؤا » (٤) .

( ٢ ) مكرر - صيد الوهاب خلاف - علم أصوات اللغة - ص ٣٢ - ٣٣ .

( ٣ ) تاريخ الطبري ج ٢ ص ٤٨٧ .

( ٤ ) الكامل لابن الأثير ج ١ ص ٤٨٢ - ٤٨٣ . أنظر كذلك : د . أحمد الشريف . دور الحجاز في الحياة السياسية العامة . ص ١٧١ - ١٧٢ .

ناذا انتقلنا الى الغرب وجدنا فتوحات العرب قد بلغت سواحل المحيط الاطلسي بعد ان فرضوا سلطانهم على شمال افريقيا كله ، ثم واصلوا الفتح والتقدم في اتجاه اوربا شمالا ، فعمروا « بحر الرقاق » الى الاندلس وانتزعوها من ايدي القوط ، واخضعوها لسلطة الدولة المركزية في دمشق . كذلك امتدت سيادتهم الى العديد من جزر البحر الابيض المتوسط مثل قبرص ورودرس وكريت وصقلية وغيرها ، فتحول هذا الممر المائي التجارى الهام من بحر الروم الى بحيرة عربية حتى يمكن ان نسميه « بحر المسلمين » (٥) .

ذلك هو عالم الاسلام الذى لم يتنفس القرن الاول للهجرة الا وكانت دولته العربية في دمشق قد بسطت نفوذها وسيادتها على شعوبه المختلفة خلال تلك الفترة الزمنية القصيرة ، فكان نشر الاسلام واتساع عالمه بهذه الصورة في تلك الاراضي الشاسعة حدثا فريدا لا يكاد يكون له نظير في التاريخ من حيث السرعة التي تم بها ، والانتصارات التي حققها على اكبر قوتين في ذلك الزمان : الفرس و الروم ، لم توحيد هذه البلاد واندماجها في دولة واحدة ، وامتزاج شعوبها في حضارة جديدة متميزة استطاعت ان تحوى في ثناياها كل تراث الحضارات السابقة والمعاصرة واسهمت فيها ملكات كل تلك الشعوب (٦) . وقد بدأت بدورها هذه الحضارة العربية الاسلامية مع نشأة دولة الرسول ( صلم ) في المدينة المنورة ، وبمرور الزمن اخذ هذا الفرس الحضارى ينمو ويقوى ، فاستوى على عوده بعد ما يقرب من اربعة قرون بلغت خلالها حضارة المسلمين قمة المجد وذروة التقدم في ذلك الوقت ، وغدا عالم الاسلام - بعد الاستقرار الروحي والاجتماعي والتقدم الاقتصادي ، يضم العديد من مراكز الاشعاع المتناثرة بين ارجائه الواسعة ، كالمدينة المنورة ومكة المكرمة والبصرة والكوفة ودمشق وبغداد والقاهرة وقرطبة واشبيلية وغرناطة والقشور و تونس وفاس ومراكش والرباط وبخارى وسمرقند وغزنة ونيسابور وشيراز وغيرها من الحواضر التي اثارَت بضوئها الحضارى واشعتها الساطعة للعالم كله ، دروب الفكر والعلم وممالك الثقافة والمعرفة على امتداد العصور الوسطى التي كان العالم الغربى خلالها ينفط في سبات عميق .

ولما كان الانسان هو محور كل حضارة ، باعتباره ادايتها بعقله وفكره ويديه كما انه هدفها وغايتها ، لان مقومات اية حضارة ووسائلها مسخرة كلها لخدمته وتطوير حياته نحو الافضل ، لذلك حقن الانسان في الديانة الاسلامية بمكانة خاصة ، وفضل الخالق عز وجل ، على كل امماده من مخلوقات ، فقال تعالى : « ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات ونفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا » (٧) كما حباه سبحانه وتعالى بجمال

(٥) انظر : د. ابراهيم المدوي - الامويون والبيزنطيون - ص ٢٦٤ .

(٦) انظر : د. احمد الشريف - دور الحجاز ص ١٧٧ . نطيون - ص ٢٦٤ .

(٧) سورة الانعام / ٧٠ .



الخلقة وحسن الهيئة ، وأودع فيه من الحواس والعقل ما ميزه على غيره من الكائنات ، فقال جل شأنه « الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين » ثم جعل نسله من سلامة من ماء مهين ، ثم سواه وتفتح فيه من روحه وجعل لكم السمع والإبصار والأفئدة قليلا ما تشكرون » (٨) وقال كذلك « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم » (٩) ، وهل هناك أكرم لبني الإنسان من أن يستخلفه المولى سبحانه وتعالى على ملكه في الأرض ؟ فقال جل وعلا : « اذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة ، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ، قال إني أعلم ما لا تعلمون » (١٠) . لذلك نجد أن القرآن الكريم قد تضمن الكثير من الآيات التي تحت الإنسان على التدبير والتأمل في خلق الله ، وفي الكون والنظر الى مكوناته وأجزائه ، وفي السماء وما فيها من كواكب وأجرام ونجوم ، وفي الأرض وما يدب فوقها من كائنات وما تنبت من زروع ونبات وأشجار وثمار ، وما في جوفها من معادن وكنوز ، وفي المحيطات والبحار والأنهار وما يسبح في مائها من مخلوقات وما تخفي من موارد وأسرار ، وجه القرآن الكريم نظر خليفة الله في أرضه الى كل ذلك ليثبت بحسه وعقله ووجدانه وحدانية الخالق الباري المصور ، وقدرته وعلمه الحق ، لأن العقل الواعي المستنير يقف دائما في صف الإيمان، مشيرا الى وجود الله وقدرته (١١) بعد ذلك دعاه أيضا ليستفيد من كل ما حوله من خلق الله ونعمه ويطوعها لفائدته ويسخرها لتطوير حياته على هذا الكوكب الذي يعيش عليه ، فقال تعالى : « قل انظروا ماذا في السماوات والأرض » « قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق » « ان في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض آيات لقوم يعقلون » « أفلا ينظرون الى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت » « هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب . ما خلق الله ذلك الا بالحق يفصل الآيات لقوم يعلمون » كذلك دعا القرآن الكريم قبل ذلك كله الإنسان للنظر الى نفسه ، الى خلقه هو ونشأته وحياته لتكون العظة اقرب الى فهمه وأكبر تأثيرا في عقله ، فقال تعالى : « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » « لقد خلقنا الإنسان من سلاله من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ، ثم خلقنا النطفةعلقة فخلقناعلقة مضغة فخلقنا المضة مظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر ، فتبارك الله أحسن الخالقين » (١٢) .

( ٨ ) السجدة / ٧ - ٩

( ٩ ) التين / ٤

( ١٠ ) البقرة / ٣٠

( ١١ ) انظر : احمد أمين - فجر الإسلام - ص ١٤٣ - ١٤٤ ، انظر كذلك : د . محمد خلافي - الإسلام والعصارة الانسانية - ص ٦٦ .

( ١٢ ) انظر على التوالي : يونس / ١٠١ ، المائدة / ٢ ، البقرة / ١٦٤ ، الفاتحة / ١٧ - ٢٠ ، يونس / ٥ ، الداريات / ٢١ ، المؤمنون / ١٢ - ١٤ .

**لكل ذلك** يعتبر الاسلام بحق وصدق ءدين الفكر والعلم والمعرفة ، الدين القويم الذى اطلق العقل من عقالة ، وحرره من الجمود والتقليد وقيود الجهل ، ولكنه فى نفس الوقت جعله محكوما فى كل ذلك بمنهج القرآن الروحى والحسى حتى يأخذ البحث والكشف طريقه الصحيح واتجاهه السليم ، ويأتى العلم نافعامفيدا وخيرا للاسلام وللمسلمين وللشربة كلها. فكان هذا التوجيه الدينى من اهم الاسباب والدوافع التى اءت الى ءقدم العلوم الطبيعية خاصة كالمطب والرياضيات من حساب وجبر وهندسة ، والفلك والكيمياء والفيزياء والنبات وغيرها من العلوم والمعارف التى ءطورت على اءىء علماء العرب والمسلمين فى عصر نهضءهم .

وعلى الجانب الآخر نجد اثر الاسلام واضء فى ءطور العلوم النقلية من الكتاب والسنة : علوم التفسير والقراءات والحديث والفقه وأصوله . واءى مثل هذا الاهتمام بءلك العلوم الى معرفة غيرها من العلوم اللسانية : كعلم اللغة والنحو والبياى والأءب وما إليها ، وقد بدأ هذا الفكر الاسلامى الخلاق والمبءع فى حياة الرسول (صلم) ثم آخذت دائرته ءتسع ومعارفه ءنمو واتجاهاته ءتشمب فى العصور الاسلامية التالية لءشمل كل ميادين الحياة ، وقد وقع هذا المفهوم المءسع الشامل المءءءد الجوانب للعلوم المءختلفة واثرها فى ءطور الفكر الانسانى وبالنابى ءءقدم الحضارى وقع ذلك كله ءءت بصر وحس العالم والمؤرخ والفيلسوف العربى عبد الرحمن بن خءدون عىءما ءناول باءراكه السليم وعقله المءفءع ءاريخ المءجتمعات البشرية واسباب ءحضرها بصورة جديدة ومغايرة لما كان معروفا من قبل : ارادبها ان يصل الى معرفة ما يمكن ان نسميه بالقوانين الحضارية ، فحاول ان يفهم نشأة الامم ويفسر اسباب ءطورها وءقدمها ، فكان لآراء هذا العالم المسلم الكبير ، ونظرياته فى مجالات البحث والتاريخ وءراسة قوانين ءءطور الاجءماعى والسياسى والحضارى ، بصورة عامة ، للشعوب التى كءب عنها ، اهمية خاصة يجءر بالباحء والءارس ان يتوقف عنءها ، لأنها ءءل على عمق فى ءءفكير وءقة فى البحث والتحليل جعلت منه رائءا بل منشاء لفلسفة ءاريخ ولعلم الاجءماع القائم على الملاحظة وجمع الوقائع . (١٣) وصف ابن خءدون النشاء الاولى للءولة وءطورها وءكر اسباب نموها وءحضرها قائلا « ءطور الءولة من اولها بءاوة ثم اذا حصل الملك ءبعه الرف واءساع الاحوال ، والحضارة انما هى ءفى فى ءءرف واحكام الصنائع المءستعملة فى وجوه ومءاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والابنية ، وسائر عوائد المنزل واحواله ، فلكل واحد منها صنائع فى اسءءاءه والءابق فيه ءءخص به وءتلو بعضها بعضا ، وءكرر باءءلا فءما ءنزع الىه النفس من الشهوات والملاءز والءنعم باءوال ءءرف وما ءءلون به من الموائد » (١٤) فكان لا بد لاستكمال عناصر الءراسة الحضارية ان يءءء فكر الباحث وقلم الءارس للءور فى المهن والصنائع والفنون المءختلفة ، والعمارة

( ١٣ ) ءالز : جوستون بوءول - ابن خءدون ، فلسفة الاجءماعية - ص ٤

( ١٤ ) القىمة - ص ١٠٢ .

كذلك باعتبارها جميعا من أهم المعالم الأثرية والوثائق المادية في تراث المجتمعات المتحضرة . فهي توضح بجلاء مدى ما وصل إليه الفن والزخرفة وعلم الهندسة والحساب وفن التخطيط والبناء من تقدم وارتقاء ، وتظهر الوجه الآخر المشرق من وجوه الحياة ، ذلك الوجه المادي المترف الذي تمثله سكنى المدن وحياة القصور بكل ما فيها من معاني الثروة والمال والنعمة والمتعة والترف والبذخ والرفاهية ، إلى آخر هذه الصفات والمعاني ، وعلى ضوء هذا المفهوم الشامل المتعدد الجوانب للنشاط الإنساني يمكن تعريف معنى الحضارة تعريفا سهلا بسيطا فنقول : أنها تعني كل ما أنتجته عقول أفراد مجتمع من المجتمعات البشرية بمقدرة هذه الخلاقة وجهودهم النشطة في مجالات الحياة المتعددة : الروحية والفكرية والمادية لتطوير حياة إنسانه وتحسين سبل معيشتهم ، بحيث يكون لهذه الحضارة بمضمونها وأسلوبها ومنهجها صبغة خاصة وصورة فريدة يتميز بها ذلك المجتمع عن غيره من المجتمعات المتحضرة . وهذا التعريف والمفهوم ينطبق على عالم الإسلام وحضارته العربية الإسلامية .

على ضوء ما قدمناه تبرز مجموعة من التساؤلات الهامة والغنية في آن واحد : هل كان للمسجد دور في هذه الأنشطة المتعددة ، ومجال في خدمة الحضارة العربية الإسلامية ؟ وإذا كان الأمر كذلك ، ففي أي الميادين ظهر هذا الدور وبرز ؟ وكيف لعبه المسجد ؟ وما هو المدى الذي بلغه وما هي آثاره ؟

وحتى لا نفرس على القارئ رأيا أو حكما مسبقا سنترك له حرية اختيار الإجابة على كل هذه الأسئلة ، سواء كانت بالسلب أو بالإيجاب لبعضها أو كلها ، حتى ننهي من عرض الموضوع وينتهي معنا من متابعتة ، وسنحاول بقدر ما بين أيدينا من نصوص ومعلومات أن نسلط الضوء على المسجد ودوره في تاريخ الإسلام والمسلمين من كل الجوانب ومن جميع ميادين الحياة : الدنيوية والسياسية والعسكرية والاجتماعية والاقتصادية والعلمية وغيرها حتى تظهر صورة المسجد واضحة المعالم بينة القسما ، مما يعين القارئ على استخلاص الرأي الصائب والخروج بالحكم الصحيح ، الذي نهدف إليه ونعمل من أجله من أجل الحقيقة وازدهار الحق كاملا دون زيف .

قد يتبادر إلى الذهن أننا سنعرض من أول الأمر للجانب الهندسي أو المعماري أو الفني . أو نعرض لها كلها باعتبار أن المسجد يحتل راس قائمة المنشآت التي أهتم بها عالم الإسلام منذ هجرة الرسول الأعظم ( صلم ) من مكة المكرمة واستقراره في المدينة المنورة ، ولكن هذه المواضيع الهندسية والمعمارية والفنية بحثها العديد من علماء المسلمين وغير المسلمين ، من الأتريين والعرب والأجانب على السواء ، وقد أفاضوا في أبحاثهم وجمعوا من كتاباتهم كل ما يهم الباحث والدارس عن عمارة المسجد وزخرفته بصورة عامة كأول وأهم بناء ديني في تاريخ الإسلام ، كما أفاضوا أيضا في دراسة بعض المساجد الجامعة التي أقيمت في أنحاء العالم الإسلامي الترابي الأطراف ،

وكان لها أهمية خاصة في تاريخ العمارة والفنون الإسلامية (١٥) بحيث يمكن أن يقال أنه لم يبق في مثل هذه المواضيع فائض لاستزيد ، لذلك سنحاول أن نشر في هذه الدراسة الى جانب واحد منها يتعلق بتخطيط المسجد الجامع لأهمية هذا الموضوع في توضيح وتحديد أنواع المساجد وأقسامها - كما سنذكرها - بالإضافة الى ما سنعرض له من مواضيع أخرى تتعلق بصورة خاصة بدور المسجد الحضارى ومهمته وأثره في أوجه النشاط المختلفة وجوانب الحياة المتعددة في المجتمعات الإسلامية .



الذى لا خلاف عليه عند الباحثين في هذا الموضوع أن المسلمين على مستوى الحكام والأمراء وكبار رجال الدولة والأفراد قد اهتموا اهتماما كبيرا بأقامة المساجد وبقية من المنشآت كالقصور والدور والأضرحة والمدارس والخفقات والبيمارستانات والمراصد والوكالات والحمامات العامة ، والأسلحة والكتائب والزوايا والأربطة ، والحصون والقلاع والإبراج والأسوار والمعسكرات والمدن ، وغيرها من المباني والمنشآت التي استعملوها في الأغراض الدينية والاجتماعية والعسكرية وغيرها ، إلا أن المسجد بقى على الدوام - وإلى وقتنا الحاضر - من أهم هذه المنشآت ، أن لم يكن أهمها جميعا ، التي حظيت في كل زمان ومكان بالناية الفائقة والرعاية الوافرة والتقدير الكبير ، ولا غرابة في ذلك ، فهو « بيت الله » الذى حث سبحانه وتعالى على اقامته والتردد عليه - دون انقطاع - لأداء الشعائر الدينية خاصة إقامة الصلاة ، كما بين سبحانه وتعالى مكانة هذه البيوت الجليلية ودورها في هداية الناس وغرس بذور التقوى في قلوبهم لكي ينالوا خير جزاء الدنيا وحسن ثواب الآخرة ، فقال الحق تبارك وتعالى : « في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والآصال ، رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة ، يخافون يوما تتقلب فيه القلوب والأبصار ، ليجزيهم الله أحسن ما عملوا ويزيدهم من فضله والله يرزق من يشاء بغير حساب » ، هكذا جاء القول الفصل في إبراز مكانة المسجد ، وقديسته وتميزه على غيره من المباني والمنشآت الإسلامية بهذه المنزلة الدينية الرفيعة ، وبممكننا أن نضيف إليها ما يلي :

١ - كان المسجد على رأس المباني التي شارك النبي ( صلم ) بنفسه في اقامته فكان ينقل الحجارة مع الصحابة للبناء ليغيب المسلمين العمل فيه .

( ١٥ ) لعمرة الزيد من بعض المساجد الجامعة الهامة انظر على سبيل المثال : - دكتور أحمد فكري - مساجد القاهرة ومدارسها - المجلد - القاهرة ١٩٦١ - المسجد الجامع بالقاهرة - القاهرة ١٩٣٦ .

— Creswell, Early Muslim Architecture: Umayyads, Early Abbasids and Tulunids, 2 vols Oxford, 1932 - 1940.

— Muslim Architecture of Egypt 2 vols. Oxford, 1952 - 1959.

— Marcais (Coorges), Manuel d'Art Musulman, L'Architecture, 2 vols., Paris, 1926 - 1959.

— L., Architecture Musulmane d'Occident, Paris, 1954.

— Moreno Gomez; El Arte Árabe-Español Hasta Los Al-mohades..., vol III, Ars Hispaniae, Madrid, 1951.

ب - انفراد المسجد بالكثرة العددية من كل ما عداه من المباني ، بحيث لم تخل مدينة أو قرية في عالم الإسلام على اتساع رقعتها من مسجد واحد أو أكثر تعشياً مع حجم المدينة وعدد سكانها ، إذا اخذنا في الاعتبار أن وظيفة الأولى هي إحياء شعائر الدين وإقامة الصلاة ، التي هي أهم أركان الإسلام .

ج - تنوع المساجد واختلافها البين في المساحة والشكل والتخطيط والعمارة والزخرفة .

د - اعتبار المسجد ، عند الغالبية العظمى من الدارسين والباحثين في تاريخ العمارة الإسلامية وفنونها ، أنه أفضل المنشآت على الإطلاق التي يتجلى فيها التعرف بصدق على نشأة فن الهندسة والتخطيط والبناء والزخرفة عند المسلمين ، ثم متابعة تطور العناصر المعمارية المختلفة خلال المصور المتتابعة ، كالقود والاعمدة وتيجانها والدعائم ، والقباب ، والمقرنصات ، والمآذن وغيرها ، بالإضافة إلى امكانية التعرف على أصول فن الزخرفة الإسلامية وعناصرها المتعددة ووحداتها المختلفة : النباتية والهندسية والحيوانية وما إليها (١٦) .

من المساجد الأولى التي تحدثت عنها النصوص التاريخية ، مسجد قباء الذي أقامه المهاجرون الأول - على أغلب الآراء - عملاً بقول الله عز وجل ، ونصيحة رسوله الكريم ( صلعم ) « من بنى مسجداً يبتغى به وجه الله ، بنى الله له بيتاً في الجنة » ، فكان هؤلاء « المتقدمون في الهجرة من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - والانصار قباء قد بنوا مسجداً يصلون فيه ... فلما هاجر رسول الله ( صلعم ) وورد قباء صلى بهم فيه متجهاً إلى بيت المقدس (١٧) » فاهل قباء يقولون أن المسجد الذي يقول الحق تبارك وتعالى فيه « لمسجد أسس على التقوى من أول يوم أحق أن تقوم فيه » بينما يرى آخرون أن المسجد الذي أسس على التقوى هو مسجد الرسول ( صلعم ) بالمدينة (١٨) ، وكان موضوع هذا الأخير مريداً لغلامين يتيمين من بني مالك بن البخار هما سهل وسهيل ، فاشترى النبي ( صلعم ) من وليهما ، أبي امامة أسعد بن زرارة الانصاري ، أحد ثقباء الخزرج ، بما قيمته عشرة دنانير أداها لهما أبو بكر الصديق من ماله الذي حمله معه من مكة ، لم أمر النبي ( صلعم ) بمس ذلك باتخاذ اللبنة الذي بنى به المسجد ورفع أساسه بالحجارة ؛ بينما جعلت أعمدته من جذوع النخيل وسفغه من الجريد ، وكانت قبلته تتجه نحو بيت المقدس ، واستمرت كذلك ما بين ستة عشر وثمانية عشر شهراً (١٩) قبل أن ينزل قول الله تبارك وتعالى تحويلها نحو الكعبة المشرفة « قد نرى قلب

(١٦) انظر على سبيل المثال ما ذكره دكتور أحمد فكري في مؤلفه أعلام : مساجد القاهرة ومناصيرها ، الدخول ، عن صلتى العروبة والإسلام في الزخارف الهندسية والكتاتيبية ص ٤٤ - ٤٩ ، وما ذكره من مسجد عمرو بالسلطانيات ص ٧٤ - ٧٧ ، عن مسجد ابن طولون ولوحاته المصورة ص ١١٩ - ١٦٠ .

(١٧) السهموري - وفاء الوفا ج ١ ص ٢٥٠ - ٢٥١ .

(١٨) انظر - البلاذري - فتوح البلدان ص ١ ، وكذلك السهموري - وفاء الوفا ج ٢ ص ٤١٤ .

(١٩) انظر السهموري - وفاء الوفا ج ١ ص ٢٥٩ ، ٣١٢ ، انظر كذلك : سيرة ابن هشام ج ٢ ص ١٩٨ ،

وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره » . ويذكر في هذا المقام أن الرسول ( صلم ) كان في زيارة أم بشر بن البراء بن معرود من منازل بني سلمة وصنعت له طعاما ، ولما حان وقت الصلاة ( صلاة الظهر ) صلى النبي الكريم ( صلم ) بأصحابه ركعتين ثم أمر فاستدار نحو الكعبة واستقبل الميزاب . فسمى مسجد بني سلمة « مسجد القبلتين » ، ولما عاد - عليه الصلاة والسلام - إلى دياره صلى بأصحابه العصر في مسجده ، فكانت أول صلاة في مسجد المدينة في الاتجاه الجديد نحو الكعبة . لذلك عرف هو الآخر « بمسجد القبلتين » ( ٢٠ ) .

**وتتحدث النصوص التاريخية** بأن الرسول ( صلم ) شارك في بناء مسجده بالمدينة « ليرغب المسلمين في العمل فيه ، فعمل فيه المهاجرون والأنصار ودأبوا فيه » ، وكانوا يرددون خلال البناء وقد أخذهم الحماس وغمرت التقوى والإيمان قلوبهم ، لا يعيش إلا عيش الآخرة ، اللهم ارحم الأنصار والمهاجرة ( ٢١ ) ، فكانت مشاركة النبي العظيم ( صلم ) مع كبار الصحابة من المهاجرين والأنصار العمل في بناء مسجده دافعا وحائزا قويا لكي يتبع المسلمون سنة رسولهم الكريم في الاهتمام بإقامة المساجد والإكثار منها .

ونلاحظ أن هذا المسجد لم يبق على هذه الصورة البسيطة التي بدأ بها على يد الرسول ( صلم ) وصحابته ، ولكن تناولته يد التعمير والتجديد والتوسعة على امتداد العصور والأزمنة منذ عهد أبي بكر ومن جاء بعده من الخلفاء حتى أصبح من أكبر وأعمر مساجد الدنيا ( ٢٢ ) .

ويمكن أن نلاحظ من اهتمام الرسول ( صلم ) ببناء مسجده دوافع أخرى غير السبب الديني المعروف ، فكان - عليه الصلاة والسلام - رجل دولة من الطراز الأول ، بعيد النظر ، بصيرا ومتفهما لكل ما يهم أمر المسلمين ومستقبل دولتهم الجديدة ، فأراد أن يستكمل بالأمراع بإقامة المسجد أسس ومقومات هذه الدولة الصغيرة الناشئة ومظاهر سيادة سلطته التنفيذية أمام القوى الخارجية التي كانت تترصد بدولته ، فجعله المقر الرسمي السبي يلتقي فيه ب كبار الصحابة وأهل الرأي من المهاجرين والأنصار ، بل ومن المسلمين عامة ، يشاورهم ويباحثهم في أمور الدين والدنيا ، فاتخذ له مجلسا في « أسطوان التوبة » بجوار السارية التي شد فيها أبا لبابة بن عبد المنذر الأوسي نفسه قبل أن ينزل الله تعالى توبته في قصته المعروفة مع يهود بني قريظة ، فكان إذا صلى الصبح ، انصرف - عليه الصلاة والسلام - إلى هذا المكان وقد سبقه إليه الساكنين والضعفاء والمؤلفة قلوبهم وأهل الصفة وغيرهم ممن لا مبيت لهم إلا في المسجد ، وقد

( ٢٠ ) انظر - وفاء الوفاء للمعهورى ج ١ ص ٣٦٢ - ٣٦٤ ، انظر كذلك ما ذكره الدكتور أحمد هكوى - مساجد القاهرة ومدارسها - الدخول ص ١٧١ ، ص ٢٩ .

( ٢١ ) سيرة ابن هشام ج ٢ ص ١٤١ - ١٤٢ ، انظر كذلك - وفاء الوفاء للمعهورى ج ١ ص ٢٢٨ .

( ٢٢ ) انظر من تجديد وتوسعة المسجد في العصور الإسلامية المختلفة لأدركه الأستاذ الدكتور أحمد هكوى في كتابه القيم : مساجد القاهرة ومدارسها - الدخول ص ١٧٢ - ١٨٢ .

تحلقوا في هذا الاسطوان ، فيتخذ النبي ( صلعم ) مجلسه بينهم ، يعلمهم ويفقههم في الدين ويتلو عليهم ما أنزل الله - عز وجل - عليه من ليلته ؛ ويحدثهم ويحدثونه ، حتى اذا جاء اشراف القوم وسادتهم وأهل الطول والفتى لم يجدوا في المجلس متسعا لهم ، فشكوا أمرهم للنبي ( صلعم ) وقالوا : نحن سادة قومك واشرافهم فلو ادنيتنا منك اذا جئنا ؟ فهدته - صلى الله عليه وسلم - السماء أن لا يفعل ولا يستجيب لهؤلاء الذين زالوا تسيطر على نفوسهم نعمة الجاهلين والتسامي على الناس بالمال والحياة ، ويتولي على عقولهم التنافر بالأحساب والأنساب ، ونزل جبريل الأمين على نبي الاسلام ورسول العالمين يقول المولى جل شأنه « ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ، ما عليك من حسابهم من شيء ، وما من حسابك عليهم من شيء فتطردهم فتكون من الظالمين » ( ٢٣ ) .

كذلك كان المهاجرون من قريش يجتمعون في مكان آخر بالمسجد عرف « بأسطوان القرعة » الذي سمي أيضا « أسطوان عائشة » يصلون اليه ويتخذون فيه مجلسهم حتى اشتهر « بمجلس المهاجرين » وقد استمر هذا « المجلس » حتى أيام عمر بن الخطاب ، فكان يلتقي بهم ويجلس اليهم في هذا المكان ، يحدثهم في شئون الدولة وما يختص بأخبار الفتح وسير الحرب ونتائج المارك ، كما كان يشاورهم فيما اشكل عليه من أمور الرعية ، فذكرت النصوص انه بعد أن تم للمسلمين فتح بلاد الفرس لقي عمر كبار المهاجرين في مجلسهم هذا وقال : ما أدرى كيف اصنع بالجوس ؟ فوثب اليه عبد الرحمن بن عوف وأجابته قائلا : أشهد على رسول الله ( صلعم ) انه قال : سئنا بهم سنة أهل الكتاب . فكان في ذلك القول وشهادة هذا الصحابي الجليل ما جعل الخليفة يأخذ منهم الجزية ( ٢٤ ) . كذلك جعل الرسول ( صلعم ) في مسجده مكانا معنا عرف « بأسطوان الوفود » يلتقى فيه وفود القبائل العربية وغيرهم من السفراء والمبعوثين اليه لأي امر من الأمور ، كطلب العهد أو تجديده ، أو تقديم الجزية وأموال الصدقة وغيرها من الأموال المستحقة لبيت مال المسلمين ، أو للدخول في الدين الجديد وإعلان الطاعة والولاء للسلطة المركزية في المدينة المنورة ، إلى غير ذلك مما يتعلق بأمور الدولة وسياستها ، كما كان - عليه الصلاة والسلام - يلتقى في نفس اسطوان كبار الصحابة وأفاضلهم يبحث معهم ويحدثهم ويشاورهم في كل ما يعين له من أمور المسلمين ومصالح دولتهم ( ٢٥ ) .

وقد ساعد على استكمال هذا الدور القيادي لمسجد المدينة وتأكيد أثره في الحياة العامة للمجتمع الاسلامي ، أن النبي ( صلعم ) بنى مساكنه فطبق به من جهاته الثلاث :

( ٢٣ ) سورة الانعام / ٥٢ - انظر كذلك : أسباب النزول للواحدي ص ١٤٦ ، وفاء الوفا للسمهوري ج ٢ ص ٤٥٥ ومن قصة ابا ليابة مع بني قريظة ، انظر : سيرة ابن هشام ج ٣ ص ٢٤٦ وما بعدها ، كتاب الفرائد للوالقي ج ٢ ص ٥٠٦ وما بعدها .

( ٢٤ ) الأبلادي - فتوح البلدان ص ٢٢٧ - انظر كذلك - وفاء الوفا للسمهوري ج ٢ ص ٤٤٠ - ٤٤١ .

( ٢٥ ) وفاء الوفا للسمهوري ج ٢ ص ٤٤٩ .

الجنوبية والشمالية والشرقية ، دون القرية - ربما لعدم وجود فسحة من الاراضي الخضام في هذا الجانب ، وجعل ابوابها مفضية اليه ، فكار عليه الصلاة والسلام يخرج من اى دار منها الى المسجد مباشرة (٢٦) . كذلك كان دار ابنته السيدة فاطمة - رضي الله عنها - وزوجها علي ابن ابي طالب - كرم الله وجهه - مجاورة لساكن السيدة عائشة - رضي الله عنها - وجعل في الجدار الذى يفصل بينهما كوة ، فكان النبي (صلى الله عليه وسلم) اذا قام الى المخرج اطلع من هذه الكوة الى ابنته ليعلم خبرها وحوالها ويطمئن عليها(٢٧).

وبعد أن استقر الحال بالمهاجرين في موطنهم الجديد ، وذهبت عنهم الوحشة والغربة ، واجتمع الشمل ، وباعوا واشتروا واكتسبوا المال ، وعز الاسلام ، اقطعهم الرسول (صلى الله عليه وسلم) الدور والرباع ، فخط لبني زهرة في ناحية مرموخر المسجد ، فكان لعبد الرحمن بن عوف الحوش المعروف به ، وجعل لعبد الله وعتبة ابني مسعود الهذليين الخطة المشهورة بهم عند المسجد ، واقطع الزبير بن العوام بتيما واسعا ، وجعل لطلحة بن عبيد الله موضع دوره ، ولأبي بكر موضع داره عند المسجد ، كذلك اقطع عثمان بن عفان وخالد بن الوليد والقداد وغيرهم من المهاجرين القطائع لبناء مساكنهم الجديدة حول مسجده ، فما كان من مفاتيح الأرض وهبها لهم ، وما كان من الخطط السكنية العامرة كان رجال الانصار يهبونها له ليفطمها من يشاء من المهاجرين ، ويذكر أن أول من وهب للنبي (صلى الله عليه وسلم) خطته ومنازله هو أبو عبد الله حارثة ابن النعمان بن ثعلبة النجار الانصارى الذى كان من فضلاء الصحابة وكرمالهم ، وكانت منازل قرب المسجد وحوله ، فكلما أحدث رسول الله صلى الله عليه وسلم - اهلا - نزل له من دار من دورته حتى صارت منازل كلها للنبي (صلى الله عليه وسلم) وازواجه (٢٨) ، لذلك كله أصبح مسجد المدينة على اتصال وثيق ومباشر بما حوله من منازل الرسول (صلى الله عليه وسلم) ودور الصحابة من كبار المهاجرين وأوائلهم ومن الانصار ايضا ، فكان قلب المدينة النابض بالحياة ومركز خدمة المجتمع الاسلامي ، ومجمع اهل الرأي والشورى ومحور أنشطة الدولة ومصالحها المتعددة ، فقال عنه (ابن تيمية) العالم والفقيه المعروف ، ان النبي (صلى الله عليه وسلم) اسسه على التقوى ، وكان فيه « الصلاة والقراءة والذكر وتعليم العلم والخطب ، وفيه السياسة ، وعقد الاولوية والرايات وتأمير الامراء وتعريف العرفاء ، وفيه يجتمع المسلمون عنددلا اهمهم من أمر دينهم ودنياهم » (٢٩) .

( ٢٦ ) المصدر السابق ج ٢ ص ٤٢٥ ، ص ٢٥٩ - ٤٦٠ .

( ٢٧ ) نفس المصدر ج ٢ ص ٤٦٦ ، انظر كذلك د . احمد فكري - مساجد القاهرة ومدارسها . الدخيل - ص ١٦٨ - ١٦٩ ص ٣٦٤ .

( ٢٨ ) انظر : السمعوري - وفاء الوفا ج ٢ ص ٤٦٢ ، ص ٧١٧ - ٧١٨ ، عن فضل ومكانة حارثة بن النعمان الانصارى ، انظر : ابن حجر - الاسابية ج ١ ص ٢٩٨ - ٢٩٩ مع الاستيعاب لابن عبد البر ، من هميش الاسابية ج ١ ص ٢٨٢ - ٢٨٣ .

( ٢٩ ) انظر : د . علي عبد العظيم محمود - المسجد والره في المجتمع الاسلامي - ص ٣٣ .



وقد أصبح هذا النمط الذي أوجده الرسول ( صلم ) في دار الهجرة يجعل المسجد ومسكانه يمثلان بؤرة المدينة ومركز نشاطها الذي تدور من حولها مساكن ومنازل كبار الصحابة ، أصبح هذا الأسلوب المبكر هو السند التي سار عليها المسلمون واتبعها البناءون في تخطيط المدينة الإسلامية وبنائها على امتداد العصور وفي مختلف الأزمنة : فكان - دون جدال - من أهم مميزاتها وخصائصها ، كما سنرى فيما يلي .



### موضع المسجد في المدينة الإسلامية :

قبل أن نتحدث عن اختيار موضع المسجد في المدينة الإسلامية وتحديد مكانه ، أرى أنه من الأوفق أن نشير إلى الأسباب الهامة التي دعت المسلمين إلى استحداث العديد من المدن ، لأن هذا الإيضاح يقودنا إلى التعرف على طبيعة وكيفية النشأة الأولى للمدينة الإسلامية، وبالتالي على إمكانية تحديد أنواعها وأقسامها .

إن المتتبع لتاريخ الإسلام ، وظهور العديد من الدول الإسلامية ، يلاحظ أن المسلمين اهتموا كثيراً باستحداث المدن وبنائها منذ بدأت حركة الفتح والتوسع لنشر الدين الجديد خارج حدود شبه الجزيرة العربية ، لتكون معسكراً ومقر للجند العرب في البلاد المفتوحة ، أو ليتخذ منها الحكام وأصحاب السلطان الجدد في البلاد المختل خلال العصور المتتابعة مركزاً لهم وخواضر لدولهم . الناشئة ، بعد أن أصبح الحكم شيئاً محبباً إلى "نفوس" ، فتنافس عليه أصحاب المعصيات القوية ، وتصارع للظفر بكرسيه المتطلعون إلى السلطة والنفوذ ، الطامعون في الملك والسؤدد . فهذان السببان - في رأينا - كانا في مقدمة الدوافع وأكثرها فاعلية عندما فكر العرب والمسلمون عامة في بناء المدن والاهتمام بها ، وعلو ذلك يمكن تقسيم المدن الإسلامية إلى قسمين رئيسيين ونوهين متميزين :

١ - مدن المعسكرات .

٢ - المدن الملكية .

وستسوق فيما يلي بعض الأمثلة لكل من هذين القسمين ، لنتعرف من خلالها على ظروف نشأة مدن كل قسم ، وموضع المسجد وطريقة تخطيطه وتحديد أبعاده ومساحته في كل مدينة منها .

### أولاً : مدن المعسكرات :

بداًت - كما يظهر من تسميتها - على شكل معسكرات للجند العرب في مصر الفتح . ثم تحول هذا المعسكر مع مرور الوقت إلى مدينة عامرة كما حدث في البصرة والكوفة والفسطاط

والقروان وغيرها (٣٠) ، وقد رأى المسلمون عند اختيار أماكن هذه المعسكرات أن تكون ، في الوقت نفسه ، مقراً ثابتاً وموطناً دائماً للعرب في تلك البلاد .

فعندما فكر عتبة بن غروان في بناء البصرة - وهي أول مدن المعسكرات التي أقامها المسلمون في الأمصار المفتوحة - كتب إلى عمر بن الخطاب يستشيره في ضرورة اتخاذ منزل للجند « يشتون به إذا شتوا ويكتسبون فيه إذا انصروا من غزوهم » (٣١) فكتب له الخليفة بالموافقة على فكره واشترط أن يكون هذا « المنزل » قريباً . الماء والمرعى .

كذلك فعل عمر بن الخطاب مع سعد بن أبي وقاص عند بناء الكوفة ، فبعد معركة القادسية ، وانتصار سعد على رستم ، اتجه بجيشه المظفر صوب المدائن واحتاوها وانزلها جيشه ، واختط بها أول مسجد في حواضر العراق (٣٢) وأقام الجند بها فترة ، ولكنهم استوخموها واستوباوها بعد أن أصابهم البموض ، فكتب القائد إلى الخليفة يعلمه أن رجاله قد بعضوا وتأذوا ، فكتب عمر إليه يقول : أن العرب لا يصلحها إلا ما صلح الأبل من البلدان ، وأمره أن يتخذ لهم « دار هجرة ومنزلاً قريباً » وأن يبعث بسليمان وحذيفة - وكانا رائدي الجيش - ليرتادا موضعاً عدناً ، برياً ، بحرياً لا يحول بينه وبينهم فيه بحر ولا جسر ، فأبى سلمان الفارسي الأنبار ، ولكنه لم يرض عنها لكثرة ذبابها ، فتحول إلى موضع آخر يعرف بسوق حكمة أو كوفة ابن عمر فوجد الماء محيطاً بها . وفي تلك الأثناء كان سعد يشاور من رأى من أهل العراق من وجوه العرب وغيرهم عن تلك الصفة التي أرادها الخليفة لنزول العرب ، فأشار عليه رجل يقال له عبد المسيح بن بقلية وقال : هل أدلك على أرض انحدرت عن الفلاة وارتفعت عن المياق ؟ ودله على ظهر الكوفة ، وكان يدعى خد العراء أو اللسان . ولما عاد سلمان وحذيفة أخبرا سعدا بدورهما عن تلك البقعة نفسها ، فخرج القائد على رأس رجاله إليها ، فصادفت من نفسه هوى ورضا بعد أن وجد فيها كل الخصائص والمميزات التي طلبها الخليفة ، وكتب إليه يقول : اني نزلت بكوفة - أي أرض تختلط فيها الحصباء بالرمال الحمراء - منزلاً بين الحيرة والفرات ، برياً وبحرياً ينبت الاقتحان والشيع والقيصوم والشقائق ، وخيرت المسلمين بالمدائن فمن أعجبه المقام فيها تركته كالسلحة ، فجاءه رد عمر بالموافقة على ما فعل وأمره بالمكان ، وقد فضل البقاء في عاصمة الفرس اقوام من الإنماء أكثرهم من بني عيسى (٣٣) .

(٣٠) انظر : دكتور شاكى مصطفى - دولة بني العباس ج ١ ص ٣٢١ - ٣٢٢ ، وكذلك . دكتور سعد زغلول - تاريخ العرب العربى ص ١٤٣ - ١٤٤ ، ص ١٤٧ . فيفي بروفنسال سلسلة محاضرات عامة في ادب الاندلس وتاريخها - مطبوعات كلية الآداب بجامعة فاروق الاول بالاسكندرية - القاهرة ١٩٥١ - الترجمة العربية ص ٩٦ .

(٣١) البلاذرى - فتوح البلدان - ص ٢٥٥ .

(٣٢) البلاذرى - فتوح البلدان - ص ٢٥٥ .

(٣٣) انتمنا في اختيار سعد بن أبي وقاص لموضع الكوفة على ما جاء في روايتي البلاذرى في فتوح البلدان ص ٣٣٨ - ٣٤١ ، وتاريخ الطبرى ج ٤ ص ٤١ - ٤٢ ، ج ٢ ص ٥٧٩ .

بمثل هذا الالتزام التام بتنفيذ أوامر الخليفة وتحقيق الشروط التي طلبها في منازل الجند بالمصار المفتوحة ، اختار عمرو بن العاص موضع القسطنطينية . فبعد أن تم له فتح الاسكندرية أراد أن يتخذ منها عاصمة للبلاد معتزلاً لجند ولكن عمر امره أن يتحول عنها الى منطقة أخرى تنطبق عليها الشروط السابقة في اختيار موضع البحر والكوفة ، فانتهى عمرو الى مكان اولى عواصم مصر الاسلامية وبنائها على الضفة الشرقية لنهر النيل (٣٤) .

وقد التزم بشرط عمر بن الخطاب وهو ضرورة مطابقة منزل العرب في مقرهم الجديد مع طبيعة بيئتهم الأولى التي درجوا منها ، عقبة بن نافع الفهري عند اختيار موضع القروان سنة ٥٠ هـ . فعندما دخل قائد معاوية بن أبي سفيان (أفريقية) ، أشار على أصحابه أن يتخذوا منها مدينة تكون عزاً للإسلام الى آخر الدهر ، فتحمسوا للفكرة وأشاروا عليه أن يجعلها على ساحل البحر ليتم لهم الجهاد والرباط ، ولكن عقبة لم يرق له هذا الرأي ، ووجد بعين القائد المسئول عن سلامة رجاله وأمنهم أن يكون موضعها الى الداخل ، وأشار عليهم أن يجعلوا بينها وبين البحر مسافة كافية حتى لا يتركها صاحب البحر الا وقد علم به ، وكان يخشى على جنده وعلى مدينته الجديدة خطر مباغطة الاسطول البيزنطي الذي كان ما يزال يتمتع بالسيادة البحرية في المنطقة الوسطى من البحر المتوسط ، وفضل في نفس الوقت أن يقيمها في منطقة يتوافر فيها الكلا والمرمي لدوابهم وقال : « قريباها من السبخة فان دوابكم الإبل وهي التي تحمل اثقالكم ، فالذا فرقتنا منها لم يكن لنا بد من الفوز والجهاد حتى يفتح الله لنا منها الأول فالاول : وتكون أبلنا على باب قصرنا في مراعيها آمنة من عادية البربر والنصارى » (٣٥) .

من كل ما سبق نلاحظ أن مدن المستعمرات كانت عند نشأتها قواعد عسكرية تستطيع الدولة من طريقها فرض سيطرتها وأحكام قبضتها على الأقاليم ومواجهة أي تهديد خارجي قد يقوم به الأعداء ، كما كانت مراكز متقدمة تنطلق منها الجيوش في مراحل الفتح التالية بعد أن بعدت الشقة بينها وبين قواعد الأصلية في مركز الدولة ، لذلك كان من الطبيعي ، بل ومن الضروري أيضا ، أن تظهر أهم وأشهر هذه المدن في عصر الفتح ، خاصة في زمن كل من الراشدين والامويين ، حتى يمكن القول بأن بناءها كان سياسة ثابتة اتبعتها الدولة الإسلامية ، ومنهج سارت عليه لتلبية متطلبات الانتشار العسكري للجيوش العربية ، فذكر الطبري أن عمر قال لمعبد بن غزوان عندما وجهه الى البصرة : « آتي قد استعملت على أرض الهند وهي حومة من حومة العدو ، وأرجو أن يكفيك الله ما حولها وأن يمينك عليها » (٣٦) وبعد بنائها واتخاذها معسكراً للجند وقاعدة للجيوش . كتب الخليفة الى أبي موسى الأشعري عندما ولاه

( ٣٤ ) انظر مذكره : د . أحمد قنري - المدخل - ص ٥٦ - ٥٧ .

( ٣٥ ) ابن خلدون - كتاب البيان للفرج - ج ١ ص ١٩ - ٢٠ ، انظر كذلك تاريخ أبي الفداء ج ١ ص ١٨٧ .

( ٣٦ ) تاريخ الطبري ج ٢ ص ٤٩٤ - انظر كذلك الكامل لابن الأثير ج ٢ ص ٤٨٦ .

عليها أن يكافئ عثمان بن أبي العاص ويعاونه ، فكان يغزو فارس من البصرة ثم يعود إليها (٣٧) . وعندما استعمل معاوية زيادا على البصرة في سنة ٤٥ هـ ، ضم إليه خراسان وسجستان وجمع له الهند والبحرين وعمان ، ثم ضم الكوفة بعد وفاة عاملها الخيرة بن شعبة في سنة ٥١ هـ ، فاصبحت البصرة مركز الوالي في المصيرين ، ومفرامير المشرق الاسلامي كله فيما وراء الفرات (٣٨) .

أما الكوفة في عصر الراشدين - وقبل ان يضمها معاوية الى زياد - فكانت قاعدة لقائدوامير الجيوش العربية المنطلقة في فتوحاتها نحو النوازل الشمالية الشرقية من املاك الاكاسرة ، وكانت ولايته تمتد فيما بين هذه القاعدة وفروعها الاربعة الرئيسية : حلوان والموصل وماسيزان وقرقيسياه (٣٩) .

كذلك لعبت الفسطاط دورا بارزا وفعالا في فتوح المغرب ، فعندما بدأ توسع العرب فيما وراء حدود مصر الغربية في خلافة عثمان بن عفار ملئ يدى عبد الله بن سعد بن أبي السرح والي مصر والمغرب ، بعث اليه الخليفة بقوات كبيرة خرجت من عاصمة الدولة بالحجاز بقيادة الحارث ابن الحكم بن أبي العاص بن امية وكانت تضم بين صفوفها مجموعة من كبار ابناء الصحابة مثل معبد ابن العاص بن عبد المطلب ومروان بن الحكم ، والمسور بن محزمة بن نوفل ، وبسيرة اربعة بن هويمير ، وابي ذؤيب غويك بن خالد الهذلي ، وعبد الرحمن بن أبي بكر ، وعبد الرحمن بن زيد ابن الخطاب ، وعاصم بن عمر ، وعبد الله بن عمر ، وعبد الله بن عمر بن الخطاب ، وعبد الله ابن الزبير بن العوام ، وعبد الله بن عمرو بن العاص ، وعبد الله بن عباس ، فلما وصل الحارث الى الفسطاط ، سلم القيادة الى امير عبد الله بن سعد الذي خرج سنة ٢٧ هـ لغزو برقة فعرفت هذه الحملة «بغزو العبادلة» (٤٠) .

وكان بناء القيروان « حدثا هاما في تاريخ الفتح الاسلامي للمغرب » فانفصلت امانة المغرب عن مصر ، واصبحت مدينة مقبة بن نافع مركز لوالي المغرب بدلا من الفسطاط ، فعندما تولى موسى بن نصير امر المغرب من قبل الوليد بن عبد الملك في سنة ٨٦ هـ اتخذ منها مركزا له وقاعدة لانطلاق جيوشه ، التي نجحت لاول مرتين في تثبيت سلطان الدولة ونشر الاسلام بين البربر في المغربين الاوسط والاقصى ، حتى قيل ان حملاته في هذه المناطق كانت اشبه ما تكون « بنزهاة عسكرية » (٤١) .

ومما هو جدير بالملاحظة ان البصرة والكوفة والفسطاط والقيروان ، وهي اول واهم مدن المعسكرات ، اقيمت على مشارف الصحاري في بيئة تشبه الى حد بعيد طبيعة المناطق المفتوحة

( ٣٧ ) البلاذري - فتوح البلدان ص ١٧٧ - ١٧٨ .

( ٣٨ ) تاريخ الطبري ج ٥ ص ٢١٧ - ٢٥٥ .

( ٣٩ ) المصادر السابق ج ٤ ص . انظر كذلك : الكامل لابن الاثير ج ٢ ص ٢٠٢ .

( ٤٠ ) انظر : د . سعد زغلول - تاريخ المغرب العربي ص ١٠١ - ١٠٢ ، البلاذري فتوح البلدان ص ٣٦٧ .

( ٤١ ) د . سعد زغلول - تاريخ المغرب العربي ص ٢٠٩ .

في البوادي التي اعتاد العرب القتال فيها مما كفل لهم سهولة السير والتفوق على اعدائهم لسرعة حركتهم وخفة عدتهم واسلحتهم ، وهزما يتناسب مع طريقة « الكر والفر » التي اعتادوا عليها في غاراتهم وحروبهم خلال تاريخهم الطويل فكانوا - كما ذكر ابن خلدون - يضرّبون « المصاق وراء صبرهم من الجمادات والحيوانات المعج فيتخذونها ملجأ للخيلة في كرمهم وقرهم يطلبون به ثبات المقاتلة ليكون ادم للحرب واقرب الى القلب » (٢٢) لذلك اوصى المثنى بن حارثة الشيباني ، قبل وفاته ، - وكان من اكثر العرب خبرة ودراية بقتال الفرس - سعد ابن ابي وقاص قبل القادسية ، الا يقاتل اهل فارس اذا استجمعوا امرهم في عقر دارهم ، ولكن عليه ان يلقاهم على حدود ارضهم ، على ادنى حجر من ارض العرب وادنى قدرة من ارض المعج ، فان يظهر الله المسلمين عليهم فلهم ما وراهم وان تكن الاخرى فاءوا الى ثمة ثم يكونون اعلم بسبيلهم واجرا على ارضهم الى ان يرد الله الكرة عليهم (٢٣) . ولهذا السبب نفسه اختار عمر بن الخطاب لمركته الفاصلة مع جيوش الاكاسرة ارض القادسية ، واوصى قائده قائلا : « واذا انتهيت الى القادسية - والقادسية باب فارس في الجاهلية ، وهي اجمع تلك الابواب لمادتهم ولما يريدونه من تلك الاصل ، وهو منزل رغيص خصب حصين ، دونه قناطر وانهار ممتنعة - فتكون مسالحتك على انقابها ، ويكون الناس بين الحجر والمدر ، على حافات الحجر وحافات المدر والجوارع بينهما ، ثم الزم مكانك فلا تبرحه . فانهم اذا احسوك انقضتكم ورموك بجمعهم الذي ياتي على خيلهم ورجلهم وحدهم وحيرهم ، فان انتم صبرتم لمدوكم واحتمستم لقتاله ونويت الامانة رجوت ان تنصروا عليهم ، لم لا يجتمع لكم مثلهم ابدا الا ان يجتمعوا ، وليست معهم قلوبهم ، وان تكن الاخرى كان الحجر في ادباركم فانصرفتم من ادنى مدرة من ارضهم الى ادنى حجر من ارضكم ، لم كنتم عليها اجرا وبها اسلم ، وكانوا منها اجبن وبها اجمل ، حتى ياتي الله بالفتح عليهم ويرد لكم الكرة » (٢٤) .

ونجحت خطة الخليفة ، وانتزع سعد ذلك النصر الغالي من رستم ، وكتب الى عمر يقول : « اما بعد فان الله نصرنا على اهل فارس ومنحهم سنن من كان قبلهم من اهل دينهم بعد قتال طويل وزلزال شديد ، وقد لقوا المسلمين بسدهم ير الرامون مثل زهانها فلم ينفعهم الله بذلك بل سلبهموه ، ونقله عنهم الى المسلمين ، واتبعهم المسلمون على الانهار وعلى طفوف الاجام وفي الفجاج » (٢٥) . كذلك سجل عمرو بن العاص انتصارا حاسما على الروم في فتح مصر وظفرت برامته ومقدرته الحربية في تنفيذ خطته لجذب جيوش الروم الضخمة المتمركزة في حصن

( ٢٢ ) مقبلة ابن خلدون - ص ١٦٢ .

( ٢٣ ) تاريخ الطبري ج ٢ ص ٩٠ ، انظر كذلك : الكامل لابن الاثير ج ٢ ص ٤٥٢ .

( ٢٤ ) المصدر السابق ج ٢ ص ٩١ ، انظر كذلك : احمد مادل كمال - القادسية - ص ٢٢ ، ص ٨٨ ، المطبعة

ص ٢٠ - ٢١ .

( ٢٥ ) تاريخ الطبري - ج ٢ ص ٥٨٢ .

باليون إلى الأرض الفضاء ، فقسم قواته إلى ثلاث فرق كان هو على رأس القوة الرئيسية التي تهاجم من الامام ، بينما توارت فرقة عليها خارجة بين حذافة خلف تلل القطم ، واحتفت الثالثة بالقرب من قرية أم دين ، فلما واجه عمرو بقوة الصخرة الروم ، خرجوا من الحصن بجمعهم للقاتل في الأرض الفضاء والقضاء عليه ، فاطبق ابن حذافة برجاله على مؤخرتهم ، فلما فزعوا وتحولوا نحو الغرب فاجأهم الكمين الآخر ، وانطقت عليهم خلة عمرو ، ونجحت خطته ، فاطبقت قواته بكاملها عليهم ، واشتدت المعركة وحمل وطيسها وحلت الهزيمة بالروم « فغروا لا يلون على شيء يطلبون النجاة من سيوف العرب وهي تلعب كان وميضها وميض البرق ، فاستطاع الاقل منهم أن يبلغ الحصن برا فيلودبه ، وكثير منهم ساقهم الفرع إلى النهر فنزلوا في السفن وعادوا إلى الحصن ولكن طائفة كبيرة هلكت » (٤٦) .

هكذا حقق العرب انتصاراتهم الضخمة على أعدائهم في مثل هذه المعارك الحاسمة التي أثبتت أهمية وضروية تشبيهم باختيار مواضع مدن المعسكرات على أطراف الصحراء ليضموا استمرار سيادتهم وتفوقهم العسكري على خصومهم في معارك الأرض المفتوحة ، فشبهم بعضهم سيادة جيوش العرب وفرسانهم على البوادي والصحاري في ذلك الزمان بسيطرة بريطانيا « العظمى » في فترة مجدها وقوة أسطولها على بحار العالم ومحيطاته ، فكانت تلألأ الصحاري ووهادها عند العرب أخيه بمياه المحيطات لدى الانجليز .

فعندما اختار هتبه بن عزوان موضع البصرة سنة ١٤ هـ ، كتب إلى عمر يقول :  
 « اني وجدت ارضا كثيرة القصبه في طرف البر الى الريف ودونها منافع ماء فيها قصباء ، فلما وافي كتابه الخليفة وقرأه كتب اليه : هذه ارض نضرة قريبة من المشارب والمراعي والمحتطب وأمره أن ينزل الناس بها . » (٤٧)

كذلك كان الحال في القسطنطين التي بناها عمرو على الجانب الأيمن لنهر النيل على مشارف البرية وفي منطقة متوسطة من البلاد ، أثبتت الأيام أهمية هذا الموضع وصلاحيته بعد أن اتخذ منه جميع حكام مصر الإسلامية مكانا لمواضعهم المختلفة ، فالى الشمال من عاصمة عمرو بنى الأمير أبو حنن العباسي سنة ١٣٥ هـ « المعسكر » ، ولما ملك أحمد بن طولون أقام « القطائع » الى الشمال منها ، وأخيرا عندما فتح الفاطميون مصر أنشأ جوه الصقلي « القاهرة المزية » في نفس المنطقة ، وإلى الشمال من عاصمة الطولونيين ، كذلك اختار السلطان صلاح الدين الأيوبي بعض تلألأ القطم القريبة من القاهرة والمشرقة عليها ، وأقام عليها قلعة المشهورة التي اتخذ منها مقرا رسميا خلال حكمه لمصر .

ومما يستوقف النظر ، أن الدافع وراء اهتمام المسلمين باختيار مواضع « مدن المعسكرات » لم يكن لهذه الميزة العسكرية والاستراتيجية فقط ، بل امتد إلى أفراس أخرى

(٤٦) ( الفكر - بكر - فتح العرب لمصر - الترجمة العربية - ص ٢٠٤ - ٢٠٥ .

(٤٧) ( البلادى - فتوح البلدان - ص ٤٢٥ .

مدينة لا تقل في أهميتها من السابقة ، فقد حرص الخلفاء وأمراء الجيوش على توفير أكبر قدر مستطاع من المزايا الصحية للجند الاسلامي فيها : كجفاف الجو وطيب الهواء مما يضمن لهم حسن المقام والاحتفاظ بسلامة اجسامهم وصفاتهم وقوة معنوياتهم ، فتحدثت النصوص عن وفود العرب التي جاءت الى المدينة لتبلغ عمر اخبار الفتح والنصر بعد القادسية ، فلما رأى الخليفة وهن اجسامهم وجفاف اعضاءهم وتغير الوانهم تعجب من احوالهم وسألهم عما بدل هيشتهم ، فقالوا : وخومة البلاد ، فكتب الى سعد بن ابي وقاص يستفسر منه عما غير ألوان العرب ولحومهم ، فاجابه : ان العرب حذوهم وكض الوانهم وخومة المدائن ودجلة ، فبعث اليه عمر يقول : ان العرب لا يصلحوا من البلدان الا ما اصلح البعير والشاة ، وأمره أن يرتاد لهم منزلا عدنا ، ولا يجعل بينه وبينهم بحرا . (٤٨)

وقد لاحظ ابن حوقل ، الذي عاش في القرن الرابع الهجري هذه الميزات في مدينة سجلماسة التي بناها ابو القاسم سميون بن واسول سنة ١٤٠ هـ في صحراء المغرب ووصفها الجغرافي العربي بأنها تشبه القيروان في « صحة الهواء ومجاورة البیداء » وذكر أهلها بأن لهم « سيادة في الأفعال وحسن كمال في الأخلاق والأعمال » (٤٩) .

كذلك رأينا ابن خلدون ، وهو العالم الباحث المدقق ، في كلامه عن العرب والمناطق التي نشأوا وعاشوا فيها على اطراف الرمال يشيد بان هذه البيئة الصحية القليلة الموارد ، على سكانها ، ووجد انها تؤثر على تكوينهم الجسماني وصفاتهم الخلقية ، فذكر ان اعتماد العرب على الابلان بصفة أساسية يعوضهم من الحبوب والأدم ، ويجعلهم في نفس الوقت احسن حالا في اجسامهم وأخلاقهم ، فتكون الوانهم اصفى ، وابدانهم انقى ، وأشكالهم اتم واحسن ، وأخلاقهم أبعد عن الانحراف من سكان المناطق المنغمسين في نعمة العيش ، وظل العالم الفيلسوف ذلك بان وفرة الغذاء وكثرة الطعام ورطوباتها تولد في الجسم فضلات رديئة ينشأ عنها الإبطرة والأخلاق الفاسدة العفنة التي تؤدي الى اكساف الالوان وقيح الاشكال لتراكم الشحم واللحم ، كما يصعد الى الدماغ أبخرتها الرديئة التي تغطي على الأذهان والأفكار فتسبب البلادة والغفلة والانحراف عن الاعتدال . (٥٠) وهذا ما لمس عمر بن الخطاب ، الذي عاش قبل ابن خلدون بما يقرب من ثمانية قرون وما يتمشى كذلك مع النظرية الطبية التي بناها كبار أطباء المسلمين كالرازي عندما ساد ( الطب العربي ) لتقدمه وتفوقه في المصنوع والوسطى ، فرأى هؤلاء الأطباء ان حاجة الناس الى « صناعة الطب » تختلف باختلاف المواضع وكثرة التغدى وقوة التمييز ، فاهل المناطق الذين هم اكثر تنوعا في الأغذية وأدوم اكثلا للفواكه يبقوا ابدانهم دائما مهياة للأمراض ، حتى يصبح من المتعذر على أي منهم أن يسلم في سائر أوقاته وحياته من مرض يعتريه ، لذلك كانوا اكثر حاجة

( ٤٨ ) تاريخ الطبري ج ٤ ص ٤٠ - ٤٢ ، انظر ايضا - البلاذري - فتوح البلدان ص ٢٢٨ - ٢٢٩ .

( ٤٩ ) ابن حوقل - صورة الارض - ص ٩٦ .

( ٥٠ ) مقدمة ابن خلدون ص ٥٢ - ٥٤ .

الى الصنعة الطبية من الذين ينزلون النواحي الاصح هواء والمناطق الأقل تنوعا في الغذاء والطعام . (٥١)

فاذا انتقلنا الى صفة اخرى من صفات (مدن المعسكرات) وخصائصها نجد ان سكانها كانت في بادئ الامر قاصرة على القاطنين من العرب فقط ، فكان عمر بن الخطاب خلال السنوات الاولى من خلافته لا يسمع لغير القادرين على القتال والحرب بالخروج من بلاد العرب والاقامة في الامصار المفتوحة ، وكان يشدد بصورة خاصة على اعلام قريش وكبرائها حتى حصرهم في المدينة خشيعة انقطاع الناس اليهم والتفاف المسلمين حولهم لكانتهم وفضلهم وسابقتهم في الاسلام ، فكان اكثر ما يخشاه ويخافه على الامة انتشار هؤلاء القوم ونزولهم في البلاد المفتوحة ، حتى ان الرجل من المهاجرين كان يابيه ويستأذنه في الخروج للغزو فيقول له : « قد كان في غزوه مع رسول الله (صلم) ما يهلك وخير لك من الغزو اليوم الا ترى الدنيا ولا تراك » فلما تظلم الناس جميعهم في مسجد المدينة وخطبهم قائلا : اني قد سنتت الاسلام سن البعير يبدأ فيكون جدعا ، ثم ثيبا ، ثم ربيعيا ، ثم سديسا ، ثم بالزا ، الا فهل ينظر بالبالز الا النقصان ؟ الا فان الاسلام قد يزل . ثم وجه كلامه الى القرشيين وقال : ان قريشا يريدون ان يتخذوا مال الله مونات دون عياده . الا فاما وابن الخطاب حي فلا ، اني قائم دون شعب الحرة آخذ بملائيم قريش ان ينهاتوني النار (٥٢) .

والسؤال الذي يقفز الى الذهن بعد ذلك هو :

الى متى استمر هذا الوضع ؟

وتسمننا مرة اخرى المصادر التاريخية لتيسر الاجابة على هذا التساؤل عندما نتحدث من التشريعات والقوانين والنظم المختلفة التي قام بها ذلك الخليفة عمر بن الخطاب والتي فرضها الراع الجديد للدولة العربية بعد الفتوحات والتوسع وما تبع ذلك من تفرج جلدى في الهيكل الاجتماعى والاقتصادى للمجتمع الاسلامي ، وما يعيننا في هذا المقام هو ما يسمى «مدن المعسكرات» اى ما يتعلق بحياة الجند وأوضاعهم ومقر اقامتهم في البلاد المفتوحة ، بد ان اصبحت الجندية مهنة ثابتة ووظيفة دائمة يتفرغ صاحبها للجهاد والحرب .

اذا رجعنا الى الورداء قليلا ، الى عصر الرسالة و زمن ابي بكر ، نجد ان القبائل العربية هي التي كانت تتولى اعداد الجند وتجهيزهم بكل ما يحتاجون اليه من عدة وسلاح وتقديهم للدولة كلما دعت الحاجة الى الغزو والحرب ، فعندما كان النبي (صلم) وخليفته ابو بكر يندب المسلمين لقتال المشركين وحرب الاعداء كانت كل قبيلة تقدم من مقاتليها المجهزين بالسلاح والركائب بقدر طاقتها وقدرتها المادية والبشرية ، وكانت توفر لهم - في كثير من الاحيان - كل ما يلزمهم من طعام ومؤونة ، فاذا ما انتهى القتال وانجلت المعركة بفوزهم على الاعداء ، ماد هؤلاء المجاهدون الظفرون الى قبائلهم ، ورجعوا الى اعمالهم الاعلية ، يحمل كل منهم نصيبه من الغنائم والاسلاب ، التي كانت تعتبر بمثابة مكافأته على تطوعه للجهاد والدفاع عن الاسلام ودولته، وهو الجانب المادي من الجزاء الذي يفوقه ويفضله - دون شك - الثواب الروحي الذي وعد



به الولي عز وجل عباد المؤمنين الصادقين الصابرين المحتسبين ، الذين يسارعون الى تلبية نداء الدين والواجب ، فيقدمون دماءهم وخصيتهم ويضعون ارواحهم على اكفهم يطلبون بها احدي الحسينين : الشهادة او الفوز ، وقد استمرت الجندية على هذه الكيفية في السنوات الاولى من خلافة عمر ايضا ، فعندما قرر ملاقة الفرس قبل اقدسية ، كتب الى عماله على صدقات القبائل يدعوهم الى ان ينتخب كل منهم من رجالها ذوي الرأي والنجدة ، من له سلاح او فرس ، فكان من كتب اليهم سعد بن ابي وقاص الذي كان على صدقات بعض قبائل نجد فاجتهد في تنفيذ رغبة الخليفة ، وكتب اليه يعلمه انه انتخب له الف فارس مؤد كلهم من اهل الشجاعة والنجدة الذين انتهى اليهم شرف القبائل واحسانها ورأيها ، واتجه على راسهم الى العاصمة ، فلما وصل قدمه عمر لتولي القيادة العامة للجيش الاسلامي الذي ارسله الى العراق ، ثم امده بالفي يمانى والف نجدى مؤد من غطفان وسائر قبائل قيس (٥٣) .

ظل امر الجندية في الدولة الاسلامية يسير على هذا النهج حتى قرر عمر النظر في تنظيم شئون «الدولة الكبرى» ماليا واداريا وعسكريا، بعد ان جبي الخراج من اراضي البلاد المفتوحة وكثر المال والثروة ، ورأى ان يفرض المطاء لاهله ، فاستشار المسلمين في تدوين الديوان لحفظ ما يتعلق بحقوق الدولة من الاموال والاموال ، ومن يقوم بها من الجيوش والعمال . وكان من بينهم من شاورهم واستأش برأيهم الوليد بن هشام بن المغيرة ، الذي ينتسب الى « بني مخزوم » ، احدي بطون القرشية الكبيرة التي تمتعت في الجاهلية بالنفوذ والجاه ، فكان من تلك البيوتات الارستقراطية الثرية في مكة والتي كان لاهلها نشاط تجارى واسع مع المناطق والبلاد المجاورة مما مكنته - كما يبدو من حديثه - التعرف على شئيه من نظم واحوال بلاد الشام ، فقال الوليد للخليفة : « قد جئت الشام فرأيت ملوكها قد دونوا ديوانا وجندوا جندا ، فدون ديوانا وجند جندا » فآخذ عمر بقوله (٥٤) .

فكان ديوان الجند من اول الدواوين التي انشأها عمر ، ورتبهم فيه على منازلهم معتبرا بالسابقة في الاسلام وحسن الاثر في الدين ، ثم روعي في التفضيل عند انقراض اهل السوابق بالتقدم في الشجاعة والبلادة في الجهاد ، ثم ازداد المطاء واصبح تقدير هؤلاء المستغلين بالجهاد المنصرين الى مقاتلة الاعداء ونشر الاسلام معتبرا بالكفاية حتى يستغنى المقاتل عن التماس مادة بقطعه من حماية البيضة حتى روى عن عمر ان قال : لئن كثر المال لافرض لكل رجل اربعة آلاف

( ٥١ ) انظر كذلك التفسير الطبي العلمي لهذه النظرية التي عرفت عند الاطباء العرب والمسلمين عامة باسم « الاخلاط والامزجة » في كتاب ( طب الرازي - دراسة وتحليل لكتاب الحاوي ) - للدكتورين محمد كامل حسين، محمد عبد العظيم الطبري - من منشورات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - القاهرة ١٩٧٧ - ص ٢٨ - ٢٩ .

( ٥٢ ) تاريخ الطبري - ج ٤ ص ٣٩٦ - ٣٩٧ .

( ٥٣ ) تاريخ الطبري ج ٤ ص ٤٨٤ ، ٤٨٦ .

( ٥٤ ) البلاذري - فتوح البلدان ص ٥٢٩ ، انظر كذلك : الاحكام السلطانية للمؤرخي ص ٢٠٠ الذي يجعل الرواية على لسان خالد بن الوليد ، ونقل عنه القاضي ابو يعلى العنبري من احكامه السلطانية ايضا ص ٢٢١ .

درهم ، ألفا لفرسه وألفا لسلاحه وألفا لسفره وألفا بخلفها في أهله (٥٥) ، وأخذ أمر « الكفاية »  
يتطور مع الزمن حتى أصبحت لتحسب على أسس ثلاثة :

١ - عدد من يصوله الجندي من الدراي والوالي .

ب - عدد ما يربطه من الخيل والظفر .

ج - الأقليم والموضع الذي ينزله من حيث غلاء المعيشة ورخصها ، فتقدر كفايته في نفقته  
وكسوته لعامة كله فيكون هذا المقدار في عطائه ، ثم تعرض حاله كل عام فان زادت رواتبه الماسة  
زيد ، وان نقصت نقص (٥٦) .

وتروى بعض مصادر التاريخ قصة ظريفه من احدي زوجات هؤلاء الجنود الذين خرجوا مع  
جيوش الفتح وحسبوا في « مدن المعسكرات » لفترة طويلة عن العودة الى أسرهم وأهلهم خاصة  
في الفترة المتقدمة من خلافة عمر بن الخطاب : ففي احدي الليالي سمع عمر وهو يطوف كمادته  
بالمدينة يتحسس احوال الرعية تلك الزوجة وقد أرقها فراق الزوج تقول :

تطاول هذا الليل تسرى كوابه	وارقتني أن لا شجيع الاعببه
فوالله لولا الله تخشى عواقبه	لرحزح من هذا السرير جوانبه
ولكنني أخشى رقيباً موكلًا	بأنفسنا لا يفتسر الدهسر كائبه
مخافه ربي والعياض يصدني	وأكرم بعلي أن تنال مراتبه

فلما سأله عمر عما يؤرقها اجابت : أغريت زوجي منذ اشهر وقد اشتقت اليه ، فقال عمر :  
اردت سوما ؟ فأجابت المرأة : معاذ الله ، فسألها الخليفة ان تملك عليها نفسها حتى يصل البريد  
الى زوجها ، وبعت يستقدمه ، ثم توجه الى منزل ابنته أم المؤمنين حفصة ، رضى الله عنها ، وسأله  
عما أهمه وشغل فكره ، وقال : كم تشاق المرأة الى زوجها ، فخففت الابنة المؤمنة رأسها  
استحياء ، فقال لها أبوها : ان الله لا يسحق من الحق ، فأجابه مشيرة بيدها ، لثلاثة اشهر والا  
فأربعة على الأكثر ، فكتب عمر الى أمراء الجيوش في الامصار المفتوحة الا يحجزوا الجند حتى  
لا يفتنهم ، كما أمرهم الا يغيب مجاهد في الفروع أسرته أكثر من أربعة اشهر (٥٧) .

وسواء صحت رواية السيوطي هذه او كانت من القصص الذي يصادفنا في العديد من المصادر  
التاريخية، الا أننا لانستبعد وقوعها لأن ما اشتهر به الخليفة الراشد الثاني من العدالة وما عرف  
منه من الشدة في الحق ، والشورى في كل ما استطلق عليه من أمور تمس مصلحة المسلمين  
خاصة والرعية بوجه عام بالإضافة الى حرصه الشديد في المحافظة على احكام الدين ، كل هذا

( ٥٥ ) الماوردي ص ٢٠٢ ، ابو يعلى الحنبلي ص ٢٢٢ .

( ٥٦ ) الماوردي - ص ٢٠٥ ، ابو يعلى الحنبلي ص ٢٢٦ .

( ٥٧ ) السيوطي - تاريخ الخلفاء ص ١٣٦ ، ص ١٤١ - ١٤٢ .

وغيره من الفضائل التي اشارت اليها المصادر المختلفة عن سيرة عمر بن الخطاب يؤيد ما انتهى اليه من قرار بشأن المحافظة على وحدة الاسرة وجمع شمل افرادها ، كما انه يمتشى في نفس الوقت مع ما جاء به القرآن الكريم عن « الایلاء » الذي كان من العادات المعروفة عند العرب في الجاهلية ، حيث كان الرجل يولي زوجته ولا يقربها وينصرف عنها فترة من الزمن تطول الى عام او أكثر للكيد لها والاضرار بها ، فلا يربدها بنفسه ، ولا يحبها ان تتزوج من غيره ، فيتركها كالمملقة لا ايما ولا ذات بعل . فلما جاء الاسلام وشرع للأسرة وأوضح العلاقة بين الزوجين ووضع القوانين لتحديد الحقوق والواجبات لكل منهما، اجاز هذا العمل ولكنه شرط الا تزيد مدة الایلاء من اربعة اشهر يعود خلالها الرجل من يمينه ، والا اوجب عليه تطليق امراته حفاظا على حقها المشروع كزوجة ، فقال تعالى : « للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فان ناءوا فان الله غفور رحيم ، وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم » (٥٨) .

**لذلك نلاحظ ان « مدن المسكرات » فتحت ابوابها ، بعد مدة قصيرة من انشائها لتستقبل اسر الجند واهليهم لجمع الشمل وازالة كل اسباب المعاناة النفسية والمعيشية وغيرها من المشاكل التي تولدها الفلفة بين الاسر الواحدة ، ولكي يؤدي ذلك القاتلون مهمتهم الكبرى في الجهاد ونشر الاسلام على خير وجه اكمله ، ثم سمح بعد ذلك لبطون من القبائل العربية بان تهاجر بانياتها ونسائها الى البلاد المفتوحة وتستقر في تلك المدن ، فذكر الطبري ان سمدا بعد بنائه للكوفة حمى لاهل الثغور والوصل اماكن بها حتى يوافوا اليها فلما ردفتهم الروادف البله والثناء وكثر عددهم شيق الناس المحال ، فمن كانت رادفته كثيرة شغص اليهم وترك محلته ، ومن كانت رادفته قليلة انزلوهم منازل من شغص الى رادفته لقلته اذا كانوا جيرانهم والا وسعوا على روادفهم وضيقوا على انفسهم (٥٩) ، ويمرور الزمن السمت دائرة هذه ( المسكرات ) وازداد عمراتها بعد ان شارك اهل البلاد الاصليين وغيرهم من الناس ، العرب في سكانها ، فاختلط هؤلاء المنتصرون بالناصر التي اقامت بين ظهرانيهم وامتزجوا بهم وصاهروهم وتزاجوا معهم ، حتى روى بعض من شهد القادسية مع سعد بن ابي وقاص أنهم قبل أن يعودوا الى بلادهم تزاجوا بنساء من اهل الكتاب ، فلما فعلوا طلق بعضهم وامسك بعضهم الآخر ، كذلك ذكر الطبري ان عددا كبيرا من رجال المهاجرين والانصار قد تزاجوا بكتابات من اهل السواد بعد فتح العراق واستقرار العرب فيه (٦٠) وبذلك تحولت هذه « المسكرات » بعد كل هذا التغير الاجتماعي وما تبعه من تطور ونمو في الحياة الاقتصادية الى مدن كبيرة هامة .**

فاذا نظرنا الى البصرة - باعتبارها اولى مدن المسكرات - وعلى سبيل المثال نجد انها تحولت بعد فترة قصيرة الى مدينة كبيرة مزدهرة تسميت « مصرا » وهي كلمة عربية تطلق على

(٥٨) البقرة (٢٢٦) - ٢٢٧ - انظر : اسباب النزول للواحدى ص ٢٩ ، د. الترمذى تاريخ النظم والشرائع ص ٢١٧ - ٢٢٨ .

(٥٩) تاريخ الطبري - ج ٤ ص ٤٥ .

(٦٠) المصدر السابق ج ٢ ص ٥٨٨ - انظر كذلك ما ذكره في ص ٥٨١ من زواج الجند من نساء القبائل العربية الاخرى خاصة ببغيلة والنضج .

المدينة العظيمة الكبيرة ، فكان يقال لها وللكونة « المصران » كذلك تحولت البصرة الى مرفأ هدم ومركز تجارى واسع النشاط ، حتى روى في احداث الفتح انه بعد ان ظفر عتبة بن غزوان باهل رست ميسان وقع مرزبانها اسيرا في قبضة المسلمين واخذت منطقته ، فبعث بها عتبة الى الخليفة في المدينة مع انس بن حجية الشكري ، فلما ساله عمر عن احوال المسلمين قال : « انشألك عليهم الدنيا فهم يميلون الذهب والفضة » لذلك رغب الناس فيها فاتوها (٦١) . واخذت المدينة تعمّر بعد ذلك ويتوافد عليها العرب والفرس وغيرهم ممن لهم هوى ورفقة في رقد الحياة والتكسب من التجارة بصورة خاصة بعد ان احتلت مكانة « الابل » مرفأ السفن من الصين وما دونها ، فنشط البصريون في ركوب البحر والاتجار مع الشرق ، ويرعوا في أعمال الصيرفة حتى غدا « سوق الصرافين » من اشهر معالم المدينة واغنى احيائها والتي لا يستغني منه الناس في معاملاتهم التجارية ، فجنى اهلها من وراء هذا النشاط الاقتصادي الواسع ثروات وارباحا ضخمة مما جعل المؤرخ المشهور ابن الاثير يطلق عليها اسم « مدينة الزرق » (٦٢) ، بينما وصف ابن الفقيه اهلها وسكان اليمن بأنهم أكثر الناس نشاطا في السعي والسفر للتجارة والكسب فقال : « ابدد الناس نجمة في الكسب بصري وحميري ، ومن دخل فرغانة القصوى والسوس الاقصى فلا بد ان يرى فيها بصريا اوحميريا » (٦٣) وقد استمر هذا النشاط الاقتصادي التشعب لاهل الحواضر الاسلامية الجديدة سواء من طريق التجارة او الزراعة كما هو الحال بالنسبة لاهل البصرة حتى بلغ ذروته في القرن الرابع الهجري ، فنجد ابن حوقل صاحب مكان الصدارة على كل من الف في الجغرافيا الاقليمية من العرب ، يصف هذه المدينة التجارية الشهيرة وهي في اوج مجدها عندما زارها في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري وقد بهره عمرانها و ثراء اهلها فيقول : « وللبيصرة من استفادة الدكر بالتجارة والمتاع والمجالب والجهاز الى سائر اقطار الارض ما يستغني شهرته عن اعادة ذكر فيه ، ولها من المدن عبادان والابل والفتح والمذار في مجاري مياه دجلة » ثم يتحدث من كثرة اموالها وجبايتها فيقول : « واما ارتفاعها وقتنا هذا من وجوه اموالها كلها وجبايتها من امشارها وجماجمها ومصالحها وضمن البحر بلوازم المراكب فانه زادوكثر وفلا وحضرته سنة ثمان وخمسين فكان ذلك في يد ابي الفضل الشيرازي ستة آلاف درهم » (٦٤) وعندما حل القرن الثامن الهجري كان نجمها قد افل فقلصت مساحتها وقل عمرائها ، فمير بها ابن بطوطة الرحالة المغربي المشهور ، عندما زارها لثلاث محلات رئيسية : محلة قبائل هذيل ومحلة بني حرام ومحلة العجم الذي كان يتراسها جمال الدين بن اللوكي (٦٥) .

( ٦١ ) نفس المصدر ج ٣ ص ٢٩٥ .

( ٦٢ ) اكمال لابن الاثير ج ٢ ص ٤٨٨ .

( ٦٣ ) انظر : آدم مكر - الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري - ج ٢ ص ٢٨٠ .

( ٦٤ ) صورة الارض لابن حوقل - ص ٢١٤ - انظر كذلك : د . شكري مصطفى - دولة بني العباس - ج ١ ص ٢٢٨ وما بعدها .

( ٦٥ ) رحلة ابن بطوطة - ج ١ ص ١١٥ .

كذلك عمرت **الفسطاط** وذاع صيتها وأرتفع شأنها ، فوصفها المقدسي الجغرافي العربي الذي عاش في القرن الرابع الهجري بأنها « مصر المرناسخ بفداد ومغفر الاسلام ومتجر الانام واجل من مدينة السلام ، خزانة المغرب ومطرح المشرق وعامر الموسم ليس في الامصار أهل منه ، كثير الاجلة والمساكن عجيب المتاجر والخصائص ، حسن الاسواق والمعاش » (٦٦) وقد اشتهرت الفسطاط بدورها العالية المتعددة الطوابق حتى شبهت بالمنازل ، وقيل ان عدد سكان الدار الواحدة قد بلغ مائتين من الانفس ، فوصفها الرحالة الفارسي المعروف ناصر خسرو بقوله : « وتري مصر من بعيد كأنها جبل وبها بيوت من أربع عشرة طبقة وبيوت من سبع طبقات ، وبها اسواق وشوارع تودق فيها القناديل لأن ضوء الشمس لا يصل الى راسها » (٦٧) ولكن هذه المدينة العاصرة الزاهرة لم تعمر طويلا فكانت نهايتها في سنة ٥٦٤ هـ في عهد ابي محمد عبدالله العاضد آخر خلفاء الفاطميين بمصر عندما أحرقها شاور بن مجير السعدي والي الصعيد ، بعد ان تنازع الوزارة مع شرغام بن عامر قائد فرقة البرقية ، فاستنجد الأول بنسور الدين محمود صاحب دمشق الذي أرسل لمساعدته حملة عسكرية بقيادة أسد الدين شيركوه فقتل شرغام ، ولما تولى شاور الوزارة تنكر لطفائه وظاهر عليهم الملك عموري صاحب بيت المقدس ، ثم انقلب عليه هو الآخر خشيعة فبياع نفوذه ، وفي صفر من تلك السنة امر شاور باحراق المدينة حتى لا تقع في يد الفرنج بعد ان اجلى سكانها الى القاهرة للاحتماء داخل اسوارها ، وقد ظلت النيران تتأجج في أرجاء الفسطاط مدة أربعة وخمسين يوما حتى امت على كل معالم الحياة في أولى عواصم مصر الاسلامية ، ولم ينج من هذه الكارثة الرومة جامعا العتيق ، وبهذه الصورة المفجعة انتهت قصة حياة الفسطاط ثالث « مدن المسكرات » التي بنيت في خلافة عمر بن الخطاب بعد ان ظلت منارا للعالم ومשמلا للحضارة أكثر من خمسة قرون .

**وهكذا تطورت « مدن المسكرات »** وتغيرت معها صورة المجتمع العربي الذي بدأ على شكل جماعة عسكرية اتخذت القتال مهنة والجهاد عملا انقطعت له في أول العهد ، ثم ما لبث هؤلاء القادمون من شبه الجزيرة ، بعد انتهاء عصر الفتوح واستقرارهم واختلاطهم بالسكان الاصليين ولزواجهم معهم ، واشتغالهم بالزراعة والتجارة وغير ذلك من المهن والحرف الاخرى المنومة ، أن أصبحوا جماعات متحضرة ساهموا مساهمة كبيرة في النشاطات الفكرية والعلمية المختلفة فصارت « دور الهجرة » بعد ان وفد اليها اعداد أخرى وافواج متتابعة من الموالي وأهل اللمة لمشاركة المنتصرين في الكسب والعمل من أكبر وأعمر وأعظم حواضر الاسلام (٦٨) .

• • •

( ٦٦ ) المقدسي - احسن التلخيص - ص ١٩٧ .

( ٦٧ ) انظر - أمم من - الحضارة الاسلامية ج ٢ ص ١٩٩ .

( ٦٨ ) انظر - د . عبد العزيز الدوري - مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ص ٥٠ .

### تخطيط مدن المعسكرات واختيار موضع المسجد :

بعد اختيار الموضع الذي سيقام عليه المعسكر ، كما مرّ بنا تأتي عمليتنا التخطيط والبناء ، ونلاحظ فيهما أن المسجد الجامع وهو أول مسجد يقام في هذه المدن ، مع دار الإمارة التي سيقم بها أمير الجيش أو والي الإقليم كانا يقمان في وسط المدينة الجديدة أو في موضع قريب من هذا الوسط ، فكان الاثنان معا يمثلان المحور الذي تدور حوله خطط القبائل ومسكن الجنود لأن التنظيم القبلي بقي مسيطراً على تكوين الجيش الإسلامي ، وكذلك على أماكن نزول وحداته في هذا النوع من المدن ، فكانت كل مجموعة من الرجال تنتمي إلى قبيلة معينة تتجمع في قطعة واحدة ، وكل مجموعة من بطون القبائل ترجع في نسبها إلى أصل واحد تنزل في جانب محدد من جوانب المدينة منعا للمنافسة وتجنباً للمشاقبة التي قد تثيرها النزعة القبلية أو العصبية العنصرية التي لم يكن العرب قد تخلصوا منها بعد . لذلك تحدثت المصادر التاريخية عن أسباج البصرة وأخماس الكوفة وأرباع الفسطاط وخططها (٦٩) وقد لفتت هذه الظاهرة نظر « ابن حوقل » بعد مضى ما يقرب من أربعة قرون على نشأة هذه المدن فكتب يقول : « وبالفسطاط قبائل وخطط للعرب تنسب إليها محالهم كالكوفة والبصرة إلا أنها أقل من ذلك في وقتنا هذا » (٧٠) .

فالذا بحثنا عن سبب اهتمام البناء المسلم بالمسجد الجامع ودار الإمارة وجعلهما في مركز المدينة الذي يتفرع منه الخطط والطرق والمرافق المختلفة الأخرى ، لوجدنا أنه تقليد لما قام به الرسول ( صلم ) بعد قدومه إلى يثرب ، فكان مسجده ومسكنه من أول أعماله الإنشائية - كما رأينا - لذلك أصبح من مظاهر الاهتمام بالمسجد ليس فقط اتباع هذه السنة ولكن جعله أيضاً في مركز المدينة ويؤثرها بقدر الإمكان لما يتمتع به من مكانة خاصة في نفوس المسلمين وقلوبهم باعتباره بيت الله عز وجل ومركز العبادة الرئيسي ، وقد شارك المسجد في هذا الموضع المتوسط دار الإمارة باعتبارها المقر الرسمي لممثل الخلافة في الإقليم ، ومظهر سيادة الدولة ، ومركز السلطة التنفيذية فيه .

فبعد ما وقع اختيار عتبة بن غزوان على موضع البصرة كان مسجدها الجامع أول ما حدد فيها ، وقد خطه محجر بن الأدرع البهزي : لم يبنه أميرها عتبة في سنة ١٤ هـ بالقصب ، وجعل دار الإمارة بجوارها في الرحبة التي كانت تصرف بالدهناء ، ومن حولهما أقام الجنود دورهم ومسكنهم (٧١) .

والتبع هذا الأسلوب نفسه سعيد بن أبي وقاص عندما بنى في سنة ١٧ هـ الكوفة « فلما انتهى إلى موضع مسجدها أمر رجلاً فقلأ بسهم قبل مهب القبلة فأعلم على موقعه ، ثم غلا بسهم

( ٦٩ ) انظر ملاذره البلاذري في فتوح البلدان عن أسباج البصرة ص ٤٢٠ ، وما ذكره الطبري في تاريخه عن أخماس الكوفة ج ٤ ص ٤٥ ، ٤٨ ، وما ذكره ابن دهاق في الانتصار عن خطط الفسطاط ص ٣ - ٥ ، وانظر كذلك د . أحمد الشرف دور الحجاج ص ٢٠٧ - ٢٠٩ .

( ٧٠ ) ابن حوقل - صورة الأرض ص ١٢٧ .

( ٧١ ) البلاذري - فتوح البلدان ص ٤٢٥ - ٤٢٠ ، انظر كذلك : الكامل لابن الأثير ج ٢ ص ٢٨٨ .

آخر قبل مهب الشمال وأعلم على موقعه ، ثم غلا بسهم قبل مهب الجنوب وأعلم على موقعه ، ثم غلا بسهم قبل مهب الصبا فأعلم على موقعه . ثم وضع مسجدها دار أمارتها في مقام الفالي وما حوله ، وأسهم لنزار وأهل اليمن بسهمين عن أنه من خرج سهمه أولا فله الجانب الأيسر وهو خيرهما فخرج سهم أهل اليمن ، فصارت خططهم في الجانب الشرقي ، وصارت خطط نزار في الجانب الغربي من وراء تلك العلامات وترك ما دونها للمسجد ودار الإمارة » ( ٧٢ ) .

وبهذه الطريقة المبتكرة حدد سعد بن أبي وقاص أطوال واتجاهات الجدران الأربعة لمسجد الكوفة الجامع عند نشأته ، فكان طول كل منها غلوة واحدة ، أي مدى ما تصل إليه رمية سهم بسامد رجل قوى ، وبجوار المسجد في مركز المدينة حيث كان يقف « الفالي » أقسام أمير الجيش الإسلامي دار الإمارة ، ومنعا للشغب والمنافسة بين الجند وتجنباً لأية أسباب لاثارة العصبية التقليدية بين القبائل اليمنية والعذنانية . قسم القائد المظفر معسكره بينهما إلى قسمين كبيرين ، ثم أقرع بين الفريقين ، فكان نصيب القحطانيين الجانب الشرقي وهو ، كما يظهر من النص السابق ، أفضلهما ، بينما نزل العذنانيون الجانب الآخر الغربي .

وعلى هذا النهج سار عمرو بن العاص عند تخطيط القسطنطين وتوزيع خططها على الجند ، فبعد أن تم له فتح الإسكندرية اختار في سنة ٦١ هـ موقع أولى عواصم مصر الإسلامية وجعل مسجدها الجامع الذي نسب إليه بتوسطها وتفرع من حوله الطرقات ، والسكك إلى مختلف أطرافها ، وقد أوضح ابن عبد الحكم مدى الاهتمام الذي أولاه عمرو لمسجده عند اختيار موضعه وتحديد قبلته ، فذكر أن الأرض التي أقيم عليها كانت حدائق وبساتين فأمر رجاله باستعمال الخبال لتحديد مساحته حتى تخرج متناسقة بقدر الامكان ، وظل هو بنفسه يعمل مع كبار الصحابة الذين قدموا مع جيشه يتعاونون على تخطيط المسجد وتحديد جدار القبلة حتى تم لهم وضع القبلة في اتجاهها الصحيح ( ٧٣ ) ثم بنى بجوارها مسكناً له ، واتخذت القبائل من حولها منازلها ، فلما علم القائد الفاتح بتنافسهما على المناطق والأجزاء القريبة من المسجد أمر معاوية بن حديج ، وشريك ابن سمي وعمرو بن قحزم ، وحويل بن ناشرة ، وكانوا جميعاً من الرؤساء وزعماء القبائل ، أن يفصلوا بين المتنازعين ، ويحددوا لكل قبيلة خطتها ومنزل رجالها ( ٧٤ ) .

فاذا انتقلنا إلى القسروان رابع « مدن المسكرات » ، نجد أنه بعد استقراء عقبة بن نافع الفهري وأصحابه على اختيار مكان مدنيتهم ، بدأ القائد المجاهد في تخطيطها ، فجعل ما كرها - كما جرت العادة في المشرق الإسلامي - مسجدها الجامع ودار الإمارة ، ثم أمر القبائل باتخاذ

( ٧٢ ) فتوح البلدان - البلاذري - ص ٣٣٩ ، انظر أيضاً : تاريخ الطبري ج ٤ ، ص ٤٤ .

( ٧٣ ) ابن عبد الحكم - فتوح مصر ص ٩٢ ، انظر أيضاً : خطط القرطبي ج ٢ ص ٢٤٧/٢٤٦ .

( ٧٤ ) ابن دقاق - الانتصار ص ٣ .

مساكنها من حولها ، وقبل أن يقيم جدران المسجد نصحه أصحابه أن يجهد نفسه في تحديد اتجاه القبلة ولا يتمجل أمر تقويمها وتوجيهها في الاتجاه الصحيح نحو مكة المكرمة وبيتها الحرام ، لأن جميع أهل المغرب سيضعون قبلتهم على مثل هذا المسجد باعتباره أول المساجد التي بنيت في مغرب العالم الإسلامي ، فاستجاب عقبة لهذه الرغبة التي تدل على مدى الاهتمام ببناء المسجد وتحديد جدار قبلته واتجاهها السليم بصورة خاصة ، فقضى مع أصحابه إياما يستخدمون موضع المسجد للصلاة دون أن يقيموا البناء لاختلافهم على تحديد محرابه واتجاهه ، ولما كثر بينهم الخلاف والجدال ألهم الله عز وجل القائلين في منامه الرؤيا التي علم منها بفيته واهتدى بها إلى هدفه . وتسوق النصوص التاريخية قصة هذه الرؤيا التي تمثل صورة من صور الكرامات التي كان يتصف بها عقبة كغيره من أصحاب الفضل من التقاة الصالحين الذين نسمع عنهم في كل عصر وحين ، ولعل هؤلاء «الواصلين» دون غيرهم - في نظر بعض الناس على الأقل - القدرة على حل مشاكل الأفراد وانتشالهم من الأزمات المستحكمة والخروج بهم من المضايقات التي قد تعترض حياتهم والتي يرون - في كثير من الأحيان - استحالة حلها إلا من طريق معجزة تأتيهم من السماء ، فيذكر صاحب البيان أنه لما اختلفت الناس ، ووصل هذا الاختلاف إلى مدهاه على تحديد موضع قبلة مسجد القيروان ، رأى عقبة في منامه من يحدثه قائلا : « إذا أصبحت فخذ اللواء في يديك واجعله على عنقك فانك تسمع بين يديك تكبيرا لا يسمعه أحد من المسلمين فركب ، فانظر الموضع الذي يتقطع عنك فيه التكبير نهر قبلتك ومحرابك » فبه القائل من نومه نزما جوعا ، فتروضا وذهب إلى مكان المسجد مع بعض الخاصة من أصحابه فصلى بهم ركعتين ، فلما شق ضوء الفجر استار الظلام والبلج ، أفبل عليه جنده فصلى بهم ركعتي الصبح وإذا بالتكبير يملأ سمعيه ، فسأل أصحابه أن كانوا يسمعون شيئا ؟ فاجابوه بالنفي ، فعلم أن الأمر من عند الله عز وجل ، فحمل اللواء وفعل كما أمر في رؤياه ، وسار يتبع الصوت حتى بلغ موضعا معينا من أرض المسجد توقف عنده التكبير ، فركب فيه اللواء وقال لأصحابه : « هذا محرابكم » فابتدأوا أن قائدهم اللهم قد جاءته الهداية من السماء ، فقويت همهم وشجعت عزائمهم ، وأقبلوا بحماس والدفاع شديدين دون كلل أو ملل يضعون قواعد البناء وقيموه جدران المسجد بعد أن عرفوا موضع قبلته واتجاهها (٧٥) .

بهذه الصورة الدينية الرائعة التي تدل على ما كان يغمر قلوب هؤلاء المجاهدين الأولين من إيمان وثقوى ، تهفو به الأرواح إلى بارئها ، وتصغبه النفوس حيا وقربا إلى الله السميع المجيب ، للدعاء وقمت الكرامة ، والبحث في جواز وتوقع الكرامات - كما يقول حكيم الإسلام العالم الفقيه الشيخ محمد عبده ، هو نوع من البحث في تناولهم النفوس وعلاقتها بالكون الكبير ، وفي مكان الأعمال الصالحة وإرقاء النفوس في مقامات الكمال من العناية الإلهية (٧٦) .

(٧٥) ابن عذاري - البيان المغرب ج ١ ص ٢١ .

(٧٦) الشيخ محمد عبده - رسالة التوحيد - تطبيق محمد يحيى الدين عبد الحميد - القاهرة ١٩٦٦ ، ص ١٥٦ .



**ومهما يكن الامر** ، فهكذا تحددت القبلة الاولى للمسجد الجامع بمدينة القيروان التي ما زالت قائمة الى الآن بعد كل الاصلاحيات والتجديدات والتعديلات والاضافات التي تعرض لها مسجد عقبة بن نافع ، والتغيير الذي حدث ايضا لاتجاه قبلته (٧٧) ، ولا شك ان قصة تلك الرؤيا قد اضيفت على صاحبها مكانة خاصة . ليس في نفوس رجاله وقلوب معاصريه فحسب ، بل عظمت شخصيته وسمت منزلته بين مسلمي المغرب جميعا واهل افريقية على وجه الخصوص ، وما زالت سيرته وذكره تحظى بهذه المكانة في ايامنا هذه ، حتى ان مسجده يعرف بين الناس باسم « مسجد سيدي عقبة » ، فكان كما قال عنه « ابن عداري » من اشهر من كتب في تاريخ المغرب الاسلامي « عقبة ، خير وال ، وخير امير ، مستجاب الدعوة » (٧٨) .

بعد هذا الاستعراض لاختيار موضع المسجد الجامع ، او المسجد الاول في مدن المسكرات ، نستطيع ان نوجز في نقاط محددة اهم الخطوات التي كان العرب المنتصرون يتبعونها في بناء هذا النوع من المدن التي ستصبح « دارهجرة » ومقاما دائما للعرب في البلاد المفتوحة مما ساعد على تحويلها الى مدن كبيرة عامرة ، ساعدت على نمو وتطور المجتمع العربي والاسلامي بصورة هامة ، لان الحضارة الاسلامية - كما هو معروف - حضارة مدنية في المقام الاول ، لذلك وجب ان نبين الى اي حد اهتم العرب في هذه الفترة المتقدمة باقامة هذه « المسكرات » فتوخوا اكبر قدر مستطاع من الدقة لتحديد مواضعها ، لم في تخطيط وبنائها مبانيها ومنشاتها المتعددة ، فاستعملوا مواد البناء المختلفة المتوفرة في كل بلد على حدة ، كما استعانوا ايضا بمخلفات القصور والاديرة وغيرها من المباني القديمة ، بالإضافة الى استفادتهم من بعض المتخصصين في فن الهندسة والبناء من ابناء البلاد المفتوحة كما فعل سعد بن أبي وقاص في بناء مسجد الكوفة وداره ، فبعد ان بنيا بالقصب واحترقا مع غيرها من مساكن الجند استشار عمر بن الخطاب في البناء باللبن ، وكان ورجاله لا يدعون شيئا ولا ياتونه الا بعد اخذ رايه وموافقته ، فسمح لهم وشرط عليهم الا يريد احد في داره على ثلاثة ابيات ولا يطاول في البنين ، وقال لهم : الزموا السنة لتركبكم الدولة ، كما كتب الخليفة يمثل ذلك ايضا الى اهل البصرة (٧٩) فاستعان سعد على بناء المسجد الجامع وداره بدهقان من اهل همدان يقال له روزه بن يزرجههر ، استعمل في تسقيف بيت الصلاة بالمسجد اساطين رخام جلبها من بعض الكنائس والاديرة القديمة ، كما استعمل في بناء دار الامارة الاجر الذي حصل عليه من اتقاضي أحد قصور الاكاسرة التي كانت في ضواحي الحيرة (٨٠) .

( ٧٧ ) انظر ما ذكره د . احمد فكري من كتابه : **مسجد القاهرة ومنشأها** - الدخول - ص ٢٠٥ .

( ٧٨ ) ابن عداري - كتاب البيان - ج ١ ص ٢١ .

( ٧٩ ) تاريخ الطبري - ج ٢ ص ٤٤ .

( ٨٠ ) نلس المصدر - ج ٢ ص ٢٦ .

**اما اهم الخطوات التي كان يتبعها العرب في بناء مدن المعسكرات فيمكن تحديدها فيما يلي ،**

**والتي يتضح منها أيضا شكل هذه المدن عند نشأتها :**

**أولاً :** كان اختيار المنطقة التي سيقام عليها المعسكر في مصر يمثل الخطوة الأولى الهامة على طريق بناء هذا النوع من المدن ، وبالنظر الى أنها تصبح دار مقام دائم للجند العرب - كما رأينا - فقد أصبح من المحتم على البناء - وطبقاً لرغبة الخليفة - أن يختار مكاناً متوافقاً بقدر ما تسمح به الظروف مع طبيعة بلاد العرب ومتشبيهاً مع البيئة الأصلية التي نشأ فيها الجند حتى يوفر لهم المناخ المناسب والجو الملائم لطبيعتهم وعاداتهم وأخلاقهم أيضاً ، ويضمن لهم في نفس الوقت حسن السلامة والصحة البدنية .

**ثانياً :** بعد اختيار المنطقة تحدد المساحة التي سيقام فوقها المعسكر ، وكثيراً ما كانت تحاط هذه المساحة بسياج استعمل في بنائه المواد المتوافرة في المنطقة كما حدث في البصرة والكوفة حيث بنى أولاً بالقصب ، فلما احترق استعمل اللبن بعد ذلك .

**ثالثاً :** بعد تحديد المساحة تبدأ عملية التخطيط للمباني والمنشآت المختلفة ، فأول ما كان يهتم به العرب والمسلمون جميعاً هو تحديد موضع المسجد الجامع وتخطيطه ، فكان يشغل قلب المعسكر وسطه ويجانبه تخطيط دار الإمارة مقر الوالي ومركز ممثل السلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية ، ومن حولهما كانت في أغلب الأحيان تترك منطقة فضاء تأتي بعدها قطائع القبائل وخطوطها التي تقام فيها دور الجند ومساكنهم تحيط بالمسجد ودار الإمارة من كل جانب . ونريد أن نؤكد مرة أخرى هنا أن المسجد الجامع كان له الأولوية والأفضلية على غيره من المباني عند التخطيط ، فهو السابق عليها جميعاً في اختيار موضعه وتخطيطه وبنائه لمكانته الدينية من جانب وإتباعاً لسنة الرسول ( صلم ) من جانب آخر ، فكان مسجده - عليه الصلاة والسلام - في دار الهجرة على رأس الأعمال المعمارية التي قام بها ، كما رأينا .

**رابعاً :** كان بيت المال - باعتباره من أهم مرافق الدولة - حيث تتجمع فيه أموال الزكاة والحزبة والخراج وغيرها من الضرائب التي تفرضها الدولة لتمويل بها مشروعاتها وتسد بها نفقاتها المختلفة ، كان هذا « البيت » في معظم الأحيان يقام بجوار المسجد الجامع ، وأحياناً أخرى ملاصقاً له من ناحية جدار القبلة حتى يكون في مأمن من الطامعين وأيدي الصابئين ، فذكرت النصوص التاريخية أنه عندما بلغ عمر بن الخطاب أن بيت مال المسلمين في الكوفة امتدت إليه أيدي بعض الناس وتقبوا على ما فيه كتب إلى أميرها سعد بن أبي وقاص بأمره أن يعيد بناءه قوياً متيناً ويجعله ملاصقاً لمسجدها وقال : « اجعل الدار قبلته فإن للمسجد أهلاً بالنهار وبالليل وفيهم حصن لآلهم » ( ٨١ ) .

**خامساً :** بعد هذه المباني الثلاث : المسجد الجامع ودار الامارة وبيت المال توجد تلك المساحة من الارض الفضاء التي اشرنا اليها فيما سبق ، وكانت تخصص لسوق المدينة ، يمرض فيها كل تاجر بضاعته وسلعه على الارض وفي المكان الذي يصل اليه قريبا أو بعدا عن المسجد لأنها منطقة خالية من المباني ، فلم تكن الخلافة في هذا الوقت المبكر تسمح باقامة أية مبان في هذه المساحة الفضاء ولا أن يحتكر النزول في مكان محدد منها تاجر معين ولكن المنطقة كلها مفتوحة امام جميع التجار كل حسب جهده واسبقية وصوله الى الموضع الذي يريد تنفيذا لرغبة عمر بن الخطاب الذي كان يرى أن « الاسواق على سنة المساجد من سبق الى مقعد فهو له حتى يقوم منه الى بيته أو يفرغ من بيعه » وكما هو الحال في خطط القبائل ومساكن الجند ، فقد اعدوا في هذه المساحة مناشا لكل رادف ، فكان كل من يأتي السوق سواء فيه (٨٢) .

**سادساً :** بعد ذلك كله تأتي خطط القبائل والقطائع التي خصصت لمنازل الجند ودورهم فكانت توزع على القبائل طبقا لعدد رجال كل قبيلة ، وتجنبنا لمشاكل ومتاعب العصبية القبلية التي كانت مازال آثارها كاشنة في نفوس العرب ، فضل قادة الجيوش أن يخصصوا لكل من العينية والزارية جانبا على حدة في مثل هذه المدن ، كما فعل سعد بن أبي وقاص في الكوفة وأن يجعلوا لكل قبيلة بعد ذلك خطة معينة وقطعة خاصة يقيم عليها رجالها ودورهم ومساكنهم متجاورين لذلك اختار الامراء بعض الرؤساء والزعماء لتوزيع هذه الخطط على القبائل ، كما رأينا مع عمر بن العاص في بناء القسطنطين ، وكما فعل كل من سعد وعتبة عند بناء الكوفة والبصرة ، فكان « على تنزيل أهل الكوفة أبو الهياج بن مالك وعلى تنزيل أهل البصرة عاصم بن الدلف أبو الجرداء » (٨٣) ، لذلك تميزت «مدن المسكرات» بهذه الظاهرة « القبيلة » في التوزيع السكاني ، مما ساعد الدولة بعد استحداث الدواوين وفرض العطاء ، على توزيعه على مستحقيه وتوصيله اليهم في مساكنهم ودورهم في يسر وسهولة ، فذكر الطبري أن سعدا هرب أهل الكوفة على مائة ألف درهم « فكانت كل عرافة من القادسية خاصة على ثلاثة وأربعين رجلا ولاناء وأربعين امرأة وخمسين من العيال لهم مائة ألف درهم ، وكل عرافة من أهل الايام ، عشرين رجلا على ثلاثة آلاف ، وعشرين امرأة وكل عييل على مائة ، على مائة ألف درهم ، وكل عرافة من الرادفة الاولى ستين رجلا وستين امرأة وأربعين من العيال ممن كان رجالهم الحقوا على ألف وخمسمائة ، على مائة ألف درهم ، ثم على هذا الحساب » ، وعلى مثل ذلك كان أهل البصرة ، فكان عطاء أهل الكوفة يدفع الى امراء الاسباع واصحاب الرابات فيوزعونه بدورهم على العرفاء والنفباء والامناء الذين يدفعونه الى أهله في دورهم (٨٤) .

( ٨٢ ) نفس المصدر - ج ٤ ص ٤٥ - ٤٦ .

( ٨٣ ) تاريخ الطبري ج ٤ ص ٤٤ .

( ٨٤ ) نفس المصدر - ج ٤ ص ٤٩ .

من كل ماسبق نلاحظ أن المسجد الجامع كان المركز الذي تدور من حوله الحياة الاجتماعية والدينية والفكرية والسياسية والاقتصادية في هذه المدن ، فوجدنا العالم والمستشرق الفرنسي المعروف الأستاذ ليفي بروفنسال يشبه مكانة المسجد الجامع في المدينة الإسلامية بصورة عامة بالأجورا ، الفورم في المدينة اليونانية والرومانية، ونريد أن نبه هنا أن هذا التشبيه لا يعنى بالضرورة أن العرب والمسلمين عامة قد اقتبسوا من اليونان أو الرومان مثل هذا التخطيط في بناء مدنهم وجعل المسجد الجامع في وسطها والذي تركت من حوله كل أنشطة الحياة المختلفة ، ولكن على العكس من ذلك تماما فقد كانت فكرة تخطيط المدينة الإسلامية وتمييزها بوجود المسجد الجامع في قلبها وإثرتها هي فكرة عربية إسلامية بحتة تأسيا بما فعله الرسول الكريم ( صلم ) بعد أن وصل إلى يثرب وبنى مسجده ومساكنه فيها ، كما رأينا وأوضحنا من قبل ، بل وكما اعترف الأستاذ بروفنسال نفسه عندما ذكر أن إطلاق صفة « المدينة » على مركز التجمع السكاني في الإسلام قد « ذاع منذ ابتداء الإسلام حين حل محل اسم يثرب للدلالة على مقر النبي بعد هجرته فلفظ المدينة، إذا رجعنا لهذا الأصل، يجب أن يعرف على أنه مركز حضري يعيوييت البادية ، يجتمع فيه المؤمنون للصلاة الجامعة ويصدر فيه قاضي الجماعة أحكامه » (٨٥) .

بعد ذلك ننتقل إلى القسم الثاني من المدن الإسلامية وهي :

#### المدن الملكية :

وقد أطلقنا عليها هذه التسمية باعتبارها مدنا « خاصة » وقد ظهرت بعد مدن المعسكرات، وبعد انقراط عقد الدولة العربية وانتهاء سيادة دمشق الأموية على عالم الإسلام الواحد ، فظهر العديد من الدول المستقلة، وقد تحولت « الخلافة » إلى « ملك » وتسايق أصحاب العصبية القوية من الطامعين في السيادة والرئاسة إلى التحكم والتغلب على من يليهم من أقوامهم وما تحت أيديهم من المناطق، فاشتدوا على الرعية وجمعوا الأموال وجيشوا الجيوش وحسوا الثغور وقالوا الأعداء وغدوا أصحاب اليد القوية القاهرة والمسيطرة ، فاحتاجوا إلى الحجاب والجنود والحرس والحاشية ، حتى المساجد أوجدوا فيها « القصورة » التي تمنع عامة الناس من الرمية من الاقتراب منهم والصلاة إلى جوارهم ، كما فعل الأمويون أنفسهم من قبل ، عند ذلك رأى بعض من هؤلاء الحكام والأمراء الذين صيروا الأمور إلى الملك بمظاهره ومباهجه في المناطق التي فرضوا سلطانهم عليها والبلاد التي استقلوا بها ، وأن يستكملوا هذا الملك الجديد بإقامة مدن مستحثة تكون مقرا لحكهم وحاضرة لدولتهم الناشئة ، ويقول ابن خلدون أن الأمم لا تمكسر في بناء هذه المدن إلا بعد أن تحصل على شيء من الترف ودوامه فتفتح عندئذ إلى اتخاذ المنازل للترار والمأوى الذي يراعى فيه جلب المنافع للسكان وتسهيل المرافق لهم وحمايتهم من

( ٨٥ ) انظر : ليفي بروفنسال - سلسلة محاضرات عامة في أدب الاندلس وتاريخها - مطبوعات كلية الآداب بجامعة غازوف الأولى بالإسكندرية - القاهرة ١٩٥١ - الترجمة العربية - ص ٩٦ - ٩٧ .

الاضطراب الخارجية ودفع المضار عنهم بحسب اختيار المكان وحصانه الطبيعية ثم بإقامة الاسوار من حول المدينة حتى يصعب منالها على كل من يريد ان يطردها او يهدد سكانها (٨٦) ويوضح ذلك الرأي أن يوسف بن تاشفين ، أمير المرابطين بالمغرب لما توطنت نفسه على الملك ، وأطاعته قبائل البربر ، وذهب من يخالفه من لتونة سميت همته الى بناء مركز له وعاصمة لدولته ، فاختط مدينة مراکش في مرج فسيح من حوله الجبال والمرتفعات ثم بنى بها القصور والمسكن لاقامته واسرته وحاشيته وجنده ، (٨٧) وكذلك فعل غيره من الحكام والامراء بالشرق الاسلامي وغربه كما ستري فيما بعد .

**ونلاحظ عند نشأة هذه « المدن الملكية » أن الإقامة فيها كانت في معظم الأحيان قاصرة على الحاكم وأهل بيته وحاشيته وجنده وكبار رجال دولته دون السماح للطبقات الأخرى وعامة الشعب بسكنها ،** حتى الأسواق كانت في كثير منها لا يصرح لأربابها بإقامتها داخل أسوارها ، وربما كان السبب في ذلك الحرص في المحافظة على المظهر اللائق بعاصمة الدولة وإبهة الملك من جهة ، ولضمان الأمان والسلامة لولى الأمر وأسرته ومن معهم من جهة أخرى بمنع عامة الناس من الاختلاط بهم والقرب منهم حتى لا يندس بينهم حاقداؤ متآمر للنيل من صاحب السلطن أو من أحد أفراد عصبته ، ويذكر ابن طباطبا في هذا الشأن أن أبا جعفر المنصور عندما أراد أن يوطد الخلافة للعباسيين ، ويقيم له ولخلفائه من بعده ملكا مريضا ثابتا وقويا يتناسب مع تطلعاته المستقبلية ، خرج بنفسه يرتاد له موقعا يسكنه ويبنى فيه مدينة له ولعِياله ولأهله ولجنده (٨٨) فوق اختياره على موضع « بغداد الدورية » على الجانب الأيمن لنهر دجلة ، وبعد أن أوتق بناءها واستكمل مرافقها نصح بنقل الأسواق الى حي منفصل عن حاضرة الدولة ومقر الخليفة ، فاختار للتجارة والتجارة وللأسواق كلها المنطقة الواقعة الى الجنوب من « مدينة السلام » خارج أسوارها مكان قرية قديمة تعرف « بالكركخ » التي ما يزال اسمها الى يومنا هذا يطلق على أكبر وأهم الأحياء التجارية في بغداد (٨٩) ، كذلك فصل على بن سليمان العباسي في الرقة عندما قدم أرض الجزيرة بالعراق وأياها عليها ، فاختار لإقامته هذه المدينة وعمل على نقل أسواقها الى الأرض الفضاء التي كانت بينها وبين الرافقة ، فصرف مكان سوقها الأول بسوق هشام العتيق ، ولما نزلها هارون الرشيد بعد ذلك استتراد بدورة في تلك الأسواق خارج المدينة (٩٠) لذلك رأينا أن نغطي مثل هذه المدن الخاصة الصفة الملكية تمييزا لها عن المدن الإسلامية الأخرى ، كما أن هذه التسمية تنتمي الى حد بعيد مع قطاعات سكنها الأولى التي كانت - كما ذكرنا سابقا - تتكون من فئات

( ٨٦ ) مقنعة ابن خلدون ص ٢٠٦ - ٢٠٧ .

( ٨٧ ) كتاب البيان لابن عذاري - ج ٤ ص ١١٢ ، ص ١٢٣ .

( ٨٨ ) ابن طباطبا - تاريخ الدول الإسلامية - طبعة بيروت ١٩٦٠ م - ص ١٦١ .

( ٨٩ ) انظر : كتاب ، بغداد مدينة المنصور للدورة - بحث مقدم من السيد / طاهر طاهر العميد لنيل درجة الماجستير من جامعة بغداد ونشر ١٩٦٧ - ص ٢٥٣ - ٢٥٤ .

( ٩٠ ) الجلالدي - فتوح البلدان - ص ٢١٢ .

ونوعيات واحيانا من جنسيات مختلفة تقوم كلها على خدمة السلطان وتعمل على توفير الحماية والطمانية له ولن معه من اسرته ، ولتسهيل مهمة تسيير دولاب العمل وإدارة الدولة ، مع ملاحظة أن هذه الاخلاط من العناصر السكانية المتعدد لم تكن بالضرورة من أهل البلاد الاصليين .

هذه المدن الملكية بدورها كغيرها من المدن الإسلامية ، لم تستمر أوضاعها السكانية عار تلك الحالة التي فرضت عليها عند نشأتها ، فمع مرور الزمن وتوالي السنين ونتيجة طبيعية لسنة الحياة والنمو والتطور الاجتماعي والاقتصادي للمجتمع الإسلامي استمرت رقعته بعد أن زحفت اليها وانضمت اليها مساكن قطاعات أخرى من السكان فازداد عمرانها وعلا نجمها وسمت مكانتها وفدت من أكبر واعظم حواضر العالم الإسلامي وأوسعها شهرة ، في حين امتدت يد الزمن وميشت ببعضها الآخر فلم تعمّر طويلا بعد أن هجرها أهلها ولم يبق من اطلالها في الوقت الحاضر إلا آثار قليلة مبشرة تدل عليها وتشهد على ما كانت تتمتع به هذه المدن الملكية الدارسة من مكانة وعظمة كما هو الحال في مدينتي **سر من رأى** و**التوكية** بالعراق .

ومن أمثلة هذه المدن الملكية بغداد المدورة أو مدينة السلام التي أقامها المنصور العباسي سنة ١٢٩ هـ على الجانب الغربي لنهر دجلة ، وسر من رأى ( سامراء ) ، والجعفرية التي تعرف أيضا باسم التوكية وكلها في العراق ، ثم القطا في مصر ومن بعدها بنيت القاهرة العزمية .

**وهناك غير ما ذكرنا الكثير من تلك المدن التي بناها المسلمون في المشرق والمغرب على السواء يمكن أن نصفها تحت أي من هذين القسمين الكبيرين الذين ذكرناهما مثل : تونس ، واسط ، سجلماسة ، تاهرت ، فاس ، المهدية ، مراكش ، الرباط ، غرناطة ، مرسية ، المريه وغيرها .**

فإذا أخذنا بغداد المدورة على سبيل المثال لهذه المدن الملكية باعتبارها من أوائل ما بني منها وتمثلت فيها كل الخصائص والمميزات لهذا النوع من المدن فلاحظ أنها تميزت وانفردت من غيرها بهذا الشكل الدائري وكانت المنطقة الداخلية منها تعرف باسم « الرحبة » وهي أهم اجزائها التي اتخذ المنصور في مركزها محل إقامته « قصر القبة الخضراء » وبجواره بني المسجد الجامع ، ولم يسمح الخليفة العباسي بإقامة مبان أخرى في الرحبة حول المسجد والقصر إلا قصور أولاده الأصغر والقائمين على خدمته من الموالي بالإضافة إلى دواوين الدولة الأساسية ومخازن القصر كبيت المال وخزانة السلاح ودواوين الرسائل ودواوين الخراج ودواوين الخاتم ودواوين الجند ودواوين الحوائج ودواوين الاحتشام ومطبخ العامة ودواوين النفقات (٩١) .

أما المنطقة السكنية الأخرى في المدينة فكانت تقع فيما بين سور الرحبة والسور الأوسط الذي عرف كذلك بالسور الأعظم ، وهي منطقة مستديرة أيضا عرضها ثلاثمائة ذراع وتعرف « بالفصيل الداخلي » خصصها الخليفة لكي يقيم فيها كبار رجال الدولة والقادة والموالي

مساكنهم ودورهم ، كما جعل فيها أيضا على جانبي باب البصرة أحد ابوابها الاربعة والموجود في الجهة الجنوبية الشرقية ، مقر صاحب الشرطة ومنزل صاحب الحرس و « المطبق » سجن بغداد المشهور (٩٢) .

أما الفصيل الخارجي ، وهو المساحة المحصورة بين السور الاعظم من الداخل والسور الخارجي للمدينة المدورة فقد تركه المنصور خاليا من المباني زيادة في الحرص على حماية العاصمة العباسية الجديدة من أية تهديدات خارجية خاصة في حالة حصارها ومحاولة احراقها من جانب المهاجمين .

مما سبق ، نلاحظ أن أبا جعفر المنصور قصر الإقامة فيها على فئة معينة هم أهل بيته وحاشيته وحرصه وكبار رجال دولته ، وقد أخرج منها الأسواق والمتاجر - كما ذكرنا سابقا - بناء على مشورة أحد سفراء امبراطور الروم الذي قدم لزيارته في سنة ١٥٧ هـ ، فتذكر النصوص أنه بعد أن تفقد مبعوث الروم العاصمة الجديدة وشاهد عظمة مبانيها وضخامة أسوارها وقوة تحصينها سألها الخليفة رأيها فيها فأجاب قائلا : « رأيت بناء حسنا إلا أنني رأيت أمدامك معك وهم السوق » (٩٣) فطن المنصور إلى ما قصده الزائر واستصوب رأيه فأمر في الحال بنقل الأسواق إلى منطقة الكرخ خارج أسوار العاصمة حتى يامن مؤامرات الأعداء وعيونهم الذين قد يندسون بين السوق لا سيما بعد اشتداد حركات العلويين وغيرهم من الخارجيين على العباسيين ، وقد نمت أسواق الكرخ مع نمو وتطور الدولة العباسية فتعددت نشاط أهلها وتنوع لتشمل كل مجالات التجارة والمعاملات المالية ونافسوا سكان البصرة والكوفة وغيرها من المدن التجارية الهامة في كل أنواع التجارة وأعمال الصيرفة التي أصبحت عصب الحياة الاقتصادية في المجتمع الإسلامي كله ، وكان من أبرز معالم هذا النشاط الواسع في الكرخ « درب عون » مركز الصيرافة ومعاملاتهم الواسعة ونشاطهم العريض (٩٤) .

وعلى نمط تخطيط عاصمة المنصور وبناؤها بنى المعتصم في سنة ٢٢١ هـ إلى الشمال منها « سر من رأى » لكي ينزلها مع أسرته وحرصه وجنوده الترك وجعل في وسطها قصره ومسجدها الجامع الذي يعتبر من أضخم مساجد العالم الإسلامي مساحة كما تعتبر مؤلفته المشهورة « اللوية » التي ما تزال ترتفع شاهقة إلى السماء مثالا فريدا ومتميزا في أسلوب بناء المآذن الإسلامية بشكلها الحلزوني الفريد .

(٩٢) طاهر الحميد - بغداد - مدينة المنصور المدورة ص ٢٢٧ انظر كذلك كتاب : دليل خارطة بغداد للدكتور مصطفى جواد والدكتور أحمد سوسة - مطبوعات التجمع العلمي العراقي ١٩٥٨ - ص ٥٢ .

(٩٣) الكامل لابن الأثير - ج ٥ ص ٥٧٤ ، انظر كذلك د . جمال الدين الشيباني - تاريخ الدولة العباسية - الاسكندرية ١٩٧٧ ص ٣٢ - ٣٤ ، د . شاذل مصطفى ، دولة بني العباس ج ١ ص ٢٢٨ .

(٩٤) د . عبد العزيز المورق - مقدمة في تاريخ صدر الإسلام - ص ٩٠ ص ٩٢ .

**فاذا تركنا العراق الى مصر** نجد القاهرة العاصمة الملكية الاخرى المشهورة في تاريخ هذا النوع من المدن الاسلامية ، فيمد أن تم لجوهر الصقلي ، قائد المعز لدين الله الفاطمي ، فتح البلاد في سنة ٣٥٨ هـ ادار السوق اللين على مناخه الذي نزل فيه بمسارحه وأنشأ داخل هذا السور كما ذكر القريري - جامعا وقصرا (٩٥) هكذا تم اختيار موضع القاهرة شمالي الفسطاط والعسكر والقطائع ، على الجانب الايمن 'نهر النيل' ، وقد سماها جوهر في أول الامر « المنصورية » ولكن الخليفة المعز بعد قدومه من المغرب استبدله باسمها الحالي « القاهرة » (٩٦) .

وبعد اختيار القائد جوهر لموضع القاهرة وتحديد مساحتها بني في وسطها تقريبا قصرا للخليفة عسرف بالقصر الكبير الشرقي ، والى الجنوب منه انشأ مسجدها الجامع « الازهر » الذي فرغ منه في رمضان سنة ٣٦١ هـ ولما تولى الخلافة العزيز بن المعز شيد في الجهة الغربية من قصر والده قصرا ثانيا مرفقا بالقصر الصغير الغربي وكان يفصل بينهما الشارع الرئيسي في المدينة الذي يقطعها من الشمال الى الجنوب والذي مرفق واشتهر تبعا لذلك باسم « شارع ما بين التصرين » ، وكان يقال لمجموع التصرين « قصور الزاهرة » لمسجدها الجامع « جامع القاهرة » و « الجامع الازهر » (٩٧) ويقال أن القاهرة المموية ظلت بهذه الصورة الملكية ومجموعات سكانها من الخاصة والطبقة المقربة من الخلفاء الفاطميين حتى وفاة ابي محمد عبدالله العاضد آخر خلفائهم سنة ٥٦٧ هـ بعد أن استبد السلطان صلاح الدين الايوبي بالحكم وتحوله الدومة من فوق منابر مساجدها الجامعة الى الخليفة العباسي في بغداد ، فزال شعار الفاطميين وأباح سكانها للخاص والعام فزادت في الاتساع وانضم اليها العديد من الاحياء التي كانت خارج أسوارها وفي مواجهة بواباتها بصورة خاصة .

**فاذا انتقلنا الى مغرب العالم الاسلامي** ، وجدنا أمثلة أخرى لهذه المدن الملكية التي سهاها العالم الغربي المشهور الاستاذ ليفي بروفنسال - الذي كتب بصورة خاصة في دراساته وإبحاله الاسلامية في تاريخ وحضارة المغرب والاندلس - المدن الادارية ، ومن أشهرها مدينة الزهراء التي بناها الخليفة الاموي عبد الرحمن الناصر غربي قرطبة ، والزاهرة التي أسسها المنصور بن ابي عامر ، شرقي عاصمة الامويين بالاندلس عند إحدى المنحنيات لنهر الوادي الكبير .

ويمكننا ان نضيف الى هاتين المدينتين الاندلسيتين غرناطة التي يرجع الفضل في نشأتها وتمصيرها الى أسرة بني زيري البربرية وهي التي أسست إمارة مستقلة في اقليم البيرة القديم خلال فترة الصراعات السياسية والفن الداخلية التي جتاحت الاندلس ومرقت وحدتها في أواخر عهد الخلافة الاموية في قرطبة ، وكان موضع هذه العاصمة الاسلامية الاندلسية قرية صغيرة معظم سكانها من اليهود الذين تخلدوا من استخراج الذهب من الرمال التي يجريها نهر شنيل - أحد

( ٩٥ ) ٩٥ خط القريري - ج ٢ ص ١٧٥ .

( ٩٦ ) القريري - امال الحلفاء - ج ١ ص ١١١ .

( ٩٧ ) خط القريري ج ٢ ص ٢٢٩ . ( طبعة بيروت ) .



روافد الوادي الكبير - حرفة يتكسبون منها ، فلما استقر بنو زيري في المنطقة حولوا هذه القرية الصغيرة المغمورة في ظل النسيان الى مدينة كبيرة وجعلوا منها عاصمة للكهم فاقاموا بها القصر الملكي ، الذي اصبح نواة لجماعة فرناطة المشهورة ، على قمة التل الذي يشرف على ربض « البيازين » الذي كان يمثل حي الفقراء في العصر الاسلامي (٩٨) .

فاذا عبرنا مضيق جبل طارق جنوبا الى الشمال الافريقي وجدنا هناك أمثلة أخرى عديدة لهذه المدن الملكية مثل « وفادة » التي أسسها الأمير إبراهيم الثاني بن أحمد بن الأغلب حوالي سنة ٢٦٢ هـ جنوبي القيروان بالإضافة الى المدن الأخرى التي أسسها بنو مرين قرب سبته وتلمسات (٩٩) ، وكذلك « المهديّة » التي بناها سنة ٣٠٣ هـ عبيد الله المهدي ، أول خلفاء الفاطميين في إفريقيا ، ونسبت إليه ، وتحدث النصوص التاريخية عن نشاطها وتوسّع إلى أن المهدي خرج نفسه - كما فعل الخليفة العباسي من قبل أبو جعفر المنصور عند بناء بغداد - برتاد موشما على ساحل البحر في تونس يتخذ فيه مدينة تحصنه وحصن بنيه من بعده ، فلم يجد موشما أحسن ولا أحصن من موضع المهديّة ، فبناها هناك وجعلها دار مملكته . ولما كان طونها قدر غلوة سهم فقط استصغرها الإمام ، وأمر بدم جزء مساو لهذه المساحة من البحر وأدخله في عاصمته الجديدة فتضاعفت مساحتها ، فبنى فيها الجامع الأعظم وقصره الكبير ، ولما تمت معمارتها أنزل بها أسرته وجنده وخاصته نقط ، وأدار حولها من جهة البر في الجانب الغربي منها سوراً قوياً ، وخصص لعامة الناس منطقة سكنية في خارج أسوارها تعرف باسم « زويلة » يفصلها عن العاصمة الملكية مسافة تقدر بملوة سهم ، وجعل في هذا الربض الشعبي الأسواق وفنادق التجار حتى لا يختلطوا بالطبقة الخاصة التي خصها بالإقامة في المهديّة (١٠٠) .

ونريد أن نقف هنا وقفة نلفت بها النظر وهي أن الصفة « الملكية » التي أصبغناها على هذه المدن قد يكون أقرب إلى طبيعة النشأة الأولى لها من كلمة « الإدارية » التي وصف بها الاستاذ ليفي بروفنسال هذا النوع من المدن الإسلامية ، فكما رأينا ، كانت سكانها عند التأسيس سواء تلك التي ظهرت في المشرق الإسلامي أو في المغرب كانت قاصرة على فئات معينة من الناس ، هم القريبون من أصحاب السلطة والحكم كآسرته وعصبيته والقائمين على خدمته ، وقد اعترف الاستاذ بروفنسال نفسه بذلك عندما تحدث عن مدينة فاس الجديدة عاصمة المرينيين وعن حمراء فرناطة عندما أصبحت مقراً لحكم بني نصر فقال إن هذا القصر كان « في القرنين الرابع عشر والخامس عشر يؤلف مدينة حقيقية مستقلة إلى جانب فرناطة وكان مشرفاً على أحيائها المنخفضة ،

(٩٨) انظر - ليفي بروفنسال - سلسلة المحاضرات - الترجمة العربية ص ٥٩ .

(٩٩) المرجع السابق - ص ١٠١ .

(١٠٠) محمد بن محمد الأندلسي المعروف بالوزير السراج - الطل المستعينة في الأغيار التونسية ، تحقيق محمد الحبيب الهيلة - نشر الدار التونسية ، ١٩٧٠ ، الجزء الأول - القسم الأول - ص ٢٥٩ - ٢٥٩ .

كما كانت مدينة بني مرين الجديدة في فاس بالقياس إلى مدينة فاس القديمة ، المسماة اليوم فاس البالي ، وأقول كان قصر الحمراء مدينة ولا أقول كان مقرا للأمراء فقط ، فقد كانت له الاسوار والأبراج الوسطى وإبراج الاسوار والأبواب الكبرى والأبواب السرية وفي داخل ذلك كان يوجد القصر الأميرى أهم العناصر التي تتألف منها أى مدينة اسلامية مغربية : من مسجد جامع وأسواق وبيوت فخمة لوجوه الناس إلى بيوت متواضعة للعامة ، وقد كان امراء المسلمين في العصر الوسيط يستطيعون عادة أن يقيموا لا في مواضعهم وذاتها ولكن قريبا منها ببنى من ارجاف العامة ويبتنون لذلك بناء خاصا بأسرائهم يستطيعون تجميله وتوسيعه بأنفسهم كلما أرادوا « ثم أضاف العالم والمستشرق الفرنسي الى ذلك قوله انه كان يوجد بها أيضا مسجد خاص للملك وأسرته ومسجد جامع آخر غير بعيد عن القصر (١٠١) » .

وإذا كان الأستاذ يروفسنال قد ذكر في وصفه للحمراء أنه كان يوجد بها أيضا « بيوت متواضعة للعامة » فإنه عاد في نهاية النص الذي أوردناه وذكر أن امراء المسلمين في العصر الوسيط بنوا لهم بناء خاصا بأسرائهم وظل ذلك بقول « ليكونوا ببنى من ارجاف العامة » وهذه العبارة وفي حد ذاتها تثير الريبة « الملكية » لهذه المدن ، لذلك فأننا نرى أن نمت هذا النوع من المدن الاسلامية بكلمة « الملكية » قد يكون أقرب لوصف طبيعتها وقطاعات السكان التي نزلتها منذ نشأتها الاولى بصفة خاصة ، من صفة « الادارية » التي جاءت في كتابات الأستاذ ليفي يروفسنال ، وذلك بالطبع قبل أن تتسع هذه المدن ويزداد عدد سكانها وتختلف طبقاتهم ونوعياتهم بما انضم اليها من احياء وارباض جديدة قامت أولا خارج اسوارها ثم التحمت بها ، لا سيما ما نشأ منها في المناطق المواجهة للبوابات التي كانت - على ما يبدو - الامتداد الطبيعي والاساسي لهذه المدن الملكية المسورة ، كما رأينا من قبل في بغداد المدورة وقاهرة المعز ومهدية عبيد الله المهدي .

**من كل ما ينبغي تلاحظ** أن المسجد الجامع في كل من مدن المسكرات والمدن الملكية قد حظى بالاهتمام الاوفى والتقدير الكبير من جانب البناء والمهندسين المسلم سواء عند اختيار موضعه وتحديد مكانه أو عند تخطيطه وبناءه ، فكان مع دار الامارة أو قصر الحاكم - في معظم الاحيان - يشغلان إثرة المدينة الاسلامية ومركز الحياة والحركة فيها ، فإذا كانت دار الامارة أو القصر هما منزل الحاكم ومقره الرسمي ومظهر الرئاسة والسلطة في المصر فإن المسجد الجامع هو مركز العبادة الرئيسي ومكان التقاء الامام بالمسلمين والحاكم بالمحكومين ليس فقط في اوقات الصلاة ولكن خلال العديد من المناسبات الدينية والسياسية بعد أن تنوع وتشعب دوره الذي لعبه بجدارة وقوة وتأثير على مسرح الحياة في المصمور الاسلامية المختلفة ، كما سنرى بالتفصيل فيما

( ١٠١ ) انظر : ليفي يروفسنال - سلسلة المحاضرات - الترجمة العربية ص ٦٧ - ٦٨ ، ص ٧٠ . انظر كذلك بحثنا عن : قرطاجنة وقصر الحمراء - في اللجة التاريخية المصرية - المجلد السادس عشر - القاهرة ١٩٦٩ من ص ٦٧ - ٩٩ .

بعد ، لذلك ظل المسجد الجامع يتمتع بهذه المكانة الكبيرة ، كما حافظ على توسط مركزه في المدينة الإسلامية حتى بعد اتساع رقعتها وزيادة عمراتها وامتدادها الى خارج أسوارها التي حددت مساحتها الأولى ، وقد أكد ذلك المقدسي الجغرافي العربي عندما زار مدينة القيروان بعد مضي أكثر من ثلاثة قرون على نشأتها فكتب يصف موقع مسجد الجامع من المدينة قائلاً انه كان « بموضع يسمى السحاط الكبير وسط الأسواق في مردالبلد » (١٠٢) .



**بعد ذلك العرض الفصل أوضع المسجد في المدينة الإسلامية نلاحظ أنه كان يتبعه في كثير من**

#### **الاحيان صفة « الجامع » فهل كانت المساجد كلها تتمتع بهذا النمط ؟**

ان معرفة الاجابة على هذا السؤال لها أهمية قصوى لأنها تعطي تفسيراً مقبولاً لما تردد في الكثير من المصادر عن آلاف المساجد التي وجدت في بعض حواضر المسلمين حتى بعد استبعاد نسبة كبيرة من هذه الأعداد الضخمة على أساس المبالغة التي كانت تصف بها كتابات بعض المؤرخين منذ الحديث عن الأرقام والأعداد ، كما يظهر في تقديرهم لأعداد الجند وقوة الجيوش على سبيل المثال ، فإذا استبعدنا هذه النسب المبالغ فيها ، إذا سلمنا بوجود مثل هذه المبالغة . يظل عدد المساجد في بعض المدن كما جاء في المصادر التاريخية فوق ما يمكن ان يتصوره الباحث ، فاليعقوبي الذي طلب الرحلة سعياً وراء الحقيقة وضمان أكبر قدر من الصحة لكتابه عن طريق المشاهدة وسماع الرواية من أهل البلد ، زار بغداد في عصورها الأولى ، القرن الثالث الهجري ، وكان من أفضل من كتب عن نشأتها وبنائها وخططها ووصفها ، وقد أشار الى عدد المساجد في الجانب الغربي منها ، أي في المنطقة التي نشأت فيها عاصمة العباسيين وبنيت بها مدينة المنصور المدورة : « وأحصيت الدروب والسكك فكانت ستة آلاف درب وسكة وأحصيت المساجد فكانت ثلاثين ألف مسجد سوى ما زاد بعد ذلك (١٠٣) ، ولما وصف الجانب الشرقي من المدينة ، الذي كان يعرف بمسكن المهدي أو الرصافة قال « فيه أربعة آلاف درب وسكة وخمسة عشر ألف مسجد سوى ما زاده الناس » (١٠٤) .

أما ابن جبير — الرحالة المغربي المشهور — الذي زار بغداد في القرن السادس الهجري فقد ذكر مساجدها الجامعة وقال : « فجميع جوامع البلد ببغداد المجمع فيها أحد عشر » وقد عد ثلاثة منها في الجانب الشرقي هي : جامع الخليفة وجامع السلطان وجامع الرصافة ، ثم ذكر أن عدد المساجد الأخرى غير الجامعة في قسميهما من الكثرة بحيث لا يمكن تقديرها أو احصائها (١٠٥) .

( ١٠٢ ) المقدسي — أحسن التقاسيم — ص ٢٥٥ .

( ١٠٣ ) كتاب البلدان — ص ٢٥٠ .

( ١٠٤ ) نفس المصدر — ص ٢٥٤ .

( ١٠٥ ) رحلة ابن جبير — تحقيق د . حسين نصار — القاهرة ١٩٥٥ . ص ٢٥٥ .

وقد أكد هذه الرواية من بعده ابن بطوطة الذي زار العراق في النصف الأول من القرن الثامن الهجري عندما قال : « وبغداد من المساجد التي يخطب فيها وتقام فيها الجمعة أحد عشر مسجداً ، منها بالجانب الغربي ثمانية وبالجانب الشرقي ثلاثة والمساجد كثيرة جدا » (١٠٦) .

فاذا انتقلنا الى مصر نجد الوضع لا يختلف عما سبق في العراق ، فعندما بنيت القسطنطينية كان مسجد عمرو هو الوحيد الذي تقام فيه الجمعة ثم ازدادت المساجد الجامعة مع الإياد معاً لزيادة عدد السكان حتى أن عددها لم يتجاوز الستة في كل أنحاء القاهرة في نهاية العصر الفاطمي - حوالي سنة ٥٦٧ هـ - بعد أكثر من خمسة قرون على الفتح الإسلامي لها ، فيقول القريري أنه بعد فتح وبناء عمرو بن العاص للقسطنطينية لم يكن بها مسجد تقام فيه الجمعة سوى مسجده الذي عرف بالجامع العتيق ، ولما قدم عبد الله بن علي بن عبد الله بن عباس من العراق في طلب مروان بن محمد سنة ١٣٣ هـ نزل بمسكوه في شمال القسطنطينية وبنوا هناك الإنيية فسمى ذلك الموضع المسكر ، واقيمت هناك الجمعة في مسجده فصارت الجمعة تقام بجامع عمرو وبجامع المسكر الى أن بنى الأمير أحمد بن طولون سنة ٢٥٩ هـ القطائع على جبل يشكر فاهل مسجد المسكر الجامع وصارت الجمعة تقام بجامع عمرو وبجامع ابن طولون الى أن قدم جوهر الفائد واختط القاهرة وبنى الجامع الأزهر سنة ٣٦٠ هـ فصارت الجمعة تقام في ثلاثة جوامع ثم بدأ العزيز بالله بن الخليفة الفاطمي المزم في ظاهر القاهرة من جهة باب الفتوح في سنة ٣٨٠ هـ في بناء مسجد الحاكم الذي أكمله ابنه الحاكم بأمر الله فنسب إليه ، ثم بنى بعد ذلك جامع المنس وجامع راشدة فكانت الجمعة تقام في هذه الجوامع الست الى أن انقرضت دولة الخلفاء الفاطميين في سنة ٥٦٧ هـ (١٠٧) ، وقد ازدادت هذه المساجد الجامعة بعد ذلك في زمن دولتي المماليك كما أوضح القريري نفسه عندما قال : « فلما كانت الدولة التركية حدث بالقاهرة والقراية ومصر وما بين ذلك عدة جوامع اقيمت فيها الجمعة وما يرح الامر يزداد حتى بلغ عدد المواضع التي تقام فيها الجمعة يزيد على مائة موضع وقد بلغت عدة المساجد التي تقام فيها الجمعة مائة وثلاثين مسجداً » (١٠٨) واستمر هذا العدد من المساجد الجامعة يزداد مع زيادة المسلمين ، وقد أوضح ذلك ابن دقماق عندما ذكر أن عدد مساجد مصر - وكانت مصر تعني عند المؤرخين في ذلك الوقت عواصمها الإسلامية المختلفة بداية من القسطنطينية ونهاية بالقاهرة - الجامعة وغيرها قد بلغ في سنة ٥٣٩ هـ ستة وثلاثين ألف مسجد (١٠٩) .

( ١٠٦ ) رحلة ابن بطوطة - القاهرة ١٩٥٨ - ج ١ ص ١٤٠ .

( ١٠٧ ) خطب القريري - ج ٢ ص ٢٤٤ - ٢٤٥ ، انظر كذلك : السيوطي ، حسن الخطابة ج ٢ ص ٢٣٧ .

( ١٠٨ ) خطب القريري ج ٢ ص ٢٤٥ .

( ١٠٩ ) ابن دقماق - الانتصار - ص ٩٢ ، انظر كذلك ملائكة آدم مثل في كتابه : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري - الترجمة العربية - الطبعة الثانية - ج ٢ ص ١٩٦ - ١٩٨ .

من ناحية أخرى ، يقول البركي ، الذي عاش في القرن الخامس الهجري ويعتبر من أشهر مؤرخي المغرب ، أنه لا يوجد بمدينة سفاقس في تونس الا مسجد جامع واحد ، في حين تكثر فيها المساجد الاخرى والأسواق (١١٠) .

وبمثل هذه الصورة التي لا تختلف عنها كثيرا كانت اعداد المساجد الجامعة وغيرها في حواضر الاسلام الاخرى في المشرق والمغرب على السواء التي تحدثت عنها و اشارت اليها كتب المؤرخين والجغرافيين والرحالة وغيرهم مما لا يتسع له المجال للاشارة اليها كل على حدة ، فمن تلك الامثلة التي اوردها نلاحظ انه وجد نوعان من المساجد :

**أولا : المساجد الجامعة :** وهي قليلة العدد ومحدودة في كل مدينة ، على رأسها المسجد الجامع الذي بنى عند تأسيسها بالاضافة الى اقرانه التي اقامها الحكام والولاة في احيائها الجديدة ، او تلك التي بنيت في المدن والحواضر الاخرى القديمة التي نزلها العرب والمسلمون ، وقد اتبع البناء في تخطيط وبناء هذا النوع من المساجد الجامعة اسلوبا معيناً ، سنوضحه فيما بعد ، ونلاحظ ان هذه المساجد كانت في معظم الاحيان أضخم مساحة وأكثر شهرة وأبعد الرا في مختلف ميادين الحياة للمجتمعات الاسلامية من المساجد الاخرى .

**ثانيا : المساجد العادية - غير الجامعة -** التي عم بناؤها عالم الاسلام كله وبلغه وحصره من بينها عدد كبير الحقه كبار رجال الدولة والعلماء والامراء ايضا بقصورهم وودورهم حتى وصل الامر في بعض الاحيان الى تخصيص قاعة او غرفة عادية بالمنزل كمصلى ، بالاضافة الى القاعات التي خصصت للصلاة في الكتاتيب - كما كانت تعرف في المشرق الاسلامي - والتي كان يطلق عليها اسم « المسيد » في المغرب ، وكذلك الايوانات في المدارس بعد ظهور هذه المؤسسة العلمية وانتشارها ، كل هذه الاماكن التي خصصت للصلاة دخلت ضمن اعداد المساجد فاطلق عليها تجاوزا اسم « المساجد » مما رفع في اعداد المساجد الى هذه الصورة الكبيرة التي رايناها في كتابات المؤرخين والرحالة والجغرافيين العرب والمسلمين وغيرهم .

وقد اشارت بعض النصوص التاريخية الى هذه المساجد الخاصة او المصليات - اذا صحت التسمية - فذكر المقرئى أن الوزير الفاطمي المعروف يعقوب بن كلس « جعل في داره قراء وائمة يصلون في مسجد داره » (١١١) بينما وصف ابن جبير الاسكندرية منما زارها في سنة ٥٧٨ هـ - بانها : « أكثر بلاد الله مساجد حتى ان تقدير الناس لها يطغف ، فمنهم الكثير ومنهم القليل ، بالكثير ينتهى في تقديره الى اثني عشر ألف مسجد ، والقليل ما دون ذلك لا يضبط ، فمنهم من يقول ثمانية آلاف ومنهم من يقول غير ذلك ، وبالجملة فهي كثيرة جدا تكون منها الاربعة والخمسة في موضع واحد وربما كانت مركبة وكلها بأئمة مرتبين من قبل السلطان » (١١٢) .

وربما قصد الرحالة من كلمة « مركبة » التي اوردها في كلامه بعض المباني التي لم تكن

( ١١٠ ) ابو عبيد الله البركي - كتاب المغرب - ١٩ .

( ١١١ ) غطف القرطبي - ج ٢ ص ٢٠٩ .

( ١١٢ ) رحلة ابن جبير - ص ١٢ .

مخصصة للصلاة فقط - كما ذكرنا فيما مضى - مثل الكتاب الذي كان في معظم الأحيان يتكون من قاعة لتعليم الصغار وأخرى للصلاة مع سبيل للمياه ، أما المدرسة فقد استعملت أيواناتها الأربع أو أكبرها - على الأقل - مكاناً لإقامة الصلاة كلما جان موعدها ، لذلك رأينا القريري كبير مؤرخي مصر الإسلامية وزعيمهم دون منازع يضيف بعض المدارس ، كمدرسة السلطان الظاهر برفوق وغيرها من المدارس كالصالحية والحجازية والزمامية والصاحبية والبوكرية والأشرفية وغيرها إلى أعداد مساجد مصر (١١٣) .

**ولعل ما يفسر أسباب انتشار هذه المساجد الخاصة وكثرتها وتسابق الناس على بنائها ما**  
أوردته ابن حوقل في حديثه عن مدينة « بلرم » عاصمة جزيرة صقلية التي خضعت للحكم الإسلامي أكثر من قرنين ونصف من الزمان (٢١٢ - ٨٤ هـ / ٨٢٧ - ١٠٩١ م) ، فذكر أنه يوجد بها وبضواحيها نيف ولاثمئة مسجد ، تهدم معظمها ، وقد لفت نظر هذا الجغرافي المشهور الرحالة النشط منذما زارها انتشار المساجد وكثرة عددها بصورة فريدة لم يعرفها ولم يشاهدها من قبل في كل البلاد التي زارها والمدن التي نزل فيها خلال رحلاته التي طوّف بها مشرق العالم الإسلامي ومغربيه ، فشد انتباهه ما رآه في « البيضاء » تلك القرية الكبيرة التي لا تبعد عن العاصمة بلرم إلا بنحو نصف فرسخ ، وبالرغم من تهدم معظم مبانيها وخرابها بعد أن تركها أهلها بسبب الفتن والاضطرابات فقد أثار عجب ودهشته أنه تمكن أن يميز بها ما يريد على المائتي مسجد فعلق قائلاً : « لم أر العدة من المساجد بمكان ولا بلد من البلدان الكبار التي تستولي على ضفء مساحتها شها ولا سمعت من يدعيه إلا ما يتذكره أهل قرطبة من أن بها خمسمائة مسجد ولم أقف على حقيقة ذلك من قرطبة . . وانا محققه بصقلية لأنني شاهدت أكثره ، ولقد كنت واقفاً ذات يوم بها في جوار دار أبي محمد بن محمد المعروف بالقاضي الفقيه الوثائقي فرايت من مسجده من مقدار رمية سهم نحو عشرة مساجد يدركها بصرى ، ومنها شيء تجاه شيء وبينهما عرض الطريق فقط وسألت عن ذلك فأخبرت أن القوم لشدة انتفاخ رؤوسهم كان يجب كل واحد منهم أن يكون له مسجد مقصور عليه ، لا يشركه فيه غير أهله وحاشيته ، وربما كان أخوان منهم متلاصقة دأراهما متصابقة الحيطان وقد عمل كل واحد منهما مسجداً لنفسه ليكون جلوسه فيه وحده . ومن جملة هذه العشرة المساجد التي ذكرتها مسجد يصلى فيه أبو محمد ابن القاضي هذا وبينه وبين دار ولد له يتفقه دون الأربعين خطوة ، وقد ابنتى ابنه مسجداً إلى جانب داره وهو أحد حدودها الأول جديداً مطلق الباب ابداً ويحضر أوقات الصلاة وهو جالس في دهليز داره المجاورة الملاصقة لمسجده فلا يصلي فيه . وكان رغبته كانت في ابتناؤه أن يقال مسجد الفقيه بن الفقيه ، وهو حدث له من نفسه محل عظيم وخطر جسيم وكأنه لعظم خطره عنده أنه يظن أبا أبيه أو أنه يفر أب ، لبأوه وصلفه وحسن ركبته وزيه ، وفي هذه الأربعين خطوة التي ذكرت بين مسجده ومسجد أبيه مسجد آخر معلق له أمام وفيه مكتب » (١١٤) .

(١١٣) خطف القريري - ج ٢ ص ٢٤٥ .

(١١٤) ابن حوقل - صورة الأرض - ص ١١٥ - ١١٦ .

ولا شك ان المدقق فيما أورده ابن حوقل عن أهل صقلية لمس تحامله عليهم ، ولعل السبب في ذلك يرجع الى غيبه منهم لموقفهم من الفاطميين الذين عمل الجغرافى المشهور في خدمتهم ، داعيا لهم ، فلما كثر خروج أهل هذه الجزيرة على أسياده العبيديين ونفضوا عهدهم وطاعتهم لهم أكثر من مرة ، حتى بلغ بهم الأمر في إحدى هذه الانتفاضات أن حولوا الدعوة من فوق منابر مساجدها الى اعتدائهم التقليديين أصحاب الخلافة العباسية السنية في بغداد (١١٥) ، لذلك كرههم ابن حوقل وتحامل عليهم ووصفهم - كما رأينا - بالصلف والكبرياء وأدعاء العلم . ومع ذلك فاننا لانستطيع أن ننفل بعض تلك الدوافع التي أشار اليها الجغرافى المضيق والتي يمكن أن نعتبرها من أسباب انتشار المساجد الخاصة وازدياد اعدادها ليسرى صقلية فحسب ولكن في بلدان الاسلام الأخرى ، لأن أصحاب مثل تلك النفوس المريضة التي تريد الظهور وتعمل على إرضاء أهوائها ومآربها الخاصة لا يمكن أن يخلو منها مجتمع من المجتمعات في كل زمان ، فالحق تبارك وتعالى يتسول فيهم : « يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون الا أنفسهم وما يشعرون ، في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب عظيم بما كانوا يكذبون » (١١٦) ، ويصفهم - سبحانه وتعالى في موضع آخر في محكم كتابه قائلا : « قل ان تخفوا في صدوركم أو تبدوه يعلمه الله ويعلم ما فى السموات وما فى الأرض والله على كل شئ قدير » (١١٧) .

وما نريد ان نستخلصه وننبه اليه ونؤكد ايضا ، هو أنه اختلف المسلمون في دوافع وأسباب بناء مساجدهم فان هذه الأسباب لن نخسرج بأى حال من الأحوال - هذه المساجد عن مهمتها الأصلية التي أقيمت من أجلها وهى تأدية شعائر الدين الحنيف لا سيما إقامة الصلاة ، لأن المساجد بصورة عامة - الجامعة منها والخاصة - تعتبر أهم وافضل دور العبادة لدى المسلمين ، فقد روى عن السيدة عائشة ، رضى الله عنها قولها : « أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ببناء المساجد في الدور وأن تنظف وتطيب » (١١٨) لذلك انتشرت هذه المصليات في القصور والدور والمساكن ، وتحدثنا النصوص أن بعضا من أصحابها الذين توفر لهم قسط كبير من العلم والفقه وأصبحوا مؤهلين للتدريس : جلسوا بأنفسهم في مساجد دورهم وقصورهم لتعليم الناس أمور دينهم وديناهم وأمورهم أيضا عند الصلاة ، ولم يقف الأمر عند هذا الحد ، بل تعداه الى أن وجدنا بعضا من الدلميين الذين اعتنقوا الاسلام وحسن اسلامهم مثل يعقوب ابن كلس اليهودى والذى أسلم وتفق في الدين والعلم كان يجلس بنفسه للنظر في ظلمات الرمية بعد صلاة الصبح في كل يوم خلال فترة توليه الوزارة في خلافة كل من المعز وابنه العزيز الفاطميين . (١١٩)

( ١١٥ ) انظر - الكمال لابن الأثير ج ٨ ص ٧٠ - ٧١ ، د . احسان عباس - العرب في صقلية ص ٢٦ .

( ١١٦ ) البقرة / ٩ - ١٠ .

( ١١٧ ) آل عمران / ٢٩ .

( ١١٨ ) وفاء الوفا للمصهورى - ج ٢ ص ٦٦٢ .

( ١١٩ ) انظر : د . حسن إبراهيم حسن . تاريخ الدولة الفاطمية ص ٢٧٠ - ٢٧٢ .

ولم يغب عن ابن خلدون الذي عميرت كتابه بالمعق والدقة والتحليل لكل ما تناوله من موضوعات بالدراسة والبحث ، خاصة ما ورد في مقدمته المشهورة ، لم يغب عنه تمييز هذين القسمين من المساجد ، فوصف الجامعة منها بأنها عظيمة كبيرة المساحة تتسع لعدد كبير من المصلين الذين يجتمعون فيها لأداء فريضة الجمعة وغيرها من الصلوات العامة في المواسم والأعياد والمناسبات الكبرى الأخرى التي تحتاج فيها المصلحة العامة للمجتمع الإسلامي في قطر من الأقطار للدعاء المصلين ، ويؤمن المسلمون فيها بالخليفة في حاضرة الدولة أو عامله ومن ينوب عنه من كبار الفقهاء على المدن الأخرى ، أما المساجد العادية أو الخاصة فلا تحتاج إلى رعاية الدولة ولا إلى نظر الخليفة لتعيين من يقوم بالإشراف عليها ، لأن أصحابها أو من يجد في نفسه القدرة والكفاءة على إمامة المصلين يقوم بهذه المهمة كلما احتاج الأمر ، فقال : « أن المساجد صنفان ، مساجد عظيمة كثيرة الفاشية ممددة للصلوات المشهورة وأخرى مختصة لقوم أو محلة ، وليست للصلوات العامة ، فاما المساجد العظيمة فأمرها راجع إلى الخليفة أو من يفوض إليه من سلطان أو وزير أو قاض فينصب لها الإمام في الصلوات الخمس والجمعة والعيد والخصوف والاستسقاء ... وأما المساجد المختصة بقوم أو محلة فأمرها راجع إلى الجيران ولا تحتاج إلى نظر خليفة ولا سلطان » . (١٢٠)



### بعد ذلك نجد امامنا سؤالاً آخر يطرح نفسه في العاح ، عن تاريخ ظهور المساجد

#### الجامعة ؟ وخصائصها المعمارية ؟

هنا أيضا تسهل لنا المصادر التاريخية مهمة الإجابة من الشق الأول من السؤال ، بينما تساعدنا دراسات الباحثين والمتخصصين في معرفة الشق الثاني وتتبع خصائص هذه المساجد وبيان مميزاتها .

وللإجابة على القسم الأول نقول ، ان الاهتمام بالتحاذا المساجد الجامعة قد بدأ بعد بناء مسجد الرسول ( صلم ) بالمدينة المنورة ، الذي اتخذهُ المسلمون نبراسا ونموذا لهم ، فكان عمر بن الخطاب أول من اهتم بتخصيص هذه المساجد الجامعة في البلاد المفتوحة ، فيذكر القرطبي أنه « لما افتتح عمر البلدان كتب إلى أبي موسى وهو على البصرة يأمره أن يتخذ للقبائل مساجد فإذا كان يوم الجمعة انضوا إلى مسجد الجامعة ، وكتب إلى سعد بن أبي وقاص وهو على الكوفة بمثل ذلك ، وكتب إلى عمرو بن العاص وهو على مصر بمثل ذلك ، وكتب إلى أمراء أجناد الشام ألا يتبددوا إلى القرى وأن ينزلوا الدلائن وأن يتخذوا في كل مدينة مسجدا واحدا ولا يتخذ القبائل مساجد ، فكان الناس متمسكين بأمر عمر ومعهده » (١٢١) .

من ناحية أخرى تروى النصوص أن نفرام قبائل غافق جاءت إلى عمرو بن العاص خلال

( ١٢٠ ) القيمة ص ١٢٠ .

( ١٢١ ) خطط القرطبي ج ٢ ص ٢٢٦ ، انظر كذلك : السيويني ، حسن العاصم ج ٢ ص ٢٢٨ .



## المسجد في الاسلام

ولا يته مصر وقالوا : انا نكون في الريف فنجتمع في العيدين ، الفطر والاضحى ويؤمنا رجل منا ، فاجابهم بامكانية هذا الامر ، فلما سألوه عن امامته في الجمعة لم يوافقهم وقال : لا يصلى الجمعة بالناس الا من اقام الحدود واخذ بالنوب واعطى الحقوق (١٢٢) ومن ذلك القول تلمس الشروط والمواصفات الضرورية الواجب توافرها في شخص الامام الذي تصح صلاة الجمعة بصورة خاصة من خلفه ، ولما كانت مثل هذه الشروط لا تتوافر الا في القضاة وكبار الفقهاء والعلماء الذين ضربوا بسهم واخر في علوم الدين والشرع لذلك لزم ان تؤدي هذه الفريضة في المساجد الجامعة التي يؤم المصلين فيها الخليفة نفسه او يكون تنصيب امام لها عنده امرا واجبا ، لذلك جعل المقدسى الجغرافى المشهور المسجد الجامع اهم مقومات المدينة الاسلامية ، فاشار في حديثه عن بلاد ما وراء النهر الى انه توجد مجموعة كبيرة من المدن التي سماها بالقرى الكبرى يتوافر فيها كل معالم ومنشآت المدن الكبرى وارباضها واسواقها .. فيما عدا المسجد الجامع الذي ينقصها مما جعلها تفتقد صفة « المدينة » خاصة وان مذهب ابي حنيفة الذي انتشر في تلك البلاد يؤكد على ذلك ، فيقول : « وهامنا - بقصد بلاد ما وراء النهر - قرى كبار لا يعوزها من رسوم المدن والآلات الا الجامع لان الامر يتجارى والقدم عند السلطان والتمثل رايه اصحاب ابي حنيفة ، وعندنا لا جمعة ولا تشريف الا في مصر جامع يقام فيه الجلود ، وكم تعب اهل بيكنند حتى وضموا المنبر » (١٢٣) .

لذلك اعتبر المسجد الجامع اهم معالم المدينة الاسلامية بل هو صاحب الفضل في اخفاء صفة « المدينة » على اى مركز حضري اسلامي . فكان الخليفة بنفسه او من ينوب عنه من اهل العلم والفضل هم وحدهم المؤهلين لامانة المسلمين في الصلاة في هذه المساجد الجامعة خاصة في يوم الجمعة حتى يمكن القول ان المسجد اكتسب صفة « الجامع » من اجتماع المسلمين فيه لاداء هذه الفريضة وما يتبعها من مراسم كالخطبة مثلا وذلك تطبيقا لقول الله عز وجل : « يا ايها الذين آمنوا اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسموا الى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون .. » (١٢٤) ومما يذكر في هذا المقام ان اول خطبة خطبها الرسول الكريم ( صلم ) في مسجده بالمدينة المنورة قال فيها بعد ان حمد الله واتى عليه : « اما بعد ، ايها الناس فقدموا لانفسكم تعلمن والله ليعصفن احدكم ثم ليدمن غنمه ليس لها راع ثم ليقولن له ربه وليس له ترجمان ولا حاجب يحجب به دونه ، ألم يأتكم رسولي فيبلغكم وآيتكم مالا واقتضت عليكم ؟ فما قدمت لانفسك؟ فلينظرن بيما وشمالا فلا يرى شيئا ، ثم لينظرن قدماه فلا يرى غير جهنم - فمن استطاع ان يلقى وجهه من النار ولو بشق تمره فليفلح ، ومن لم يجد فبكلمة طيبة ، فان بها تجرى الحسنة عشر امثالها الى سبع مائة ضعف ، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته » (١٢٥) .

كل ذلك يوضح اهمية وجود المسجد الجامع في المدينة الاسلامية وجنة « الجامع »

( ١٢٢ ) السيوطى - حسن الطائفة - ج ٢ ص ٢٢٨ .

( ١٢٣ ) المقدسى البشارى - احسن التقاسيم ص ٢٨٢ ، انظر كذلك : آدم متر ، الحضارة الاسلامية -

ج ٢ ص ١٩٥ .

( ١٢٤ ) سورة الجمعة - آية ٩ .

( ١٢٥ ) سيرة ابن هشام ج ٢ ص ١٤٦ .

التي ألحقت بالمساجد الرئيسية الكبرى التي كان الرسول العظيم ( صلم ) وخلفائه من بعده أو من ينوب عنهم يؤمون المسلمين للصلاة فيها لا سيما فريضة يوم الجمعة كما كان مركزا للقاضي الذي يفصل بين الناس ويقيم حدود الشرع ، وقد اشار الى ذلك الاستاذ ليغي بروفنسال العالم والمستشرق الفرنسي عندما قال : « ان لفظ مدينة أصله آرامي ويرجع انه كان يطلق خاصة على المكان الذي يكون فيه القضاء ، وقد ذاع منذ ابتداء الاسلام حين حل محل اسم يثرب للدلالة على مقر النبي بعد هجرته ، فلفظ المدينة اذا رجعنا لهذا الاصل يجب ان يعرف على انه مركز حضري يحوى بيت العبادة ويجتمع فيه المؤمنون للصلاة الجامعة ويصدر فيه قاضي الجماعة احكامه » ( ١٢٦ ) .



بعد ذلك نوضح في وصف مبسط الاجابة على الشق الثاني من السؤال الذي اوردناه فيما مضى والخاص بمميزات المسجد المعمارية بعد ان تبلورت لدى المهندس المسلم صورة واضحة المعالم لشكله العام وتخطيطه واهم اجزائه .

#### القسم المسجد الجامع الرئيسية :

لا شك ان المسجد الجامع قد تميز عن المساجد الخاصة أو غير الجامعة بعناصره المعمارية الرئيسية التي التزم بها المسلمون عند التخطيط والبناء وان اختلفت هذه العناصر والاقسام التي يتكون منها في الاتساع والفضامة والمساحة اى في الشكل والمظهر العام من مسجد لآخر ، واهم هذه العناصر ما يأتي :

١ - **بيت الصلاة :** وهو المكان المستوف الذي يصطف فيه المصلون خلف الامام لاداء الفريضة ، ويعتبر هذا « البيت » من اهم اجزاء المسجد الجامع ان لم يكن اهمها جميعا ، ويرتفع سقفه عادة فوق العقود التي تحملها الاعمدة أو الدعامات التي خطت في صفوف متوازية ومنظمة تحصر بينها ما يعرف « بالاساكيب » وهي الممرات الموازية لجدار القبلة الذي يتوسطه المحراب في غالب الاحيان ، و « البلاطات » وهي الممرات العمودية على هذا الجدار . ويتكون من تقاطع الاساكيب والبلاطات ، وبين كل اربعة اعمدة أو دعامات ، مساحات مربعة الشكل تقريبا باسم « اسطوانات » كانت تعقد فيها حلقات الدرس والتي اشرنا اليها من قبل في حديثنا عن مسجد الرسول ( صلم ) بالديرة .

٢ - **الصحن :** وهو الجزء غير المسقوف الذي يلي بيت الصلاة وقد ترك دون سقف ليساعد على وصول الضوء الى بيت الصلاة خاصة اذا كان هذا « البيت » كبيرا وعميقا وتعدد فيه الاساكيب كما هو الحال في بعض المساجد الجامعة الكبرى مثل مسجد قرطبة . وكان هذا الصحن في معظم الاحيان يتوسط المساحة التي يقام عليها المسجد الجامع .

٣ - **المجنبات :** وهي الأروقة المسقوفة التي تحيط بالصحن من جهاته الثلاث الأخرى غير بيت الصلاة ، وكانت بدورها تتكون من رواق واحد أو أكثر .

وإذا كان بيت الصلاة هو المكان الأصلي المخصص لصغوف المصلين كما يدل عليه تسميته، فإن الصحن وأروقة الجنبات كانت بدورها مستخدم في كثير من الأحيان لنفس الغرض لا سيما في حالة كثرة عدد المصلين .

بالإضافة إلى تلك العناصر الثلاثة الأساسية في تخطيط وبناء المسجد الجامع ، وجدت عناصر أخرى كالمئذنة التي لم يتقيد المسلمون في تحديد مكانها أو أعدادها في المسجد الواحد ، ويذكر أن معاوية بن أبي سفيان أمر واليه على مصر ، مسلمة بن مخلد ببناء صوامع للأذان في المسجد الجامع بالفسطاط ، فأقام الوالي أربع مآذن في أركان المسجد الأربعة فكان لصوت المؤذنين وهم ينادون للصلاة من فوقها جميعاً في وقت واحد دوي شديد . (١٢٧)

كذلك وجد المنبر الذي كان يصنع من الخشب أو الرخام ، وكان يقام بجانب المحراب ليقف عليه الإمام وهو يخطب حتى يراه ويسمعه المصلون بسهولة ، كما وجدت أيضاً القصور ، وهي حاجر خشبي عادة يحدد جزءاً من الصغوف الأولى في بيت الصلاة وكانت تخصص للخليفة وحاشيته وكبار رجال الدولة ، وقد ظهرت في زمن متأخر بعد ما خشي الظلفاء على حياتهم المؤامرات بعد أحداث الفتنة الكبرى ، كما اتخذت الدولة في الأمصار مثل هذه المقاصير تشبهاً بالظلفاء كما فعل زياد بن أبيه في مسجد الكوفة . (١٢٨) .

كذلك ظهر في المسجد الجامع « كرسى السورة » وهو من الأثاث المتحدث فيها ، وكان يتخذ منه القريء مكاناً يجلس فيه لتلاوة القرآن الكريم ، وأحياناً أخرى كان يقوم فيه « البلغ » الذي يردد بعد الإمام حتى يسمعه المصلون جميعاً .

لذلك كله قل عدد المساجد الجامعة في حواضر الإسلام المختلفة - كما أشارت النصوص التاريخية المختلفة ، وكما أوضحنا من قبل - ويمكننا على ضوء هذه الدراسة أن نجعل هذه الأسباب فيما يلي :

١ - اتساع رقعة الأرض اللازمة لبناء المسجد الجامع بحيث يمكننا القول أنه يصعب توافر مثل هذه المساحة المطلوبة بسهولة خاصة في المدن القديمة ، لذلك رأينا أن وجدنا مساحة مسجد مدينة سمرن رأى ( سمرام ) الجامع قد بلغت ما يعادل أربعين فدانا تقريباً ، وشغل المسجد الطولوى الجامع ما يوازي ستة أفدنة ونصف (١٢٩) وهكذا تعرضت المساجد الجامعة الأولى لكثير من التوسعة والزيادة في مساحتها كما حدث - على سبيل المثال - لمسجد الرسول ( صلمع ) بالمدينة المنورة والمسجد الأموي بقرطبة والجامع الأزهر بالقاهرة ومسجد القيروان ( مسجد سيدي عقبة ) في تونس وغيرها من المساجد الجامعة المشهورة .

( ١٢٧ ) خطط القزويني - ج ٢ ص ٢٤٨ . ومن يريد أن يتوسع في معرفة التفاصيل عن تخطيط المساجد الجامعة وعناصرها المختلفة فيرجع إلى المؤلف الهام للاستلاذ الدكتور أحمد هجرى - مساجد القاهرة ومدارسها - المجلد ص ٢٠١ وما بعدها .

( ١٢٨ ) البلاذرى - فتوح الببلوان - ص ٣٤٠ .

( ١٢٩ ) النثر : د . أحمد هجرى - مساجد القاهرة ومدارسها - المجلد ١ ، ص ٢٣٧ ، ٢٩٦ .

٢ - ما يتطلبه بناء هذه المساجد الجامعة الضخمة من مقادير كبيرة من مواد البناء خاصة ما يلزمها من الاعمدة الرخامية أو الحجرية التي كان البناء المسلم في العصر الوسيط يبحث عنها في الباني والمنشآت القديمة بصورة خاصة لاستخدامها في البناء حيث كانت الحاجة اليها كبيرة لكي ترتكز عليها العقود التي تحمل السقف في بيت الصلاة والمجتمعات - كما بينا فيما سبق - مما أدى بالهندسين المسلمين في آخر الامر الى استعمال الحجر لبناء الدعامات عوضاً عن الاعمدة كما حدث في بناء مسجد سامراء بالعراق والجامع الطولوني في مصر وغيرهما من المساجد الكبرى .

٣ - كثرة النفقات المادية اللازمة لبناء وتجميل هذه المساجد الجامعة والتي يصعب توافرها مع ما يلزم من الصناعات والعمال والفنانين المهرة اللازمين للبناء في العصر الوسيط ، فذكرت النصوص التاريخية أن الخليفة الوليد بن عبد الملك جمع لبناء المسجد الاموي بدمشق « حذاق فارس والهند والمغرب والروم وانفق عليه خراج الشام سبع سنين » (١٢٠) وبعث اليه امبراطور القسطنطينية بالفسيفاء ومهرة الصنائع ، وقد بلغت تكاليف بناء هذا المسجد الجامع العظيم أحد عشر مليوناً ومائتي ألف دينار (١٣١) ، وهو لا شك مبلغ ضخم اذا قيس بدخل الدولة الاموية في ذلك الوقت، أي في أواخر القرن الاول للهجرة . لهذه الاسباب وغيرها رأينا قلة عدد المساجد الجامعة ، وفي نفس الوقت شدة اهتمام أولي الامر في العالم العربي بصورة خاصة بالعمل على توسعة وتجميل العديد منها التي بنيت مع المدن الاسلامية الاولى أو في المدن القديمة التي كانت حواضر للدول الاسلامية المختلفة .

بعد هذا العرض الشامل لمكانة المسجد وموضعه في المدينة الاسلامية ، نقفز الى الالهام سؤال آخر هام وملح من مهمة هذه المساجد والمساجد الجامعة منها على وجه الخصوص لمعرفة دورها الحضاري الكبير في تاريخ المجتمعات الاسلامية بداية من ظهور هذه المنشأة الدينية على يدى الرسول الكريم ( صلياً ) في المدينة المنورة ثم خلال العصور المختلفة التالية .

**ولاهمية الاجابة على هذا السؤال فإننا نرجو ان نخصص لها دراسة مستقلة ومستفيضة** لتبين الدور الهام الذي لعبه المسجد في تاريخ الاسلام والمسلمين في ميادين الحياة المتعددة : الدينية والسياسية والاقتصادية والعسكرية والعلمية وغيرها من مختلف الأنشطة التي ظهر فيها بجلاء وفعالية دور هذه المساجد واثرها العظيم في الحياة حتى يمكن للمسلمين جميعاً في مشارق الارض ومغاربها استدراك هذا الدور الجليل والعمل على احياؤه مرة أخرى عن طريق الاهتمام بالمسجد ورسالته وإبراز دوره لا سيما الديني والفكري في بناء وتثقيف اجيال امتنا العربية والشعوب الاسلامية عامة بتثبيت الايمان في قلوب أبنائها وقرس الفضائل في نفوسهم حتى تتمكن امتنا العربية والمسلمون عامة ان يتجاوزوا مكانتهم الالقاء بهم بين شعوب العالم المتقدم تصديقاً لقول الحق تبارك وتعالى : « كنتم خيرامة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله » (١٣٢) .

( ١٢٠ ) القسبي - احسن التقاسيم - ص ١٥٨ .

( ١٣١ ) رحلة ابن جبير ص ٢٥٠ .

( ١٣٢ ) آل عمران / ١١٠ .

## الإسلام في أرض الأندلس أنشور البَيْتِ الأوروپيَّة

لم يكن الفتح العربي لاسبانيا مجرد احتلال عسكري صعدت فيه الجيوش الاسلامية الى اقصى الشمال ، ثم هبطت الى الجنوب ، بل كان حدثا حضاريا امتزجت فيه حضارات سابقة كالرومانية ، والقوطية مع حضارة جديدة لاحقة وهى الحضارة الاسلامية ، ونشأ من هذا المزيج حضارة أندلسية مزدهرة وصلت الى الفكر الأوربي المجاور وأثرت فيه . فالفتح العربي لاسبانيا كان ختاماً لدور سابق وبداية لدور إسلامي لاحق تغلغل في الحياة الاسبانية وترك فيها أثراً عميقاً ما زالت معالمها واضحة حتى اليوم .

ولا شك أن المسلمين حينما دخلوا الأندلس أو أسبانيا ، أو شبه جزيرة ايبيريا ، بقيادة موسى ابن نصير وطارق بن زياد ، وجدوها مأهولة بالسكان : كانت فيها جماعات مسخمة من المسيحيين ، بعضها ينتمي الى العناصر الايبيرية Iberos التي هاجرت اليها من قديم من المغرب وأعطتها اسمها ايبيريا ، والبعض الآخر ينتمي من قديم الى العناصر الكلتية Celts التي جائتها من أوروبا من الشمال .

كذلك وجدت فيها **جماعات يهودية قديمة إلى جانب الرومان** والقوط ، ثم جاء الفاتحون من العرب والبربر أو المغاربة ، فاضافوا عناصر جديدة إلى العناصر القديمة . ولم يلبث هؤلاء الفاتحون الجدد أن اختلطوا بأهالي البلاد الأصليين ، وكانت ثمرة هذا الاختلاط ظهور عنصر جديد مسلم عرف باسم **المولدين** .

هذا ، إلى جانب **المستعربة أو المستعربين** Mozarabes وهى العناصر المسيحية التي استعربت في لغتها وعاداتها ولكنها بقيت على دينها محتفظة ببعض تراثها اللغوي والحضاري ، وقد كفلت لهم الدولة الإسلامية حرية العقيدة فأبقت لهم كنائسهم وأديرتهم وطقوسهم الدينية التي كانت تقام باللغة اللاتينية ، كما كان لهم رئيس يعرف بالقومس Gomez وقاض يعرف بقاض المعجم أو النصارى ، يفصل في منازعاتهم بمقتضى القانون القوطى .

كذلك ينبغي أن نضيف إلى هذه العناصر : عنصر آخر لعب دورا كبيرا في الحياة الأندلسية وهو **عنصر الرقيق من الصقالية** الذين جلبوا من أوروبا من صفرهم ، ثم ربوا تربية عسكرية إسلامية ، وانخرطوا في وظائف القصر والجيش حتى صاروا قوة لها خطرهما في الدولة الأموية بالأندلس وبعض معالكم المغرب الإسلامي أيضا ، شأنهم في ذلك شأن الممالك الإثراك في المشرق الإسلامي .

كذلك نضيف إلى هؤلاء جميعا **العناصر الأوروبية الشمالية المعروفة باسم النورمانين أو الفايكنج** وبالأخص الدانمركيين منهم الذين أغاروا على سواحل الأندلس ووقع الكثير منهم في أيدي المسلمين ثم اعتنقوا الإسلام ، وتكونت منهم جاليات متعددة في غرب الأندلس .

وهكذا نجد أن إسبانيا الإسلامية كانت مزودة بالجناس المختلفة ، وكان من الطبيعي أن تتصل هذه العناصر بعضها ببعض سواء بالمصاهرة أو الجوار أو الحرب ، وكان من الطبيعي كذلك أن يأخذ كل منهم من الآخر ويمطيه ، مما كان له أثره في مزج هذه العقليات المختلفة والعناصر المتباينة في بوتقة الأندلس ، وتكوين **الجتمع الإسباني العربي** الذى لا نستطيع أن نطلق عليه إحدى هاتين التسميتين فقط .

وما يقال من تنوع العناصر البشرية التي سكنت الأندلس ، يقال أيضا من تنوع التيارات الثقافية التي تكونت منها حضارتها .

فمن المعروف أن الحضارة الإسلامية الأندلسية مثل كل الحضارات ، لم تنشأ فجأة ، بل مرت في ادوار مختلفة ، وخضعت لتأثيرات حضارية مشرقية تربطها بالوطن الإسلامى الأم باعتبارها جزءا منه ، كما خضعت لتأثيرات مغربية بربرية يحكم ارتباطها ببلاد المغرب والسودان المصاحبة لها من الجنوب ، هذا إلى جانب التأثيرات المحلية الإسبانية الأوروبية اللاتينية بحكم البيئة المسيحية الأوروبية التي نشأت فيها .

فالحضارة الأندلسية الإسلامية العربية هي نتاج هذا التفاعل والتبادل والتداخل والترابط والتناسق بين كل هذه العناصر البشرية والثقافية التي عاشت في أرضها واتصهرت فيها في قالب واحد له شخصيته المستقلة المتمايزة .

ولقد حرص علماءنا المتخصصون من العرب والاسبان والفرنسيين وغيرهم ، على دراسة وتحليل هذه الأصول التاريخية التي تكونت من الحضارة الاندلسية ، وقدّموا لنا في هذا المجال أعمالاً لها قيمتها وأصالتها العلمية . فمرّنا بنا يلاحظ أن معظم هذه الأعمال تناولت بصفة خاصة المؤثرات المشرقية القادمة من الشام والحجاز والعراق وفارس ومصر (١) ، أو المؤثرات المغربية القادمة من دول شمال إفريقيا والسودان (٢) ، أو المؤثرات الإسلامية في الحضارة الأوروبية بصفة عامة (٣) . أما التأثير العكسي الاسباني الأوروبي في الحضارة الاندلسية ، فإنه لم يحظ بتلك العناية التي حظيت بها المؤثرات الحضارية الأخرى ، باستثناء بعض الأعمال العلمية المتفرقة في هذا المجال . ولا أدنى لنفسى فضل المبادرة الى التنبيه على أهمية هذا النوع من الدراسة ، فقد سبق أن نادى بها المستشرق سيبولد في دائرة المعارف الإسلامية مادة « اندلس » ، كما نادى بها أيضاً صديقي الأستاذ الدكتور عبد العزيز الأهواني في كلمته القيمة التي ألّقاها في ذكرى المرحوم الدكتور أحمد فكري بجامعة الاسكندرية سنة ١٩٧٦ ، وموضوعها « اللقاء الحضاري في الاندلس » ، وحسبى بهذا الجهد المتواضع أن أسير على نفس النهج الذي سار فيه غيرى بفصد تهيئة الأفكار ولت الانظار الى بعض جوانب هذا الموضوع الهام المعقد ، على أمل أن تشكل لجنة متخصصة تناول دراسته دراسة تفصيلية مستفيضة .

وقد أشرت حصر هذه المؤثرات الاسبانية الأوروبية في المجالات التالية :

- ١ - المجال الاجتماعي والثقافي .
- ٢ - نظم الحكم والإدارة .
- ٣ - حياة الحرب والجهاد .
- ٤ - العلاقات الدبلوماسية مع ملوك أوروبا .
- ٥ - الاحتفالات والاعياد .

أولاً : في المجال الاجتماعي والثقافي :

لا شك أن وضع الاندلس الجغرافي في اطراف الغربية البعيدة العالم الاسلامي ، وبجوار الغرب المسيحي في قلب أوروبا ، جعلها في مواجهة مستمرة دائمة مع الدول اللاتينية المسيحية هناك ، وهذا جعلها بالتالي من أكثر الدول الإسلامية معرفة وتأثيراً وتأثراً بها .

(١) النثر : Mahmoud Makki : Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España Musulmana (Madrid 1967)

(٢) النثر : سبيل المثال ( عبد العزيز بن عبدالله : معطيات الحضارة المغربية ، دار الكتب العربية بالرياض ) وكذلك ( محمد التوني : العلوم والآداب والفنون على عهد الوحدتين الرياض ) .

(٣) معظم الكتب التي تناولت الكلام عن الحضارة الإسلامية تطرقت الى هذا الموضوع وتكتفي بالإشارة الى كتاب الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري لادم متز وكتاب فواكه الاسلام لشاخت وبولودت ( عالم المعرفة بالكوت ) .

وعلى الرغم من أن ما أخذهه الإندلس من أوروبا كان أقل بكثير مما أعطته لها من ثقافتها ، إلا أن هذا الوضع الجغرافي الأوروبي الذي تميزت به الإندلس ، وهذا التداخل المستمر بين الإسلام والمسيحية في شبه جزيرة أيبيرية ، قد أعطى الإندلس - رغم تعلقها بالوطن الأم بالشرق - طابعاً فريداً وشخصية مستقلة مميزة تجمع بين مؤثرات الشرق والغرب معاً . ومن مظاهر ذلك

#### ١ - زواج المسلمين بالإسبانيات :

حينما دخل المسلمون إسبانيا ، أخذ أهل البلاد الأصليين يدخلون في الإسلام ، وقد أطلق على من أسلم منهم لفظ المسألة « جمع مسالم » . أما الذين بقوا على دينهم من أهل اللمة فكانوا يعرفون بالمجم . ثم حدثت بعد ذلك حركة اختلاط بشرية واسعة النطاق نتيجة لان الجيوش الإسلامية سواء أكانت من العرب أو البربر ، تدخلوا إسبانيا كجنود محاربين ولم يصطحبوا معهم عائلاتهم (٤) . لهذا ارتبط الكثيرون منهم بعلاقات المصاهرة مع أهل البلاد الأصليين .

ولعل ما يروى من قصص حول زواج القادة المسلمين بالإسبانيات ، وإن كان بعضه يتسم بالخيال إلا أنه يعطينا فكرة عن هذه الظاهرة الاجتماعية الهامة .

فهناك قصة زواج عبد العزيز بن موسى بن نصير بالأميرة ابنة المعروفة عند الإسبان باسم إيبولونا Egilona أرملة وذرير Rodrigo آخر ملوك القوط التي أسلمت وتكثت بأم عاصم وسكن معها أيبيلية ، وكيف أنها أرادت أن تضع على رأسه تاجاً كما كان يفعل قومها . وهناك قصة القائد زياد بن ثابت التميمي الذي تزوج أميرة إسبانية أرادت بدورها أن تضع تاجاً على رأسه كما فعلت إيبولونا مع عبد العزيز ، فمما كان من هذا إلا أن أخبر قادة المسلمين بذلك فقتلوا عبد العزيز بن موسى بن نصير . وهناك قصة القائد المغربي مونوسه الذي كان حاكماً على شمال إسبانيا ، واشترك مع عبد الرحمن الفاتقي في فتح جنوب فرنسا ، وكيف أنه رأى ابنة الدوق أودو حاكم إقليم أكيثانيا Aquitaine فأعجب جمالها وتزوج بها ، ثم رأى بعد ذلك ابنة القائد بلاي Pelayo فاختطفها وتزوجها ، فغضب عليه عبد الرحمن الفاتقي وطارده إلى أن سقط من قمة جبل ومات ، وأرسلت زوجته إلى الخليفة الأموي بدمشق ففهمهن إلى حريمه ، هذه القصة لم ترد في المصادر العربية ولكنها من القصص والشعر الشعبي الإسباني ، Romancero وهناك قصة سارة بنت التداقونية حفيدة الملك الفاتقي غبطشه Witiza التي سافرت إلى دمشق وقابلت الخليفة هشام بن عبد الملك في شكاية لها ضد عمها أربطاس بن غبطشه طلى ميراث أبيها ، وهناك زوجها الخليفة هشام مولاة عيسى بن مزاحم الذي عاد

( ٤ ) هناك حالات فردية شلت من هذه القاعدة مثل طارق بن زياد الذي صاحب معه زوجته أم حكيم وتركها في الجزيرة الخضراء التي سميت بعد ذلك بجزيرة أم حكيم ، كذلك يلهم من كلام ابن قتيبة أن موسى بن نصير صاحب معه نسائه وبناته ، وذلك عند قوله : ونزل موسى جملتنا فلشد عليه القتل حتى مال المسلمون نحوه فار موسى بسراده فقتله من نسائه وبناته حتى برزت ، فعصى المسلمون وكسرت بين يديه من الهاد السيوف ما لا يحصى واحتدم القتل ثم إن الله فتح عليه ونصره . ( ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ج ١ ص ٨١ ) .



بها الى الاندلس ، وأنجب منها ابراهيم واسحاق اللذين ادركا شرف الرياسة والجاه في اشبيلية . ومن سلالة هذه الاميرة القوطية جاء المؤرخ ابو بكر محمد القرطبي ، المعروف بابن القوطية ( ت ٣٦٧ هـ ) صاحب كتاب تاريخ افتتاح الاندلس الذي يروي لنا فيه هذه القصة .

وهناك الاميرة البشكنسية المعروفة باسم وثقة Onneca وبالإسبانية الحديثة Iniga ابنة ملك نافارا Navarra فرتون بن فرسيه Fortune Garces المعروف بالانقر ، وكان قد وقع في أسر المسلمين وأقام في قرطبة عشرين عاما ، فتزوج ابنته هذه ، الأمير الأموي عبد الله بن محمد قبل أن يتولى إمارة الاندلس وأطلق عليها اسم وثق وأنجب منها ابنه محمدا والد عبد الرحمن الناصر ، ففرتون إذن هو الجد الأعلى للخليفة الأموي عبد الرحمن الناصر .

وهناك السيدة صبح Aurora زوجة الخليفة الحكم المنتصر وأم ولده هشام المؤيد ، كانت بشكنسية الأصل من أقلية الباسك في شمال إسبانيا ثم صار لها نفوذ كبير في الدولة الأموية ، ومن طريقها كان ظهور المنصور بن أبي عامر وترقيته الى المناصب العليا في الدولة .

كذلك تزوج الحاجب المنصور بن أبي عامر ابنة ملك نافارا سانشو فرسسية Sancho garces Abarco التي اعتنقت الاسلام وتسمت باسم عبدة ، وأنجب منها المنصور ابنه عبد الرحمن الذي اطلقت عليه امه اسم سانشولو Sanchuelo اى سانشو الصغير حفظا للذكرى ايها ، وقد عرف في المراجع العربية باسم شنجلول .

كذلك نذكر أسرة بنى قسي حكام النضر الأعلى سرقطه Zaragaza حتى أوائل القرن الرابع الهجري ، وكان جد ههم الأعلى القومس ( الكونت ) قسي من اشراف القوط ، وإسلم على يدى الوليد بن عبد الملك ، وصار أولاده واحداً من بعده زعماء المولدين في النضر الأعلى ، وكانوا يمتازون بالشجاعة والأقدام ، كما كانت لهم ملائق مصاهرة مع جيرانهم من الأمراء النصارى من البشكنس Vascones حكام بنبلونه قادمة نافارا . مثال ذلك زواج مطرف بن موسى القسوى قائد النضر الأعلى من قليشكيطه Velasquita بنت شانجه ( سانشو ) صاحب بنبلونه ، وزواج الأمير موسى بن موسى القسوى من أوربة Oria بنت فرسيه بن وثقة .

وفي بعض الاحيان كانت تحدث زيجات عكسية اى زواج المسيحيين بالمسلمات بحكم الجوار والمصاهرة ، مثل زواج ملك نبره ( نافارا ) وثقة بن وثقة Inigi Iniguez من أرملة أمير النضر الأعلى موسى بن فرتون بن قسي بعد وفاته . كذلك يروي أن الشاعر البربري الأصل محمود بن عبد الجبار المصمودي الذي أعلن الثورة في بلدة ماردة سنة ٢١٣ هـ ، سنة ٨٢٨ م على الأمير عبد الرحمن الأوسط ، اضطر بعد هزيمته الى اللجوء الى جليقية حيث مات وبقيت أسرته هناك حيث تزوجت اخته جميله ، التي اشتهرت بجمالها وفروسيته ، بأحد قوامه (حكام) جليفيه وأنجب منها ولدا أصبح فيما بعد اسقفا على مدينة شنتياقب Santiago كبرى كنائس اسبانيا النصرانية . كذلك نذكر الاميرة زائدة السلعة Zaida la mora زوجة المأمون بن المعتد ابن عباد ، التي فرت الى قشتالة بعد مقتل زوجها على يد المرابطين عند دخولهم قرطبة ، فبنى عليها

ملك قشتالة الفونسو السادس وأصيب منها ابنه الوحيد مانشو الذى قُتل في موقعه أقليش Ucles أمام الرابطين سنة ٥٠١ هـ (١١٠٨م).

ولقد استمرت هذه المصاهرات بين حكام المسلمين والاسبان في قصص وروايات لا تنتهي حتى نهاية الحكم الاسلامي في اسبانيا على عهد بنى نصر ملوك غرناطة ، الذين عرفوا أيضا بملوك بنى الاحمر لشقرة فيهم ربما نتجت عن هذا الزواج المختلط ، نذكر منهم على سبيل المثال بثينة ام السلطان محمد الخامس الفتى بالله ومريم ام السلطان اسماعيل الثانى ، وبهار ام السلطان ابي الحجاج يوسف الاول ، وعلوه ام السلطان محمد الرابع ، وشمس الدولة ام السلطان ابي الجيوش نصر ، وثريا ( واسمها ازابيل دى سوليس ) زوجة السلطان ابي الحسن ... وهكذا ... يلاحظ ان هؤلاء النساء الاسبانيات كن يتخذن في العادة اسماء عربية .

على ان موضع الاهمية هنا هو ان ها الامثلة السابقة من الزواج المختلط كانت قاصرة على طبقة الملوك والقادة فقط ، فما بالنا ببقية افراد الشعب ؟ والناس على دين ملوكهم كما يقال . ويكفى ان نورد هنا نصا لعبد الواحد المراكشى في كتابه ( المعجب في المغنص اخبار المغرب ) لنبين مدى انتشار هذه الظاهر الاجتماعية بين عامة الاندلسيين ، وذلك عند قوله : « **وملا المنصور بن ابي عامر الاندلسي ثمان مائة واربعمائة واربعة وثمانين سنة** . وفي ايامه قتلى الناس بالاندلس فيما يجهزون بناتهم من الثياب والحلى والدور ، وذلك لرخص الثمان بنات الروم ، فكان الناس يرغبون بناتهم بما يجهزون به ، ولولا ذلك لم يتزوج احد . بلغنى انه نودي على ابنة عظيم من مذهب الروم بقرطبة ، وكانت ذات جمال رائع ، فسلم تساو اكثر من عشرين ديناراً عامرية ... » (٥)

وفي هذا المعنى يروى ابن مغازى انه عقب وفاة المنصور بن ابي عامر ، خرج الناس صائحين مات الجلاب .. مات الجلاب .. والجلاب كلمة معناها قبيح في الاصل ، اذ كانت تطلق على بائع الدواب او على النخاس بائع الرقيق ، ولكنها اطلقت هنا بمعنى مجازي مستحب يراد به مدح المنصور قتالاً عظيم فخرهم بالسبايا والنعم عقب اياه من غزواته (٦) . هذا ، وتحدثنا كتب التراجم الاندلسية من زواج عدد كبير من العلماء والقضاة ورجال الدين بنساء اسبانيات ، تقتصر منها لى الاشارة الى زواج الوزير الشاهر تمام بن طلمعة (ت ٢٨٣ هـ) من ابنة رومانوس مؤسس جنوب اسبانيا على ايام القسوط (٧) ، وزواج المؤرخ ابن خلدون حينما زار الاندلس سنة ٧٦٤ هـ بفتاة اسبانية تدعى هند . وقد داعبه صديقه ابن الخطيب صبيحة اليوم التالى لزواجه برسالة من الادب المكتشف الذى لا يسمح المقام بذكره هنا (٨) . بل ان الوزير الفرناطى ابن الخطيب نفسه

(٥) (راجع كتابنا في التاريخ العربي والاندلسي ص ٤٤٢).

(٦) (ابن مغازى : البيان المغرب ج ٣ ص ١٢ .

(٧) جونثال بالثشيا : تاريخ الفكر الاندلسي ترجمة حسين مؤنس ص ٦٠٢ .

(٨) راجع (المقرى : نفع العليق ج ٨ ص ٢٨٠) .

حينما كان مقبلا بالغرب قبيل هذا الوقت بقليل (٧٦٠ - ٧٦٣ هـ) طلب من سلطان المغرب ابي سالم المريني ان يهديه جارية اسبانية (٩) .

### ب - طبقة المولدين :

نتج عن هذا الزواج المشترك جيل جديدين الإبناء عرفوا باسم المولدين - جمع مولد - وهؤلاء نشأوا مسلمين على دين آبائهم . ولقد تزايد عدداً للمولدين على عهد الدولة الاموية حتى صاروا يكونون معظم سكان الاندلس وأهل البيوتات منهم . وحسبنا ان نتصفح كتب التراجم الاندلسية لنجد العديد من أسماء الكتاب والفقهاء والامراء التي تدل على اصل اسباني مثل : ابن قزمان (١٠) ، Guzman ، الاقشنتين (١١) ، Agustin ، ابن بشكوال (١٢) ، Pascual ، ابن مرديش (١٣) ، Martinez ، ابن لب (١٤) ، Lobo ، اي اللب ، وابن فرتون (١٥) ، Fortun ، ابن غرسية (١٦) ، Garcia ، وابن القوطيه (١٧) ، La Goda ، وشنجول (١٨) ، Sanchuelo ، والبرمنجو (١٩) ، Bernejo ، اي الاشقر ، وابن مارتين (٢٠) ، Martin ، وابن اشقيلولة (٢١) ، وابن الربريت (٢٢) Reverter ومثل الزجال ابي عثمان بن سعيد المعروف بالبلينه Ballena

(٩) ابن الخطيب : نفاسة الجراب في خلافة الاتراب دولة ٦٨ ، نشر احمد مختار العبادي .

(١٠) مثل امير الزجل ابو بكر محمد بن قزمان القرطبي المتوفي سنة ٥٥٤ هـ .

(١١) مثل محمد بن عاصم المعروف بالاقتنيني المتوفي سنة ٤٠٧ هـ - ٩١٩ م اول من ألف في طبقات الكتاب الاندلسي .

(١٢) مثل المؤرخ القرطبي ابو القاسم خلف بن بشكوال ( ٥٧٧ هـ - ١١٨٢ م ) صاحب كتاب الصلة في تاريخ ملوك الاندلس ( مدريد ١٨٨٢ ) .

(١٣) امير بلنسية وشرق الاندلس محمد بن سعد بن مرديش ( ٥٦٧ هـ - ١١٧٢ م ) تروى الفيلة الوحدي ابي يعقوب يوسف ابنه الزرقاء الرنديشيه .

(١٤) مثل لب بن موسى القسوي قائد الفتن الاولى سرسلقة ، والشاعر ابي القاسم لب بن عبد الفيلة الناصر ، كما سمي به احد اقطار الهامة في اسبانيا : وادي لب Guadalupe

(١٥) فرتون بن موسى القسوي قائد الفتن الاولى ( ٣٩٠ هـ - ٨٧٢ م ) .

(١٦) الكتاب ابو حار بن غرسية الشمويني الذي عاش في بلاط علي بن مجاهد الملقب بدانيه في القرن الخامس الهجري .

(١٧) المؤرخ القرطبي ابو بكر بن القوطية ( ٣١٧٥ هـ ) .

(١٨) عبد الرحمن بن التصور بن ابي حار الملقب بشنجول .

(١٩) ملك غرناطة ابو عبد الله محمد السادس الملقب بالملك ( ٧٦٣ هـ ) الملقب بالبرمنجو ومعناه اللون البرتقالي الفارب الى الحمرة نسبة الى لون لحيته وشعره .

(٢٠) سليمان بن مرثين الكول الاصل وانتار في بلنسية على عبد الرحمن الاوسط ( ٢١٣ هـ - ٨٢٨ م ) .

(٢١) ابو الحسن بن الحسن بن اشقيلولة صهر الفاتح بالله محمد بن الاحمر مؤسس مملكة غرناطة . شاركه في فتوحاته وفي تأسيس ملكه في القرن السابع الهجري ( ١١٢٠ ) .

(٢٢) ابو الحسن علي بن الربريت احد قواد الموحدين في الير واليه ، قتل ( ٥٨٢ هـ - ١١٨٧ م ) .

أى الحوت ، ومثل الشاعر أبى يوسف هارون الرامدى (ت ٤١٢) هـ الذى كان يسمى أباجنيس El Conicento<sup>١</sup> بمعنى الرامدى . هذا ومن المعروف ان القتيه المعروف أبى محمد بن حزم القرطبي (ت ٥٦٦ هـ) كان من اصل اسبانى من معجم نبله Niebla . وهى بلدة فى غرب الاندلس ، ولو انه ادعى لنفسه نسباً شرقياً لكن يرفع من شأنه على حد قول معاصره ابن حبان . وبالمثل يقال عن الكاتب الوزير ميمى ابن نطيس فى عصر عبد الرحمن الناصر ، اذ كان من نسل ام الوليد بنت خلف بن رومان النصرانيه .

ومن مظاهر التأثير الاسبانى على الاسماء العربية فى الاندلس ، اضافة المقطع الاسبانى الاخير الذى يتكون من الواو والنون on بالاسبانية للدلالة على التعظيم او التكبير مثل : حفصون على حفص وخذلون على خالد ، وغلبون على غالب ، وزيدون على زيد ، كذلك اضافوا صيغة التصغير olla olla مثل حازيلا أى العارة الصغيرة أو الحى الصغير ، ومثل ابن قتياله الذى يقابل Campello ويتكون من Camp أى حقل ، [ollo] مقطع التصغير . كذلك اضافوا صيغة يط it التى تدل على التكثير كما نرى فى لفظ مجريط (مدريد) المؤلف من الكلمة العربية مع الالماسة الاندلسية « مجرى » اضيفت اليها النهاية اللاتينية الدارجة بط ، لكى تدل على مجموعة المجارى المائية الجوفيه ، وهى التى كانت تميز بناء مدينة مدريد منذ أن اختطها المسلمون فى عهد الامير محمد بن عبد الرحمن الاوسط فى القرن الثالث الهجرى (٢٣) (٢٩) كذلك اضافوا صيغة oro مثل فنديق على الشخص الذى يدير القنصلية وهكذا .

#### ج - انتشار اللغة الاسبانية بين مسلمى الاندلس :

كان من الطبيعى نتيجة هذا الاختلاط الكبير بين العرب والاسبان من طريق الحروب المتصلة والزواج المشترك ، ان يتأثر هؤلاء الابناء المولدون بأمهاتهم الاسبانيات فى لغتهم وعاداتهم وطرائق معيشتهم ، وهى بلا شك مؤثرات حضارية من اسبانيا المسيحية ، ولعل اوضح مثال لهذا اللقاء الحضارى ، ظاهرة انتشار ازدواجية اللغة بين الاندلسيين ، أى اللغتين العربية والرومانسية Romance وهى لهجة عامية مشتقة من اللاتينية ومنها تكونت اللغة الاسبانية ، ويسمىها العرب الامجمية او العجمية او اللاتينية .

ويبدو ان انتشار هذه اللغة الرومانسية والاسبانية بين الاندلسيين كان على نطاق واسع لدرجة ان ابن حزم فى كتابه جمهرة انساب العرب قد تعجب من ان قوما من قبيلة تلي بن عمرو بن قضاعه « لا يحسنون الكلام باللطينية لكن بالعربية فقط نساؤهم ورجالهم (٢٤) » فاستثنأوه لقبيلة تلي يدل على ان الكلام باللطينية كان شائعا فى جميع انحاء الاندلس وبين كل القبائل ذات الاصل العربى . وحتى هذه القبيلة يقول عنها ابن حزم ان أفرادها « لا يحسنون » أى أنهم يعرفون اللغة ولكنهم لا يجيدونها اعادة فحرفهم .

( ٢٢ ) محمود مكى : مدريد العربية ص ٢٠ .

( ٢٤ ) ابن حزم : جمهرة انساب العرب ص ٤٤٢ تطبيق عبد السلام هارون ، ( القاهرة ١٩٧١ ) .

وإذا تصفحنا المصادر الاندلسية ، نجد اشارات واضحة تدل على ان الخلفاء والقضاة وعلمية القوم ، فضلا عن الطبقات الشعبية في المدن والريف ، كانوا يتكلمون اللغة الاسبانية الى جانب اللغة العربية . يروى ابن هشام اللخمي على سبيل المثال : انه نبت سن لبعض ولد الامير عبد الرحمن الثاني ابن الحكم ، فوصفوا له طعاما يتناولها الاطفال عند نيات استانهم فقال الامير للوزراء : هذا الذي يسميه الناس بالاعجمية « اللتينية » ، هل روى من العرب فيها شيء ؟ ( ٢٥ ) ويروى ابن مغازي ان الوزير الشاعر ابا القاسم لب ، هجا الوزير عبد الملك بن جهود بانيات من الشعر امام الخليفة عبد الرحمن الثالث ( الناصر ) قال فيها :

قل لامين الله في خلقه  
لى لحيه ائزى بها الطول .  
لولا حيالي من امام الهندي  
نخست بالمنخس شو قسول .

فلما بلغ ابو القاسم لب الى قوله « شو » سكت ، فقال له عبد الرحمن الناصر : « قول » فاتم له على نحو ما اضم ، فقال له : انت هجوته يا مولاي فضحك الناصر ولمر له بصلة ( ٢٦ ) . وكلمة « شو قول » هي الكلمة الاسبانية Su Celo ومعناها الالية او اسفل الظهر .

كذلك نجد في كتاب القضاة بطرطية لمحمد بن حارث الخشني ( ت ٣٦٠ هـ ) اشارات هامة من انتشار اللغة الاسبانية بين الاندلسيين الى درجة ان بعض القضاة يتقنونها ويناقشون المتهمين بها اثناء المحاكمة ، مثال ذلك قوله : « وكان حينئذ بالمدينة شيخ اعجمي اللسان يسمى بناير وكان مقدما عند القضاة مقبول الشهادة » مشهورا في العامة بالخير وحسن المذهب . فارسل فيه الوزراء وسالوه عن القاضي فقال بالمجمية : ما اعرفه ، الا اني سمعت الناس يقولون انه انسان سوء وصفره باللفظ العجمي . فلما رفع قوله الى الامير رحمه الله ، عجب من لفظه وقال : ما خرج مثل هذه الكلمة من هذا الرجل الصالح الا الصلح ، فعزله عن القضاة ، وقوله كذلك : وذكر حكاية لى غير واحد من اهل العلم ان القاضي سليمان بن اسود كانت فيه دعابة ، وحكوا منه في ذلك حكاية حفظت منه في مجلس حكمه ، وذلك انه كان في وقته رجل من العدول يعرف بابن عمار كان يختلف الى مجلس القاضي وكانت له بظلة هزيلة تلوك لجامها على باب المسجد وقد انشأها الجهد وغيرها الجوع فتقدمت امراة الى القاضي وقالت لسالمية : يا قاضي انظر لشقيقتك هذه ؟ فقال لها بالمجمية لست انت شقيقتي ، انما شقيقتي بظلة ابن عمار التي تلوك لجامها على باب المسجد طول النهار . ( ٢٧ )

( ٢٥ ) ميد اللؤلؤ الاخواني : اللغات مغربية من كتاب ابن هشام اللخمي الى قسن العامة ، مجلة معهد المخطوطات ١٩٥٧ المجلد الثالث .

( ٢٦ ) ابن مغازي : البيان المغرب ج ٢ ص ٢٢٧ .

( ٢٧ ) الخشني : كتاب اللسان ، بطرطية ص ٩٦ - ١٢٨ - ١٢٩ .

وفي الشعر الأندلسي كثيرا ما نجد الفاظا إسبانية وما يقابلها بالعربية أما بطريق مباشر أو بطريق الكناية والاستعارة بصورة تدل على تمكن قائلها من معرفة اللغة الإسبانية ، مثال ذلك قول الشاعر الأندلسي ابن دراج القسطلي ( ت ٤٢١ هـ ١٠٣٠ م ) :

وَأنت الذي أوردت لونة قاهرا خيولا سماء الأرض فيها نحورها .  
ويا ليت قوطا حين شاد بناءه رآه وقد خرت اليك جوانبسه .  
ويا ليت إذ سماء بـدرا مظلما رآه في كف المجاج مقاربسه .

هذه الأبيات في مدح عبد الملك المظفر بن المنصور بن أبي عامر حينما افتتح حصنا في شمال إسبانيا اسمه لونه Luna ومعناه البدر . فيقولان ملوك النصارى ، ويعبر عنهم بكلمة قوط ، حينما بنوا هذا الحصن واطلقوا عليه لفظ لونه لم يقدروا ان هذا البدر سيكون غروبه على يد عبد الملك المظفر .

وحينما يتكلم ابن دراج عن أحد قادة الإسبان واسمه لوپز Lopez ومعناه الذئب يقول :

كم من سعى له فيها وذى نسب لم يدخر نأبسه عنه ولا ظفـره .

وواضح انه يريد ان يقول : كم من ذئب مثل هذا القائد مسمى باسمه لم يال جهدا في إيلاء المسلمين والعدوان عليهم بنابه وظفـره ، حتى رداله كيده على يد المنذر بن يحيى التجيبي صاحب طليطلة . ( ٢٨ )

هذا ، ويحدثنا ابن صاحب الصلاة ( كان حيا ٥٩٤ هـ ) في كتابه المني بالامانة ، ان القائد الأندلسي إبا محمد سيد رأي ابن وزير القيسى الذي شارك في غزوات الموحدين بإسبانيا ، كان يجيد اللغة القشتالية ، وأنه كانت لديه دراية واسعة بأحوال إسبانيا ، وقد اعتمد ابن صاحب الصلاة على روايته مرارا . ( ٢٩ )

كذلك يروى على لسان الدين بن الخطيب ( ت ٧٧٦ هـ ) في كتابه الإحاطة في اخبار غرناطة ان عددا كبيرا من علماء المسلمين في الأندلس كانوا يتقنون لغة جيـرائهم المسيحيين من القشتاليين والأرا جونيـين ، ويضرب مثلا على ذلك بأحد العلماء المعاصرين له واسمه محمد بن لب الكتاني الملقب ، الذي كان يطوف بالبلاد الإسبانية ، ويناقش قساوستها في أصول الديانين الإسلامية والمسيحية . ثم يضيف ابن الخطيب في موضع آخر من إحاطته ، انه في عهد الملك الإسباني الفونسو العاشر الملقب بالعالم أو الحكيم El Sabio في القرن السابع الهجري ١٣ م ، كان العالم الغرناطي محمد الرقوطي يعلم المسيحيين واليهود في مدرسة مدينة مرسية ،

( ٢٨ ) ديوان ابن دراج القسطلي ، تحقيق الدكتور محمود علي مكي ص ١٩ ، ٢١ ، ٤١٨ ( الكتب الإسلامية

١٣٨٨ هـ ) .

( ٢٩ ) ابن صاحب الصلاة : كتاب المني بالامانة على المستعطين ص ١١٧ نشر وتحقيق عبد الهادي التازي

( بيروت ١٩٦٤ ) .

وان العالم الفرناطى ميد الله بن سهل ، وفي نفس الوقت أيضا ، كانت له شهرة كبيرة في العلوم الرياضية ، لدرجة أن المسيحيين في شتى نواحي اسبانيا ولا سيما مدينة طليطلة ، كانوا يرحلون الى داره في مدينة بايسه Baeza لجادلتهم بالاستفادة من علمه (٢٠) .

مما تقدم نرى أن انتشار اللغة الاسبانية بين الاندلسيين كان امرا طبيعيا يتفق مع التجانس التاريخي لأحداث هذه المنطقة ، لان الفتح الاسلامي لاسبانيا لم يكن غزوا عسكريا بقدر ما كان لقاء حضاريا مع شعوب تلك المنطقة ومزجاً للثقافتين العربية والاسبانية القديمة .

#### د - الموشحات والازجال :

لعل من أهم مظاهر انتشار اللغتين العربية والاسبانية بين الاندلسيين ، ابتكار فن شعبي اندلسي جديد هو فن الموشحات والازجال ، وهوظراف شعري مختلط ، تمتزج فيه مؤثرات شرقية وغربية .

ويقال ان مبتدع فن الموشحة ، شاعر من بلدة قبره Cabra على بعد ثلاثين ميلاً الى الجنوب الشرقي من قرطبة ، واسمه مقدم بن مصافي القبرى وكان من شعراء الامير الاموي عبد الله ابن محمد في اواخر القرن الثالث الهجري ( ٢٩ ) .

وكان هذا الشاعر رجلاً ضريراً ، ودور الضراوة - كما يقول ليفي بروفنثال - في تطور الادب العربي قديمه وحديثه ظاهرة جديرة بالاعتبار . ويعتبر هذا الفن الجديد ثورة في الشعر العربي وحركة من حركات التجديد التي حررت من كثير من قواعد العروض الصارمة ، إذ يلاحظ في الموشحة انها لم تلتزم نظام القوافي الموحدة كالقصيدة الشعرية ، وانما اشتملت على قواف متعددة . كذلك لم تكن وحدتها البيت الشعري ، وانما المقطوعة الشعرية التي تكون من فحسن وقفل ، أي أن الموشحة عبارة عن افصان واقفال ، ويسمى القفل الاخير منها بالخرجة . ومن شروط هذه الخرجة أن تكون إما باللغة الاعجمية ، أي الاسبانية ، او باللغة العامية الدارجة ، كما يشترط فيها أن تكون حادة محروقة ، حارة منضجة ، على حد قول أبي سناء الملك المصري .

كذلك جرت العادة أن تكون الخرجة على لسان فتاة تنفول في الفتى ، على عكس القصيدة العربية التي نجد فيها الرجل هو المحب بينما المرأة قاسية متكبرة معرضة . فكان الموشح يأخذ هذه العبارة الاسبانية او العامية لتكون المركز ا الخرجة ، ثم يبنى عليها بقية الموشحة ، فكان الموشحة تبدأ من آخرها ، على عكس القصيدة الشعرية التي تهتم بمطلعها أي بالببيت الاول منها وفيما يلي مثال لهذا الغصن الاخير من الموشحة بما فيه الخرجة :

ليل طويل

ولا معين

يا قلب بعض الناس

لا تلين

انا قول قوقو

ليس بالله تلوقو

والخرجة هنا اسبانية فوقو Cuso ومعناها الماكر . فالوشاح سمع من محبوبته هذه العبارة :  
انا اقول انت مكار ولن تلوق طعم قبلتي ؛ فاهتزت لها نفسه ، وجعلها مركزا أو خرجة  
لوشحته (٣١) .

ولا شك ان هذه الخرجات العامية أو الإصمجية ، الدليل واضح على انها نمط مختلف  
من الشعر العربي التقليدي . ومهما قيل من ان فن الموشح بدأ من قديم في المشرق على شكل  
المسقطات المعروفة منذ شعراء الجاهلية قبل الاسلام ، فان الشيء الثابت هو ان ذبوع هذا  
الفن بدأ في الاندلس وانتشر من هناك منذ القرن الرابع الهجري (٣٣) .

لذا كان المشرف قد اعطى الاندلس في القصيدة الشعرية ، فان الاندلس بدوره قد  
اعطى المشرف فن الموشحه .

وما يقال من الموشحات يقال ايضا من فن الازجال الذي انتشر بعد ذلك في الاندلس في  
القرن السادس الهجري ( ١٢ م ) ويلاحظ ان الموشحة والزجل فن شعري واحد مع  
فارق اساسي هو ان الموشحة مربية صميما هذا الجزء الاخير منها وهو الخرجة ، فباللغة  
الاسبانية أو العامية الاندلسية ، اما لغة الازجال كلها ، فهي اللغة العامية الدارجة الجارية على  
السنة عامة الناس في البيوت والاسواق والمواخير ، وتمخلها كلمات وعبارات من عجمة أهل  
الاندلس ، وممثل هذا اللون من الشعر الشعبي أي الازجال هو أبو بكر محمد بن قزمان القرطبي  
الذي عاش في القرن السادس الهجري على عهد المرابطين وتوفي سنة ٥٥٤ هـ ( ١١٦٠ م ) وله  
ديوان ازجال وصل إلينا منه ١٤٩ زجلا كان يتغنى بها في الاسواق والحفلات بمساعدة بعض  
الالات الموسيقية وجوقة من المنشدين لترديد الخرجة أو المركز عقب كل فقرة ينشدها .  
وتجدر الإشارة هنا الى ان الخرجة ليست شرطا من شروط الزجل كما هو الامر في الموشح  
الاندلسية ، فمر ان عددا كبيرا من الازجال القزمانية لها خرجات توفرت فيها كل شروط  
خرجة الموشحة .

( ٣١ ) عبد العزيز الاخواني : الاغنية الشعبية أصل التوشيح ، المجلد ، العدد الثاني فبراير ١٩٥٧ .

( ٣٢ ) ليفي بروفنسال : معاصرات في ادب الاندلس وتاريخها ، ص ٢٤ - ٢٥ ، ترجمة محمد عبد الهادي شعيرة  
( جامعة الاسكندرية ١٩٥١ ) .



على أن المهم هنا هو أن هذا الديوان حافل بالكلمات الإسبانية التي تدل على أن هذه اللغة الرومانسية قد تغلغلت في اللهجات العامية الأندلسية وقدمت لها ما ينقصها من المفردات الحسية فنجد فيها الفاظ مثل :

ينابر ، مايو ، برينة Verbena ( نبات تغلى أوراقه وتشرب كمهدي ) ، القنبانية يراد بها السهل الفسيح الممتد جنوب قرطبة ، عن الإسبانية La Campina أي الحقول وكربو Cero ( اعتقد ) ، مخشل دى سوى Mejilla de Sol ( خلد كأنه شمس ) ، مرنده merinda ( أكلة في ساعة العصر ، تصبيرة ) ، فيجسه Faja ( مشدة أو حزام من القماش ) ، تونوين todo bien ( كل شيء على ما يرام ) .

والى جانب هذه المفردات اللغوية والخرجات الالهجية وما تضمنته من معان وإخيلة وأساليب تختلف من الطابع التقليدي للشعر العربي ( ٣٣ ) . هناك أيضا الأوزان الخاصة بهذه الأجزاء وخرجات الموشحات والتي يراها استاذنا ميليو غرسيه غومس متأثرة بأوزان إسبانية قديمة وأنها لا تنضبط بقواعد العروض العربي وما تنقسم اليه تفعيلاته من أسبابت وأوتاد ، وإنما للبحور العروضية التي يقاس بها الشعر الأوربي ، أي بحسب عدد المقاطع ومواضع النبر ( ٣٤ ) . وهذه النظرية الجديدة أثارت جدلا طويلا بين العلماء المتخصصين .

يضاف إلى ذلك ما قدمته أرجال ابن قزمان من صور حية من حياة الأندلسيين اليومية أعيادهم واحتفالاتهم ، وبمضها لا يوجد إلا في التقيويم الألائني ، كالاتفال بميلاد السيد المسيح ويرأس السنة الميلادية ( يناير ) ، وبعيد العصور Alacir الذي كان يقام عند جني محصول العنب وعصره ، وهو من المحاصيل الرئيسية في الأندلس .

ولقد لقي هذا الفن الشعبي في بداية الأمر أضرارا وأزدراء من جانب بعض الأدباء المتقدمين بالأندلس ، فاضربوا عن ذكره في كتبهم مثال ذلك نول الأديب الأندلسي ابن بسام الشنترنسي ( ت ٥٤٧ هـ - ١١٤٧ م ) ، وشعرهم خارج عن شرطنا وليس من جمعنا ، وقوله كذلك « وأوزان هذه الموشحات خارجة عن غرض هذا الديوان ، إذ أكثرها على غير أماريض أشعار العرب » ( ٣٥ ) .

على أن هذا الفن لم يلبث أن انتشر في جميع أنحاء الأندلس ، لدرجة أن الأديب الأندلسي أبا الوليد اسماعيل الشنترني ( ت ٦٢٩ هـ ) قال في رسالته المشهورة : لو فسحوا الشعراء والوُشاحين والزجالين على بر المدوة ( أي عبدة الأندلس ) لاضاق بهم ( ٣٦ ) .

( ٣٣ ) عبد العزيز الايوبي : الزجل في الأندلس ، القاهرة ١٩٥٧ .

( ٣٤ ) راجع : Emilio Garcia Gomez : Todo Ben Quzman, 3 tomos, Madrid 1972.

راجع كذلك العرض الذي كتبه د. محمود مكي لهذا الكتاب في مجلة كلية الآداب والتربية بجامعة الكويت ، العدد العاشر ، ديسمبر ١٩٧٦ .

( ٣٥ ) ابن بسام : اللخيرة في مجلس أهل الجزيرة ج ١ ، ص ٢٤ ، ق ١ ص ٢ .

( ٣٦ ) راجع رسالة الشنترني في فصل الأندلس في ( القرى : نفع الطيب ج ٤ ، ص ١٧٧ ) .

كذلك لقي هذا الفن الشعبي اقبالا ورواجا في المشرق ، وفنن الشعراء في صياغته ، واستخدمه الصوفية في مدائحهم وأذكارهم ، ولعل خير دليل على اهتمام المشاركة به ، ان النسخة الوحيدة المعروفة لديوان الشاعر الشعبي الاندلسي ابن قزمان ، قد كتبت في مدينة صغد في شمال فلسطين وانها كانت موضع اهتمام وشرح الشاعر العراقي صفى الدين الحلبي ( ت ٧٤٠ هـ ) .

كذلك تعتبر احسن دراسة تفصيلية وصلت الينا من الموشحات تلك التي كتبها الشاعر المصري ابن سناء الملك ( القرن السابع الهجري ) في كتابه دار الطراز الذي نشره جودة الركابي .

على ان موضع الأهمية هنا هو ان هذه الاغنية الشعبية الاندلسية ذات الخرجة الاوروبية وما تطور منها من زجل بعد ذلك ، لم تؤثر في الشعر العربي فصب ، بل اثرت ايضا في الشعر الاوروبي البروفنسي الذي اخذ في الظهور في جنوب أوروبا منذ اواخر القرن الحادي عشر الميلادي ( ٥ هـ ) ، وكان ينشده المفسون الجوالون المعروفون باسم التروبادور Troubadures والتروفر Troveres في جنوب ووسط فرنسا ، والجوجلارس Juglars في شمال اسبانيا ، والمينيلينجر Minnesaenger في ألمانيا ... الخ . كذلك يرى بعض المستشرقين ان الاغاني التي ينشدها الاسبان في امجاد الميلاد والمعروفة باسم « بيانثيكو Villancico » هي زجل اندلسي ويلاحظ انه في هذا الوقت اي في القرن الخامس الهجري ، سقطت الخلافة الاموية في الاندلس سنة ٤٢٢ هـ - ١٠٣١ م ، وزال بسقوطها الفناطيس الذي كان يطلق ابواب جبال البركات في وجه التدخل الاوروبي من هذه النواحي الشمالية ، ومن ثم اخذ النفوذ الفرنسي يشتي صورته واشكاله السياسية والثقافية والدينية بتغلغل في شمال اسبانيا . ولا شك ان هذه الاحداث ساعدت على اتصال الثقافتين الاندلسية والفرنسية وحدث هذا التأثير المباشر اليه في الشعر الفناني الاوروبي ( ٣٧ ) .

### هـ - التاريخ الاندلسي :

وما يقال من الشعر والادب ، يقال ايضا عن التاريخ الاندلسي ، فهو بلا شك تاريخ عربي اسلامي يعتد بعرويته ومقيدته ، ويسلك مسلك المشاركة في منهجه وروايته : فهناك طريقة السنويات اي الكتابة على ترتيب السنين ، وهناك تواريخ الخلفاء والملوك التي تعالج دولة كل منهم على حدة ، وهناك كتب التراجم والطبقات وما يتبعها من ذبيل وصلات ، هذا الى جانب تواريخ المدن المحلية التي فاق الاندلسيون فيها اخوانهم المشاركة ، ولعل ذلك يرجع الى ظاهرة اللامركزية التي تميزت بها طبيعة الاندلس . كذلك اتبع الاندلسيون في معالجة تاريخهم تلك الطرق التي اتبعها اخوانهم المشاركة ايضا والتي تقوم على النقل والاقتباس او المشاهدة العينية وتحري الحقائق في جمع المعلومات او الاستعانة بالوثائق والمراسلات والالار المادية ، او على تحليل الاحداث والتعرف على مللها والنفاذ الى اسرارها .

فالتاريخ الاندلسي في مظهره واسلوبه : تاريخ عربي اسلامي له شخصيته التي لم تلبث ان فرضت نفسها على المدونات والحواليات والملاحم الاسبانية المسيحية المعاصرة والوثر فيها بشكل واضح ملموس .

على ان الذي يهمننا هنا هو ان هذا العطاء الثقافي والاندلسي الذي تأثرت به المدونات والملاحم الاسبانية المسيحية ، كان يقابله اخلا ايضا - ولو في حدود اقل - من الثقافة المسيحية اللاتينية في هذا الحقل التاريخي . وأول ما يلاحظ في هذا الصدد هو دقة الاخبار التي أوردتها المؤرخون الاندلسيون عن الممالك المسيحية في شمال اسبانيا وما وراها ، ومعرفتهم التفصيلية الواسعة بأخبارها ، مما يدل على أنهم اطلعوا على مدونات لاتينية مسيحية قديمة فقد معظمها اليوم ، أو أنهم استمدوا هذه الاخبار من أهل اللغة من النصارى واليهود المقيمين في الاندلس والعارفين بأخبار هذه الممالك المسيحية التي في الشمال ؛ وهو في كلتا الحالتين أمر يدل على تأثر مؤرخينا الاندلسيين بالثقافة اللاتينية المسيحية ، فضاء من امكانية معرفتهم باللغة الاسبانية التي كانت شائعة بين معاصريهم من مسلمي الاندلس .

وقد لاحظ المستشرق الاسباني خوليان ريبيرا J. Ribera ان كتب التاريخ الاسلامي الاندلسي تتضمن شيئا من القصص والاساطير ، بعضها من اصول مشرقية وبعضها الآخر من اصول محلية اسبانية مسيحية ، ورجح ان هذ الاساطير ذات الطابع المحلي كانت جارية على السن الناس بالرومانسية اى باللاتينية الدارجة ، وان الاندلسيين ادرجوها بالعربية في اخبارهم واشعارهم . وضرب امثلة على ذلك بالاراجيز التي نظمها نفر من الاندلسيين مثل الشاعر يحيى ابن الحكم الجياني المعروف بالغزال ( ت ٢٥٠ هـ ) والذي اشتهر بالسفارات التي قام بها لبعث الرحمن الاوسط ، وبارجوزته التي كتبها عن فتح الاندلس ، والوقائع التي دارت بين العرب والاسبان ، ويقول ابن حيان انها كانت متداولة بأيدي الناس في عصره ، اى في القرن الخامس الهجري . وهناك ايضا الوزير الشاعر تمام بن علقمة ( ت ٢٨٣ هـ ) الذي وزر للامراء الامويين محمد والمندل وعبد الله ، واشتهر بارجوزته في ذكر فتح الاندلس وتسمية ولائها والامراء فيها ووصف كروبوها ، من وقت دخول طارق بن زياد الى أواخر عهد الامير عبد الرحمن الاوسط سنة ٢٢٩ هـ .

وهذه الاراجيز مفقودة ولكن بعض الاخبار التي نقلها منها أبو بصر بن القوطية ( ت ٣٦٧ هـ ) ترجح انها كانت تتضمن قصصا شعبية من هذا الطابع المحلي الاسباني الاصيل . ومن امثلة الاساطير قصة القومس أو الكونت اوطباس بر الملك القوطي غيظته ، وكيف انه كان أول قومن باسبانيا الاسلامية ، وكيف أن نفرا من زعماء العرب لجأوا اليه يطلبون ضياما فحط من شأنهم ثم كان كريما معهم اذ وهبهم من اراضيه شيئا كثيرا ، وكيف ان الامير عبد الرحمن الداخل لما اقتنص ضياعه ذهب اليه اوطباس وحده حديث اللند للند ، فاعجب به مقتر قريش واقامه قوسا ( اى رئيسا ) لاهل ملته من النصارى ( ٢٨ ) . هذه القصة وامثالها في رأى خوليان ريبيرا ، لـ

يكتبها عربى في الاصل ، وانما اسباني مسيحي اراد ان يفسر بها واقعة ميامية ذات اهمية مليا لاهل اللغة من النصارى الاسبان ، وهى انشاء قمامسة او رئاسة خاصة بهسم في الاندلس (٣٩) .

وظل اخذ المؤرخين الاندلسيين عن الرواية الاسبانية المسيحية باقيا مستعرا حتى نهاية الحكم الاسلامى في اسبانيا ، وكان هذا امراطيعيا بحكم الجوار والمعاشة ، بالإضافة الى ما عرف عن الاندلسيين من ولع شديد بملء التاريخ ، الى درجة انهم كانوا يعتبرونه انبل علم عندهم ، على حد قول ابن سعيد المغربي (٤٠) .

لهذا اقبل الاندلسيون بدافع هذه الحاسة التاريخية الى لمس الاخبار وقصى الحقائق من مختلف مظاهرها اللاتينية واليونانية القديمة ، لمعرفة تاريخ وحضارة الامم المجاورة لهم منذ اقدم العصور .

ولعل المصدر اللاتيني الاساسى الذى يمكن ان نطمئن الى استخدام المؤرخين والجغرافيين الاندلسيين له وانتقل منه هو « كتب التاريخ السبعة في الرد على الوثنيين » (Historiarum Libri Septem adversus Paganos) للراهب الرومانى الاسباني المولد والنشأة هرويشي Paulus Hroisius الذى عاش ز اواخر القرن الرابع واولل الخامس الميلادى .

والكتاب - كما يقول الدكتور حسين مؤنس - ذبل على كتاب « مدينة الله » لستاده القديس اوسططين وخاصة الجزء الثالث - من المتعلق بالتاريخ وهو تاريخ العالم القديم منذ بدء الخليقة حتى ايامه سنة ٤١٦ م . وقد لقي رواجاً وقبولاً شديداً من معاصريه واصبح معتمد الناس فيما بعد فيما يتكون من تاريخ العصور القديمة .

لهذا كان من الطبيعي ان يجد العرب عند دخولهم اسبانيا اسم هرويشي وكتابه على كل لسان ، وان يطعم الكثيرون منهم على ما فيه عن طريق بعض نصارى الاندلسيين الذين استغزوا او دخلوا في الاسلام ، وكان الكثيرون منهم يعرفون اللاتينية . واذا كان كتاب المسلمين لم يجدوا شيئا ينقلونه عنه فيما ينصل بتاريخ الشرق القديم ، حيث كانت لديهم اصول شرقية مربية اخرى ينقلون عنها في هذه الناحية ، فانه لم يكن لهم مفر عن الاخذ عنه فيما يتعلق بتاريخ الدولة الرومانية وتاريخ اسبانيا . ومن هنا فقد اخلوا عنه معلومات طيبة عن تاريخ الرومان وعن الامم التي حكمت اسبانيا قبل الاسلام ومن آراء الاقدمين في صفة شبه جزيرة ايبيريا ، ثم ما اضافها هو نفسه الى هذه الآراء (٤١) .

ونظرا لاهمية تاريخ هرويشي فقد قام بترجمته الى العربية في عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر المحدث الفقيه الاندلسى قاسم بن اصبح البياتى - نسبة الى بيانه من اعمال قرطبة -

(Julian Ribera : Disertaciones y Opusculos I P. 125).

(٣٩) الف

(٤٠) القري : للع الطيب ج ٦ ص ٢٠٦ .

(٤١) (راجع : حسين مؤنس : تاريخ الجغرافيا والجغرافيين في الاندلس ص ١٩ - ٢٠ ، مدريد ١٩٦٧) .

بالاشتراك مع قاضي النصارى ومترجمهم الوليد بن الخيزران المعروف بابن مغيث . وقد استفاد المؤرخون والجغرافيون الاندلسيون من هذه الترجمة العربية، من احمد بن محمد الرازي ( ت سنة ٣٤٤ هـ ) الى عبد الرحمن بن خلدون ( ت ٨٠٨ هـ ) ، وقد نص بعضهم صراحة على ذلك .

وتوجد ترجمة عربية لهذا الكتاب في مكتبة جامعة كولومبيا في نيويورك وقد اضيفت اليها تكملة لتاريخ القوط الى دخول طارق بن زياد عليهم اسبانيا وهذه الاضافات ، في اغلب الظن نقلت من مؤرخين لاتينيين .

وهناك مؤرخ اسباني لاتيني قديم اخر اعتمد عليه المؤرخون والجغرافيون الاندلسيون في تاريخ الفترة السابقة للحكم الاسلامي في اسبانيا، وهو القديس ايزيدورو San Isidoro اشيدرو في المصادر العربية - ( ٥٦٠ - ٦٤٦ م ) اسقف اشبيلية المشهور وصاحب كتاب تراجم مشاهير الرجال ، الذي يعد من أهم مصادر تاريخ العصر الوسيط . فال مؤرخ الاندلسي احمد بن عمر العنري المعروف بابن الدلائي ( ت ٧٨ هـ - ٩٨٨ م ) ينص صراحة على اسمه حين يتحدث عن ملوك القوط ومن مدينة طالقطة Italica الرومانية القريبة من اشبيلية . وهذا يدل على ان العنري وغيره من علماء الاندلس ، عرفوا كتب هذا العالم الاشبيلي واستفادوا منها فيما اوردوه من اخبار عن اسبانيا قبل الاسلام (٤٢) .

اما عن اخبار الممالك المسيحية الاسبانية والاوربية التي عاصرت الحكم الاسلامي في الاندلس فهي كثيرة ومتعددة في كتابات مؤرخينا الاندلسيين ، ولعبر عن هذا التأثير والناتج بين هاتين الثقافتين المتجاورتين . وحسبي في هذا المقال ان امراض نماذج منها على سبيل المثال لا الحصر : فهناك روايات المؤرخ والطبيب القرطبي عريب بن سعد ( ت ٢٧٠ هـ - ٩٨٠ م ) التي تحاول تصحيح بعض الاخبار الشائعة بين الناس عن أحداث الفتح للاندلس مثل قوله : « واصاب طارق مائدة منظومة بالدر والياقوت والبرجد ، وهي التي يزعم الناس انها مائدة سليمان بن داود عليهما السلام ، ولم تكن كذلك ، غير ان اهل الحسبة من المعجم كانوا اذا حضرتهم الوفاة ، اوصوا للكنائس بمال تصنع منه كراسي توضع عليها مصاحف الانجيل في الاعياد ، فكانت تلك المائدة مما يتفوق فيه الملوك .

هذا التفسير الفريد يدل على تلك المعايير التي مكنت عريب بن سعد معرفة عادات المسيحيين ، وقد لاحظ ذلك المؤرخ التونسي ابن الشباط ( ت ٦٨١ هـ ) عند قوله : « واعلم ان هذا القول من عريب غريب ، لم يذكره فيما علمت فيه ، وانما ذكروا كلمهم انها مائدة سليمان بن داود (٤٣) .

( ٤٢ ) راجع ( ميد العزيز الاحواني : كتاب ترصيع الاخبار وتوضيح الآثار ، والبستان في غرائب البلدان ، والسالك الى الممالك ، لا حمد بن عمر الطنزي ، المروفيجاين الغلالي نسبة الى ولاية Dalias احدى قرى الغرية ) ( مدريد ١٩٦٥ ) .

( ٤٣ ) راجع ( احمد مختار العبادي : تاريخ الاندلس لابن الكردوبس ، ووصله لابن الشباط ص ١٤٩ ) ( مدريد ١٩٧١ ) .

مثل آخر نظريه في هذا الصدد هو المؤرخ القرطبي أبو مروان بن حيان (٤٦٦ - ١٠٧٦م) الذي يعتبر أعظم مؤرخ أنجبته اسبانيا الإسلامية والمسيحية في العصر الوسيط . فلقد لبث من الاخبار التي أوردتها كتايبه المقتبس والتمين (٤٤) ، أنه على دراية واسعة ومعرفة دقيقة بكل ما يتعلق بتاريخ اسبانيا المسيحية بمختلف ممالكها حتى أيامه ، بل وأيضا بعض جوانب من التاريخ الفرنسي فيما وراء جبال البركات في الشمال .

ولقد أثار ما كتبه ابن حيان من الممالك المسيحية في اسبانيا واروبا دهشة المؤرخين والمستشرقين الأوروبيين ، الذين رأوا في تفسير هذه الظاهرة أنه لا بد وأن ابن حيان كان يعرف اللغة اللاتينية التي مكنته من الاطلاع على المدونات المسيحية ، أو أنه كان على اتصال ببعض ثقاة المؤرخين المسيحيين المعاصرين له والعارفين بأخبار الممالك المسيحية في الشمال بدليل اشارته الى رواة العجم في بعض الاخبار التي أوردتها منسوبة اليهم .

والواقع أن كتابات ابن حيان بالنسبة للباحثين الحديثين في تاريخ وحضارة الاندلس هي بمثابة خزانة علمية لهذا التراث الاسباني العربي بمختلف صوره واشكاله ولا يمكن لأي باحث ان يستغني عن قراءتها والرجوع اليها . وحسبي أن احيل القارئ المزيد من التفاصيل من هذه المؤلفات الاسبانية الى الدراسة القيمة التي كتبها محقق الكتاب الدكتور محمود مكي من هذا المؤرخ الكبير فضلا عن شروحه وتعليقاته التي أبرزت مغاير هذه النصوص الحياتية . (٥٥)

وما يقال عن ابن حيان يقال أيضا من معاصره وصديقه المؤرخ الفقيه ابن محمد علي ابن حزم القرطبي (ت ٥٦٦ هـ - ١١٦٤م) الذي يتحدث من اسرة اسبانية الاصل ، وفي كتاباته نجد هذا الامتزاز بوطنه الاندلس مثل قوله :

ويا جوهر الصين : سحقا فقد  
غنيت بيساقوفة الاندلس  
وقوله :

انا الشمس في جـو المـلـوم منيرة  
ولكن هـيـبي ان مـظـمـي الغرب

وكتاب ابن حزم المعروف « بالفصل في الالهواء والنحل » (٤٦) ، والذي يعتبر تاريخا نقديا للأديان برهان قاطع على تحفته بكتابات اليهود والنصارى والروايات التلمودية والنصوص

( ٤٤ ) وصل اليانا من كتاب المقتبس خمس قطع نشر معظمها ، اما كتاب التين فمفقودة للانسف ولكن المؤرخين الذين جاءوا بعد ان نقلوا عنه في كتبهم جزءا كبيرا من هذا التراث الصالح وعلى رأس هؤلاء الاديب الاندلسي أبو الحسن علي بن يسلم في كتابه اللخيرة في معاصر أهل الجزيرة . راجع مقالنا من التراث العربي الاسباني في مجلة عالم الفكر ، العدد الاول من المجلد الثامن .

( ٤٥ ) راجع ( ابن حيان : المقتبس من ابنه اهل الاندلس ، القسم الخامس بالامر بن عبد الرحمن بن الحكم وسعد ، تحقيق محمود مكي ) ( بيروت ١٩٧٢ ) .

( ٤٦ ) كتاب الفصل في حزم نشر باللاذرة ١٢٢١ هـ ونشر على هامشه كتاب الل والنحل للشهرستاني الذي عاش بعده بقرن من الزمان . وقد ترجم كتاب الفصل الى الاسبانية الراهب الاسباني اسين بالايوس ونشره سنة ١٩١٧ - ١٩٢٨ .

المسيحية التي هي غالباً ما تترجم عن اللاتينية والعبرية . فابن حزم في هذا الكتاب يبين لنا تيارات الثقافة القديمة والمؤثرات النصرانية التي دخلت على الاسلام ، ويعرف بمذاهب النصارى المختلفة ، ويفرق بين اولئك الذين ينكرون الثالث منهم ( اصحاب اويوس ) ومن يقولون بالثالوث ( الملاكايون الكاثوليك واليعاقبة والنساطرة ) ويحدد الاقطار التي يسود فيها كل مذهب من هذه المذاهب مستشهداً في ذلك بنصوص من الانجيل والتوراة ( ٤٧ ) . كل هذا يدل على اطلاعه الواسع من جهة ، وعلى توفر النصوص المسيحية اللاتينية بين يديه من جهة اخرى .

ولا نستبعد على ابن حزم ان يكون حارفاً باللغة اللاتينية وهو الذي — كما سبقتنا الاشارة — قد تعجب من وجود قبيلة عربية في الاندلس لا يحسن أهلها الكلام باللاتينية . وقد يؤيد ذلك ايضاً تفسيره لبعض الاسماء اللاتينية الاصل، وترجمته لها ترجمة عربية صحيحة مثل قوله في كلامه عن انباء الامير الحكم بن هشام « ومن ولد امية بن الحكم كان ... الوزير عبد الله بن عبد العزيز ، المتحن مع ابن ابي عامر اللقب بالبصرة شقة معناه الحجر الياپس ( ٤٨ ) . » واللقب الذي يذكره ابن حزم هو باللاتينية Petra Sicca وبالايبانية الحديثة Píedea Seca وترجمته بالحجر الياپس ترجمة في غاية الضبط والصحة .

مثال آخر نضربه بالقرخ الوزير الفرناطي لسان الدين بن الخطيب ( ت ٧٧٦ هـ — ١٣٧٤ م ) الذي نلمس في رواياته التاريخية ذلك التداخل بين الثقافتين . مثال ذلك كثرة استخدامه للالفاظ والمصطلحات الاسبانية التي كانت سائدة بين مواطنيه مثل : قاله Calá بمعنى ميناء أو خليج ، قامره Camara بمعنى مخزن أو غرفة ، لاطون Laton بمعنى النحاس الاصفر ، البرطال Partal بمعنى المدخل ، شابل Sabalo نوع من الاسماك النهرية منتشرة في اسبانيا والمغرب ، والقيموليا أو الطين الاندلسي يستخدم كمادة لاصقة وكذلك في الصباغة ... الخ .

ولقد استغل هذه الالفاظ كل من دوزي في معجمه المسمى « (كلمة على المعاجم العربية) » (٩) وسيمونيت في معجمه الخاص بالالفاظ اللاتينية والايبيرية المتداولة بين المستعربين . ( ٥٠ )

كذلك افرد ابن الخطيب في القسم الثاني من كتابه « اعمال الاعلام » ، فصلاً من تاريخ الممالك المسيحية الاسبانية وهي قشتالة وأراجون ، والبرتغال . ونص صراحة على انه

( ٩ ) ( راجع جونتاك بالثيا : تاريخ الفن الاندلسي ص ٢١٤ — ٢٢٧ ترجمة حسين مؤنس ) .

( ٨ ) ( ابن حزم : جمهرة الساب العرب ص ٩٨ ، نشر عبد السلام هارون ( القاهرة ١٩٧١ ) .

( ٩ ) R. Dozy : Supplement aux dictionnaires arabes, 2 tomes (Paris 1927).

( ٥٠ ) F. Simonet: Glosario de voces ibericas y latinas usadas entre los mozarabes (Madrid 1888)]

استعان في كتابه هذا الجزء بسفير مملكة قشتالة يوسف بن وقار الإسرائيلي أثناء زيارته لمملكة غرناطة في مهمة رسمية ، وفي ذلك يقول : (٥١)

وقد كنت طلبت شيئا من ذلك من مملته وهو الحكيم الشهير طبيب دار قشتالة واستاذ علمائها يوسف بن وقار الإسرائيلي العليطي لما وصل إلينا في غرض الرياسة عن سلطانه ، فقيدي في ذلك تقييد انقل منه بلفظه أو بمعناه ما أمكن ، واستدرك ما أغفل إذ ليس بقادح في الغرض : قال الحكيم : سألت أموك الله أن أثبت لك ما تحقق هندي من التواريخ التي وقع فيها نسب ملك قشتالة وتفرع ملوكهم ، فأثبت لك ذلك مما استخرجته من الكتاب الذي أمر بممله الملك الأعظم دون الفتح ، (٥٢) قصدت أن يكون ذلك عندك بأصل . وسواء كان هذا التقييد الذي نقل عنه ابن الخطيب مكتوباً بالعربية أو الإسبانية ، فالهم أنه منقول من مصدر إسباني مسيحي . وليس بعيداً بالمرّة أن يكون لهذا الوزير العالم الدبلوماسي معرفة باللغة الإسبانية ، ففي حواريات ملوك قشتالة التي كتبها القائد الإسباني لويدي إيبالا Lopez de Ayala وهو معاصر لابن الخطيب ، نجد مجموعة من الرسائل باللغة الإسبانية موجهة من ابن الخطيب Ben Hatia إلى ملك قشتالة بيدرو القاسي Pedro el Cruel وهي على شكل نصائح أخلاقية وتوجيهات سياسية يحذر فيها من مكائد الذين حوله من أنصار أخيه المنافس له على العرش هنري دي ترانستارا . ويشيد بالصدقة التي تربط ملك قشتالة بسلطانه ملك غرناطة محمد الخامس الفني بالله . ويظهر في هذه الرسائل الإسبانية أسلوب ابن الخطيب المعقد باستعاراته وكتاباتة ومحسناته اللمعية (٥٣) .

كذلك يضيف المؤرخ الإسباني جاريباي E. Garibay في مدونته « مختصر تاريخ ممالك إسبانيا » ، أن القيم الأخلاقية التي تضمنتها نصائح ومواعظ هذا المسلم ابن الخطيب Abon Hatia كانت تفوق في قيمتهما كتبه سينكا وغيره من فلاسفة الروائيين الاتعمين . (٥٤)

ومن الطريف أن ابن الخطيب نفسه يؤيد ما جاء في الحواريات الإسبانية ، إذ يذكر في أحاطته أن سلطانه محمد الفني بالله ، أذن له بتوجيه الواعظ إلى صديقه بطره Pedro ملك

(٥١) راجع ( ابن الخطيب : أعمال الأعلام فيمن يبيع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام ، القسم الثاني ، نشر ليلى بروفسنر ، ص ٣٢٢ ) ( بيروت ١٩٥٧ ) .

(٥٢) يحدد ملك قشتالة ألفونسو العاشر الملك بالعام El Sabio والكتاب المشار إليه هو التاريخ العام Cronica General

Lopez de Ayala : Cronicas de los Reyes de Castilla Vol II p. 493 (٥٣) النشر (Madrid 1779).

Estevan Garibay : Compendio de las Cronicas y universal Historia de los Reynos d'Espana p. 1109 (٥٤) النشر



فمثاله ، وانه نقل هذا الامر ، وكتب له عدة رسائل يعظه فيها بتصالحه ، وانه تلقى عليها ردا من الملك القشتالي يشكره فيه على مواظمه وبعده بالعمل بها . ( ٥٥ )

ومن كل ما تقدم يبدو لنا يوضح مدى الاخذ والعطاء الذي تميزت به الرواية الاسبانية بشقيها الاسلامي والمسيحي .

### و - الجغرافية :

وما يقال من التاريخ يقال ايضا عن الجغرافية لانهما صنونا لا يفترقان في المفهوم الاسلامي بوجه عام والاندلسي بوجه خاص . اذ لا نجد مؤرخا اندلسيا الا وكان جغرافيا في نفس الوقت . وكما اشتهر الاندلسيون بولمهم الشديد بعلم التاريخ ، اشتهروا ايضا بولمهم الشديد بالرحلة والاستفار والتنقل . لهذا ، ظهر من بينهم نخبة ممتازة من الرحالة الذين زاروا كثيرا من نواحي المعمورة ، وسجلوا ما شاهدوه وعابثوه او قراوه في وصف تلك البلاد ، مخفلت مؤلفاتهم بمادة جغرافية وفيرة من العالم المعروف في ذلك الوقت .

وبطبيعة الحال كان وصف وطنهم جزيرة الاندلس يحتل مكانا بارزا في مؤلفاتهم ، فتحدثوا بالتفصيل من خططها ( ٥٦ ) ومسالكها ومدنها وكورها وانهارها وجبالها والتوزيع الاداري لاقليمها ونسبة كل اقليم الى الآخر من الوجهة الجغرافية . كذلك اهتموا بضبط اسماء هذه الاماكن الجغرافية ضبطا صحيحا بحيث يتفق نطقها العربي مع نطقها الاسباني ، وهذا شيء معقول لان معظم اصول هذه التسميات الجغرافية اسبانية وليست عربية . ومن امثلة ذلك قولهم طليطلة Toledo بضم الطاء الاولى والثانية ، ونهر تاجه Tajo بضم الجيم وسكون الهاء واشبيلية Sevilla بكسر الهمزة واللام وتخفيف الياء ثم هاء تائيت ، وبلبه Niebla بكسر اللام او فتحها ، وقرنطة Granada بفتح الغين ، وكورة بضم الكاف ومعناها الصفع او الناحية .

ولم تقتصر دقة الاندلسيين على رسم الاعلام والتثبت من نطقها ، بل تتجلى دقتهم ايضا في محاولة الرجوع الى اصولها اللاتينية او الافريقية ، لتفسير معناها حسبما هو موجود لديهم في كتابات الاغريق والرومان . مثال ذلك قول الطوري ( ت ٧٨ هـ ) عند كلامه على اوربوله Oriuola في شرق الاندلس ، يقول ان تفسيرها باللاتيني « الذهبية » هو تفسير صحيح لان اصل الاسم Aureola كذلك نلاحظ انه يردد مصطلح ( بلد نوبه ) وهو المصطلح الاندلسي لذلك الطراز من المدن الذي ظهر في اوربوا ابتداء من القرن العاشر الميلادي باسم Villa Nova أو Villa-Hueva بمعنى المدينة الجديدة . ( ٥٧ )

( ٥٥ ) ابن الخطيب : الاطعمة في اخبار قرطاج ٢ ص ٥٥ - ٥٦ ( طبعة القاهرة ) .

( ٥٦ ) المقصود هنا الخطط بكسر الخاء تعني الاحياء والاقليم ، اما الخطط بضم الخاء فتعني نظم الحكم .  
Institutions

( ٥٧ ) حسين مؤنس : تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الاندلس ص ٩٥ - ٩٦ .

وما يقال من العذري يقال أيضا عن تلميذه أبي عبيد عبد الله البكري القرطبي ( ت ٨٧٤ ) أكبر جغرافي أنجبته الأندلس . ( ٥٨ ) ففي الأجزاء الباقية من كتابه المسالك والممالك تتجلى بوضوح هذه الدقة في رسم الأسماء الجغرافية وتفسير بعض أصولها اللاتينية مثل قوله واسم طليطلة باللاتيني تولاطو Tolatum ومعناها فرح ساكنها لحصانتها . وقد ثبت أن من مشتقات هذه الكلمة اللاتينية ما يدل على معنى حافة الجبل النكب وهو ما يتفق مع وضعها الجغرافي . وقوله عند الكلام عن اشبيلية : « ورايت لبعض المؤرخين أن مدينة اشبيلية تسمى اشبالي Hispalis ومعناه المدينة المنبسطة . وقوله في وصف ماردة Morida وقد أحلق بالمدينة سور مرضه الناعشر ذراما ، وارتفاعه لمائة عشر ذراما وعلى بابها كتابة ترجمتها بالاعمجية برامة لاهل إلبياء » بيت المقدس » . ( ٥٩ )

ولا شك أن الجغرافيين الأندلسيين قد استفادوا من الكتب الجغرافية القديمة في وصف تلك البلاد ، اذ نجد اسم هرودوتس Orosius السالف الذكر في مؤلفاتهم وخاصة العذري والبكري والادريسي وابن خلدون ، وربما يكون أحمد الرازي قد أشار إليه هو الآخر في الأجزاء الضائعة من جغرافيته . كذلك يذهب دوزي وسيمونيت إلى القول بأن الجغرافيين الأندلسيين كانوا على معرفة بكتاب « أصول الكلمات » Etimologias للقديس إيريدورو الاشبيلي أو الباجي ( ت ٦٢٦ م ) ، وإن البكري بالذات نقل عنه أوصاف بعض النواحي مثل الجزء الخاص بوصف جزائر فرطناتش Islas Fortunatas المسماة بالسعادات أو الخالدات أو جزر كنارياس . ( ٦٠ ) وهذه النقول في الواقع لا تقل مطلقا من قيمة العمل العلمي الخلاق الذي قدمه البكري وغيره من الجغرافيين الأندلسيين ، بل تدل على تسامحهم واتساع افقهم وحرصهم على الاستفادة من تراث الأقدمين . وحسب البكري فخرا ما توصل اليه من حقائق جغرافية سبق بها زمانه بكثير مثل قوله : وإقانس البحر المحيط لا يدري ما وراءه غربا إلى أقصى عمران الصين شرقا ، والشمس اذا غابت في أقصى الصين طلعت في الجزائر ( الخالدات وبالضد . وقد علق الدكتور حسين مؤنس على هذه العبارة بقوله : وهذه - لا زيادة - هم الفكرة التي جعلت من كولومبس من هو في تاريخ البشر ، وكأنما أخذ أبو عبيد البكري بيده وقاد إلى ما وقع إليه من كشف عظيم . وليس من قبيل المصادفة البحتة أن يكون أبو عبيد البكري من أبناء ولبه Hueva على أميال قليلة من الرابطة Rabida في فيها الدير الذي لج كولومبس إلى أحبارة لكي يسروا له مقابلة فرناندو وإيزابلا ، ولا هو من قبيل المصادفة أن يكون أبو عبيد قد كتب هذه السطور في اشبيلية ، البلد الذي عاش فيه كولومبس زمنا

( ٥٨ ) عبد الله يوسف الفقيه : مصادر البكري ومنهجه الجغرافي ، القسم الأول ( الكويت ١٩٧٠ ) .

( ٥٩ ) أحمد مختار الصيادي : تاريخ الأندلس لابن الكردبوس ووصفه لابن الشيات ص ١٢٩ ( مدريد ١٩٧١ ) .

( ٦٠ ) جونثانك بالنتيا : تاريخ الفكر الأندلسي ص ٢١١ .

وتعلم من اهله وعلمائه وبحارته الشيء الكثير ، بل انه لا تبدو لنا مصادفة ان يكون خروج مراكب كولومبس الى العالم الجديد من ميناء سان لوكار San Lúcar أقرب بلد الى ولبة ، والمسافة بينهما بضعة كيلو مترات (٦١) .

اعتقد ان هذا التعليق الشيق المفيد ، فيهما يكفي للدلالة على مدى تأثير البيئة المحيطة الاسبانية في خلق شخصيات فذة كالبكري وغيرهم من الشخصيات الاندلسية التي حاولت قبل كولومبس كشف غياهب بحر الظلمات أو البحر الاخضر أو الاقيانس أو المحيط الاطلسي الذي تطل عليه جزيرة الاندلس . فيحدثنا البكري نفسه عن خشخاش بن سعيد بن اسود الذي خاطر مع جماعة من الشبان ، فركبوا البحر وهاجروا فيه مدة ثم عادوا بفنائم واسعة واخبار مشهورة ، وكسان بيت بنسي اسود من البيوت المشهورة في بجاية ، ولهم رباط على ساحلها عرف بقابطة بنى الاسود ، ولعله رباط القابطة أو القبطة المشهور في كتب التاريخ ومكانه اليوم Cabo de Gate على ساحل المرية . وقد ظهر اسم خشخاش ووالده سعيد بن اسود ضمن قادة الاساطيل التي قاتلت النورماندين في عهد الأمير محمد بن عبد الرحمن الاوسط في منتصف القرن الثالث الهجري (٦٢) .

وحديث خشخاش واصحابه يذكرنا بحدث الفتية المغربيين أو المغربيين من اهل لشبونة الذين تغولوا كذلك في المحيط الاطلسي في منتصف القرن الرابع الهجري ايضا . وان كان يبدو انهم لم يذهبوا ابعد من جزر الخالدات التي تعرف اليوم بجزر كنارياس . وهناك نصوص اخرى تدل على ان خروج المسلمين من اسبانيا في اتجاه الغرب أو الجنوب بمحاذاة افريقية ، كان امرا يستهوي نفوس الاندلسيين . قال خوان بيرنيت في مقالته عن الاصل العربي للخرافات الملاحية : هذه النصوص المتقدمة تحملنا على الظن بان معلومات ملاحى المحيط الهندي من السواحل الافريقية الاطلسية لا ترجع فقط الى المعلومات التي امدتهم بها البرتغال بعد رحلة فاسكودى جاما ، وانما من الممكن ان يكون ملاحو الاندلس والمغرب في الزمن القديم كما يقول ابن ماجد ، قد وصلوا المحيط الهندي بعد ان طافوا بافريقية ووصلوا رأس الرجاء الصالح ، وزارت سفنهم بعد ذلك سقالة في بلاد الرنج وهي تقع على خط عرض ٢٠ جنوبا ، أى انها قريبة نسبيا من الطرف الجنوبي لافريقيا . وكانت سفن المسلمين المشاركة تغد على هذا الميناء ابتداء من القرن التاسع الميلادي ( ٣ هـ ) على الاقل ، وهناك كانوا يلتقون باخوانهم القبلين من الاندلس والمغرب . وكان خروج المسلمين في المحيط الاطلسي امرا كثير الحدود ، اما لاغراض علمية او تجارية . . هذا بالإضافة الى رحلة الشيخ القادسي التسي وصلتنا اطراف منها ، ثم رحلة المسمى خشخاش الى جزر الكنارياس ، ثم مغامرة المغربيين الى جزر

( ٦٢ ) البكري : كتاب الغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب ص ٦١ ، ٨١ تشرى سلا ( باريس ١٩١١ ) وكذلك العميري ، الروض المطهر ص ٢٨ والترجمة الفرنسية ص ٣٦ حاشية ٣

( ٦٣ ) راجع وصف هذه الرحلة في ( الانديسي : نوعة اكتشاف في الحقائق الافاق ص ١٨٤ - ١٨٥ ) وكذلك عبد الحميد المبادي : صود وبغوث من التاريخ الاسلامي ج ١ ص ١٤٨ الذي حسن الرحلة المسلمين في الصودي الوسطى ص ٨٠ .

ماديرا والكنارياس وشاطئ إفريقيا ، ورحلة سليم الاسواني حوالى ( ٣٦٤ هـ ) الذى وصل الى قلب إفريقيا من طريق المحيط الاطلسى . وهناك ايضا رحلة ابن فاطمة ( توفى ٧٣١ هـ ) الاسكوريال خريطة للمحيط نسبها ميخائيل الفزيرى لابن الزيات ، وتاريخها يرجع الى ما قبل ٥٩٤ هـ - ١١٩٨ م وهى تعطينا فكرة عما كان المسلمون يعرفون عن المحيط الاطلسى ، ويرى فيها خليج غانة بوضوح (٦٤) .

### ثانياً - فى نظم الحكم والإدارة

#### ١ - التقسيم الإدارى

يفهم من كلام المؤرخين والجغرافيين ان الاندلس كانت مقسمة تقسيماً إدارياً محكماً ، وان ولاية المسلمين لم يجدوا صعوبة فى ادارتها ، مما يدل على أنهم وجدوا فيها نظاماً إدارياً واضحاً ومعتقلاً منذ أيام الرومان والقوط فأقروا وعملوا به (٦٥) .

والواقع ان من يدرس جغرافية جزيرة إيبيريا يجد ان حدودها الطبيعية الجغرافية تصلح تماماً لان تكون حدوداً سياسية إدارية ، فسلال الجبال ووديان الأنهار التى تقطعها فى خطوط مستعرضة من الشرق الى الغرب وبالعكس ، قد قسمتها الى اقسام طبيعية يمكن تحويلها بسهولة الى وحدات إدارية وعسكرية واضحة المعالم ، فمما كان على المنظم او الإدارى الا ان يثبت حدود هذه الوحدات ويعين قواعدها ، وهذا ما فعله الرومان والقوط ثم العرب .

ولقد اطلق الرومان على هذه الاقسام الإدارية الكبيرة اسم بروفينكياس *Provincias* اى ولايات او مقاطعات . كما اطلقوا على بعضها الآخر اسم كيفتاس *Civitas* بمعنى المدن الكبيرة ذات الاحواز والارياض . ثم جاء العرب فاحتفظوا بهذه التقسيمات الإدارية ، ولكنهم سموها كورا (٦٦) بدلا من بروفنكياس ، ومدنا بدلا من كيفتاس ، وهذا يدل على ان العرب وان كانوا قد عملوا بالنظام الإدارى الرومانى والقوطى الذى وجدوه بالاندلس ، الا انهم عدلوا وعربوا فى مصطلحاته تمشيا مع النظام الفالاب على المشرق حيث كان نظام الكور معمولا به من قديم ولا سيما فى مصر . وعلى هذا الاساس كانت الاندلس فى مجموعها مقسمة الى كور ومدن : اما الكور فقد شمل نظامها جنوب الاندلس فى بادى الامر ثم امتد حتى شمل الوسط والمشرق والغرب . ولكنه لم يشمل منطقة الثغور فى الشمال التى سميت بالمدن . وكانت المدن الاندلسية او الثغور الشمالية فى أيام الامويين تقع بين نهري التاجو والايرو . فالنشر الاطلسى هو الخط الدفاعى الاول الممتد على وادى الايرو وقاعدته سرقسطة وكان يواجهه مملكة ارجوان

( ٦٤ ) راجع ( خوان بريتيت : هل هناك اصل عربي اسباني فى الخرافات اللاحية ؟ مجلة معهد الدراسات الاسلامية بمadrid ، العدد الاول ١٩٥٣ ترجمة احمد مختار البغدادي .

( ٦٥ ) راجع ( حسين مؤنس : فجر الاندلس ودراسات فى تاريخ الاندلس من الفتح الاسلامى الى قيام الدولة الاموية ( القاهرة ١٩٥٩ ) .

( ٦٦ ) الكور جمع كورة بمعنى القاطعة او الولاية ، ويقال ان اصلها من اللغف اليوناني خورة بمعنى الريف او الارض ، او من اللغف الالابني كوريا *Curia* بمعنى الحى .

وقطالونيا في الشمال الشرقي . اما الثغر الادنى فهو الخط الذي يليه جنوبا على امتداد نهر التاجو وقاعدته مدينة طليطلة عاصمة القوط القديمة . وكان يواجه مملكة ليون وقشتالة في الشمال الغربي .

وفي ايام الخليفة عبد الرحمن الناصر ، صارت مدينة سالم Medinaceli قاعدة الثغر الادنى بدلا من طليطلة لبعد هذه الاخرة عن مسرح العمليات الحربية التي انتقلت الى اقصى الشمال

### ويلاحظ ان مفهوم المدينة عند الرومان كان اوسع من مفهومنا عند المسلمين الاوائل بالشرق

اذ لم تكن المدينة عندهم مجرد مدينة بأرباضها وضواحيها ، بل كانت المدينة وما تتبعها من مدن وأقاليم اخرى واسعة . وحينما فتح المسلمون اسبانيا افروا التقسيم الروماني الخاص بالمدينة كنقسم اداري كبير يحتوى على مدن واحواز فسيحة مثل الكورة تماما . مثال ذلك قولهم ان مدينة سرسطة تتبعها مدائن كبيرة مثل قلعة ايوب Calatayud وهى بدورها مدينة عظيمة جليلة القدر بالثغر الاعلى بالاندلس ، هذا النظام لم يعرف في المشرق حيث كانت المدن تتبع الكور التي تقع فيها ، اما في الاندلس فالمدن مثل الكور عبارة عن أقسام ادارية كبيرة .

هذا ويلاحظ ان كلا من المدن والكور ، كان لها استقلالها الادارى من العاصمة قرطبة وهذا يدل على ان الاندلسيين لم يحرصوا على نظام المركزية التام في جهازهم الادارى لان طبيعة البلاد الجغرافية الجبلية الصعبة تتناق مع هذا التركيز سواء في الكور او المدن . فولاة الكور وقواد المدن كان لهم قسط كبير من الاستقلال وحرية التصرف والنموذ المحلى دون الرجوع الى الخليفة بقرطبة . ويمكن القول بان هذه الامركزية كانت صفة عامة في تاريخ اسبانيا الاسلامية والمسيحية بوجه عام حتى اليوم .

وتجدر الاشارة في هذا الصدد ، الى ان منطقة الحدود او الثغور التي كانت تفصل بين الاسلامي والمسيحي في اسبانيا كانت متلاصقة متداخلة وغير ثابتة سياسيا نتيجة للحروب المستمرة وما ينتج عنها من توسع او تقلص بحيث يفاجا كثير من . كان الدولتين الاسلامية والمسيحية في هذه المناطق يتغير تبعيتهن السياسية لهذا الجانب او لذلك ، ولهذا اطلق عليهم اسم retrocidos اى المتقهقرون او المتقلبون .

ومن الطريف في هذا الصدد ما يروى عن المنصور بن ابي عامر انه لما حضرته الوفاة بكى ندما لتركه هذه المناطق الثغرية متصلة الممران بين المسلمين والمسيحيين ، اذ قال لحاجبه كوثر الفتى لما فتحت بلاد الروم ومعاقلهم همرتها بالاقوات من كل مكان ، وسجننتها بها حتى عادت في غاية الامكان ووصلتها ببلاد المسلمين ، فالتصت العمارة . وهانذا هالك وليس في بني من يخلفنى وميشغلون باللهو والطرب والشرب (٦٧) . فيجىء العدو فيجد بلادا مامرة واقواتا حاضرة فيتقوى بها على محاصرتها ، فلا يزال يتغلبها شيئا فشيئا ويظفونها طيا فطيا حتى يملك اكثر هذه الجزيرة ،

( ٦٧ ) هذه الصلوات تطبق على ابنه عبد الرحمن المعروف بشنجل ، ولا تطبق على ولده عبد الملك المنظر الذي خلفه في منصب الحجابة والذي كانت احواله وسيرته موضع لئام المؤرخين .

ولا يترك فيها الا معاقل يسيرة ، فلو الهمنى الله الى تخريب ما تغلبت عليه ، واخلاء ما تملكتم ، وجعلت بين بلاد المسلمين وبلاد الروم ، مسيرة عشرة ايام فيافيها وقفارا ، لا يزوالون لو راموا سلوكها حيارى ، فلا يصلون الى بلاد الاسلام الا بعد الجهد والمشقة .

هذه الرواية السابقة تدل من غير شك على الاتصال العمراني والتعايش الحضارى الذى كان سائدا بين الجانبين الاسلامى والمسيحى ، كما تبين ان المنصور لم يكن مخربا بقدر ما كان معبرا لبلاد الامم المتصلة ببلاد المسلمين .

## ٢ - خطة الوزارة :

وما يقال عن ظاهرة اللامركزية في التقسيم الادارى بالاندلس يقال عنها ايضا في نظم الحكم الاخرى . فالوزارة على عهد الدولة الاموية كانت وزارة متعددة المناصب ولها رئيس وزراء وهو الحاجب الذى يتصل بالخليفة . وهذا التعدد في مناصب الوزراء لا نجده في نظام الوزارة بالشرق العربي حيث كانت السلطة مركزة في يد وزير واحد وقلما وجد وزيران . اما في الاندلس فكل ناحية من نواحي الادارة العامة مثل المال والترسيل والمظالم والثغور ، لها وزير مختص بها ، ثم هناك الرئاسة العامة للوزارة وهي الحجابة التى كانت تختلف من المشرق ، حيث كان الحاجب هو الشخص الذى يقف بباب الخليفة او السلطان ، كذلك وجد في القصر الخلافي بالاندلس بيت خاص لانعقادها مجلس الوزراء فيه . فالوزارة في الاندلس كانت قريبة الشبه بنظم الوزارات الحديثة Cabinet des ministres . وهى في هذا تختلف عن نظام الوزارة المعروف في المشرق او المغرب في العصر الوسيط (٦٩) .

## ٣ - خطة القضاء :

وما يقال من الوزارة يقال ايضا من خطة القضاء في الاندلس ، اذ نلاحظ فرقا جوهريا بين منصب قاضى القضاء في المشرق . وقاضى الجماعة في الاندلس ، فقاضى القضاء في بغداد او القاهرة متأثر بالمنصب القضائى الساسانى هويدان هويدوتمريه قاضى القضاء ، فهو قاضى الدولة كلها ، ومن سواه من القضاة في الاقاليم والامصار نواب عنه ، فهو المتصرف فيهم تعيينا وعزلا مثل وزير العدل اليوم ، لهذا كان يلقب بقاضى القضاء ومن عداه بالقاضى فقط ، او قاضى بلد كذا . اما قاضى الجماعة في الاندلس فهو قاضى الحضرة او العاصمة وكان مقره الدائن في قرطبة ، والجماعة هنا تفسر بالجماعية الاسلامية التى استقرت في العاصمة الجديدة قرطبة . ولهذا فان سلطنته كانت قاصرة على العاصمة قرطبة ونواحيها فقط ، بمعنى انه لم يكن له سلطان

( ٦٨ ) احمد مختار الفيضى : تاريخ الاندلس لابن الكردبوس ووصله لابن الشياطين ، صعبة معهد الدراسات الاسلامية بمطبعة المجلد ١٢ سنة ١٩٦٦ .

( ٦٩ ) راجع الباب الخامس بالوزارة في المغرب والاندلس في كتابتنا دراسات في تاريخ المغرب والاندلس ( الاسكندرية

على بقية القضاة في الكور والمدن الاندلسية فهم مستقلون بأنفسهم وليسوا نوابا عنه ، بمعنى أن قاضي الجماعة لا يمتاز من بقية القضاة الا من الناحية الادبية فقط بحكم كونه قاضيا للعاصمة ومستشارا للخليفة وامام للصلاة في أيام الجمعة والاياد (٧٠) . وهكذا نجد أن القضاء في المشرق السمر بطابع المركزية بينما اتبع في الاندلس نظام الامركية الذي يناسب بيئته المحلية .

وتجدر الاشارة هنا الى أن القرب الاسلامي بصفة عامة قد ساد على سياسة تشريعية هامة وهي سياسة التمسك بالمذهب الواحد في قضايا الدينية والعنوية ، ألا وهو المذهب المالكي ، حتى قيل أنهم لا يعرفون سوى كتاب الله وموطأ مالك بن أنس (ت ١٧٩ هـ) (٧١) فعقيلة اهل الاندلس كانت تغلب عليها نزعة اهل الحديث في التفكير ولا ترضى عما استحدثه الإحناف من آقسة ذات طابع فلسفي ، لهذا اهتموا على مذهب مالك الذي يسر في هذا الاتجاه . يروي القدسي أن فرقتين من الحنفية والمالكية تناظرا يوما بين يدى الأمير هشام فقال لهم : « من أين كان ابو حنيفة ؟ » (ت ١٥٠ هـ) قالوا من الكوفة . فقال : ومالك ؟ قالوا من المدينة . قال : عالم دار الهجرة ( أى المدينة ) يكفيننا . فأمر باخراج اصحاب ابى حنيفة وقال : لا أحب أن يكون في عملي مذهبان » .

ولا شك أن هذه السياسة التى تتفق تماما مع وضع الغرب والاندلس الجغرافى والحربى كثفورا اسلامية ، فقد جنبت هذه البلاد شرور الفتن والخلافات الذهبية وحفظت لها سلامتها ووحدةها الروحية فكانت لذلك درعا واقيا للإسلام فى أقصى الغرب . هذه الظاهرة لانجدها فى المشرق مثل مصر والشام والعراق التى تمددت فيها المذاهب والفرق ، لأنها فى قلب العالم الاسلامى ولا يخشى عليها من هذا التعمد الذهبى . .

ومن العريف أن الممالك المسيحية الاسبانية التى كانت متاخمة للمسلمين فى الاندلس قد اهتمت هي الاخرى سياسة المذهب الدينى الواحد باعتبارها هي الاخرى لغرا للمسيحية فى هذه المنطقة ، فاقترعت على المذهب الكاثوليكي وتمصبت له حتى ضرب بها المثل ، فقيل انها أكثر تعصبا للبابوية أو الكاثوليكية من البابا نفسه *Mas Papista que el Papa* ولعل هذا الموقف المتشابه بين هاتين الجبهتين الاسبانيتين الاسلامية والمسيحية ، لدليل على هذا التداخل الحضارى بينهما .

بقى ان نشير الى نقطة هامة فى هذا الموضوع ، وهى ان دخول المذهب المالكي فى الاندلس لم يلبث ان تآثر بعوامل البيئة المحلية ، واصبح له مظهر فقهي اندلسى مالكي مستقل . مثال ذلك أن الاندلسيين - رغم اعتناقهم المذهب المالكي - اخلوا ببعض تعاليم امام اهل الشام ودفين ببيروت ابنى عمرو الاوزاعي (ت ١٥٧ هـ) والامام المصرى الليث ابن سعد (ت ١٧٥ هـ)

( ٧٠ ) راجع محمد بن حاتم الحفشي : كتاب القضاة يقرطبة - - مدريد ١٨٩٢ )

( ٧١ ) القدسي : كتاب احسن التقاسيم فى معرفة الاقاليم ص ١٧٧ تشرى خوية ( ليرك ١٩٠٦ ) .

وفي ذلك يقول ابو الحسن النباهي المالقي ( القرن الثامن الهجري ) في كتابه الرقبة العليا : « ومن المسائل التي خالف اهل الاندلس فيها قديما مذهب مالك بن انس هي أنهم اجازوا كراء الارض بالجزم مما يخرج منها ( أى الكراء على الجزء المزروع منها فقط ) وهو مذهب الليث بن سعد ، واجالوا غرس الأشجار في صحون المساجد وهو مذهب الاوزاعي (٧٢) وما زالت هذه العادة الجميلة منتشرة في اسبانيا حيث نجد اشجار الليمون والنانرج في صحن المسجد الاموي بقرطبة بل وفي الكتائس ايضا .

هذا الى جانب ما يسمى بجارى العمل أو العرف أو العادات القديمة التي جرى عليها الناس من قديم .

فالقضاة لا يحكمون بالنصوص فقط بل يجتهدون ويستمدون احكامهم من البيئة المحلية التي يعيشون فيها ، والقانون جزء من الحياة العامة يتأثر بها ويجاريها فلا مفر للقاضي ان يراعى في احكامه - الى جانب القرآن والسنة والاجماع - ما اعتاد عليه الناس من قديم خصوصا وان المسلمين الفاتحين اختلطوا باهل البلاد الاصليين واصبحت حياتهم مشتبكة مع حياتهم .

وقد راعى أئمة المسلمين في الشرق والغرب هذه الحالة وجعلوها من اسس تشريعاتهم واعتبروها « عملا » خاصا بهم . فالامام مالك خضع للبيئة الحجازية واعتبر عمل اهل المدينة من اسس تشريعية ، وكذلك فعل أبو حنيفة في العراق والشافعي في مصر . واعتمد المشروعون في المغرب على عمل اهل فاس وعمل اهل الرباط ، وعلى اعراف البربر الى جانب المذهب المالكي ، وبالمثل يقال بالنسبة لقضاة الاندلس الذين كان لهم فقه خاص بهم يقوم اساسا على المذهب المالكي ولكنه يراعى العرف ويتأثر بالبيئة المحلية وبالتشريع القوطي القديم الذي كان العمل به جاريا في الاندلس قبل الحكم الاسلامي وهذا ما اصطاح على تسميته « بعمل اهل قرطبة » الذي استمر العمل به جاريا الى اواخر العصر الاسلامي بالاندلس بدليل قول ابن الخطيب ( ت ٧٧٦هـ ) « وقرطبة التي على هدى عملها جارى العمل » .

فهذا العمل التشريعي القرطبي - وان كان في الاصل قياسا على عمل اهل المدينة الذي كان اصلا من اصول المذهب المالكي - يمكن ان يعد مظهرا من مظاهر استقلال الفقه الاندلسي المالكي كما يمكن ان نجد فيه استمرارا لتقليد تشريعي اصيل كان سائدا في اسبانيا قبل الفتح الاسلامي ، ايضا ، اى منذ ايام الرومان والقوط ( ٧٣ ) .



( ٧٢ ) ابو الحسن النباهي : كتاب الرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا ص ١٩٩ ، ١٨٧ نشر في ليفي بروفانل

( المراجعة ١٩٤٨ ) .

( ٧٣ ) انظر : Lopez Ortiz : La Recepcion de la escuela malequí en España p.159 & Mahmoud Makki: Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España Musulmana p.106-108.



### ثالثاً : في حياة الحرب والجهاد :

لم تمدنا المصادر التاريخية بمعلومات مفيدة عن طريقة قتال المسلمين وتعبئة جيوشهم في المعارك التي خاضوها في فتح اسبانيا وجنوب فرنسا . هناك نص واحد فريد أورده المؤرخ التونسي عبد المالك بن الكردبوس (القرن السادس الهجري) في وصف عمليات نزول المسلمين بقيادة طارق بن زياد الى الساحل الاسباني الجنوبي عام ٩٢هـ (٧١١ م) واحتلاله الجبل الذي كان يسمى بالاسم الفينيقي القديم جبل تلبي Mons Calpe ومعناه الجبل المجوف نسبة الى مفارة كبيرة فيه تعرف اليوم بمفارة القديس جورج . يقول ابن الكردبوس : « فمضى طارق لسبته وجاز في مركابه الى جبل فارسي فيه قسمى جبل طارق باسمه الى الآن ، وذلك سنة الثنتين وتسعين من الهجرة ووجد بعض الروم وقوفاً في موضع وطىء كان هزم على النزول فيه الى البر فمنعوه منه فعدل عنه ليلا الى موضع وهر ، فوطاه بالجاذف وبراذع الدواب ، ونزل منه في البر وهم لا يعلمون ، فشن غارة عليهم واوقع بهم وغنمهم » (٧٤) .

هذا الوصف يذكرنا بعمليات الغزو الحديثة رغم اختلاف الوسائل والعصور ، كما انه يدل على عظم المقاومة التي لقيها المسلمون منذ بدء نزولهم في ارض اسبانيا للدرجة انهم اضطروا الى تغيير خططهم العسكرية التي كانت مقررة من قبل ، والنزول ليلا في مكان صخري وعمر مستخدمين في ذلك براذع الدواب ومجازف السفن كي تعينهم على خوض المياه وارتقاء الصخور بغية الالتفاف حول العدو والانتفاض عليه قبل ان يشعر بهم .

ولا شك ان هذا الانتصار الذي احزه طارق قد مكّنه من احتلال هذا الجبل الذي حمل اسمه بعد ذلك من جدارة واستحقاق في جميع لسانات العالم .

ثم تلت معركة جبل طارق ، معركة سدونة Sidonia الفاصلة في جنوب غرب اسبانيا ، والتي حشد فيها الملك القوطي رذريق Rodrigo كل رجاله وسلاحه وامواله ، كما حشد فيها المسلمون ايضا حشوداً ضخمة من ابطال العرب والبربر الذين ارسلهم القائد العام موسى بن نصير من المغرب لنجدة طارق في الاندلس ، بالإضافة الى تأسيس قاعدتين عسكريتين على الساحل الجنوبي الاسباني وهي الجزيرة الخضراء وطريف لحماية ظهر الجيش وضمان سلامة انسحابه الى المغرب اذا اضطرت الظروف الى ذلك .

وتجمع المصادر على ان هذه المعركة الفاصلة كانت في كورة سدونة ، وانها دامت ثمانية ايام من الاحد ٢٨ رمضان الى ٣٠ شوال عام ٩٢هـ ( ١٦ - ٢٦ يوليو ٧١١ م ) ويصفونها بانها كانت معركة شرسة ضارية اقتتل فيها الطرفان قتالاً شديداً حتى ظنوا انه الفناء ، وانه لم يكن بالمغرب مقتلة اعظم منها ، وان عظامهم بقيت في ارض المعركة دهرًا طويلاً لم تذهب ، وكان النصر في النهاية لحليف المسلمين .

( ٧٤ ) ابن الكردبوس : كتاب الاكتفاء في اخبار الخلاص ٩٢ ، نشر احمد سفتار المبادئ .

هذه المعركة الفاصلة فتحت أبواب الاندلس للمسلمين ، فواجه طارق شمالا بشرق نحو العاصمة القوطية طليطلة واستولى عليها ، ثم تبعه موسى بن نصير في رمضان عام ٩٣ هـ ( يونيو ٧١٢ م ) بجيش كبير من العرب وسلك طريقا في غرب الطريق الذي سلكه طارق ، واستولى على مدن أخرى لم يستول عليها طارق مثل اشبيلية وقرمونة وماردة ، ثم التقى بطارق عند نهر التاجو بالقرب من طليطلة ، ثم تابع القائدان سيرهما نحو جبال البيرت Pirineos في أقصى الشمال عند حدود فرنسا الجنوبية .

واضح من تحركات الجيوش الإسلامية في الاندلس ان خطة الغزو كانت موضوعة ومعدة تدبيرا محكما وهي كما رأينا تشبه حركة الكماشة في المصطلح الحربي الحديث : طارق يسير من طريق وموسى بن نصير يسير من طريق اخر مقابل له ، وتنتهي حركة الالتفاف أو التطويق هذه بالتقاء القائدین عند العاصمة القوطية نفسها .

وهكذا انتهى كل من موسى وطارق من فتح شبه جزيرة ايبيريا باستثناء بعض الاطراف الشرقية والشمالية الغربية ، وكانت أوامر الخليفة الوليد بن عبد الملك قد قصت برجومهما الى دمشق فرجع موسى ومعه طارق في أواخر عام ٩٥ هـ / ٧١٤ م .

ثم واصل الولاة على الاندلس غزواتهم وفتوحاتهم في شرق وشمال اسبانيا ، وعبروا جبال البرت وأنساحوا في الأراضي الممتدة وراءها وتعرف وتنتل بالأرض الكبيرة Tere Major أو بلاد الفرنجة أو الغال Gaule (٧٥) ودخلوا مدنا عديدة مثل اربونة ( ناربون ) وطولوشة ( تولوز ) ويرديل أو بردال ( بوردو ) وليون ووصلوا الى نهر ردونة ( الرون ) شرقا ونهر اللوار قرب باريس شمالا .

ولا شك ان هذه الحروب التي خاضها المسلمون مع الجيوش الجرمانية مثل القوط في اسبانيا والرنجة في غاليا ، قد مكنتهم من التعرف على اساليب وخطط حربية جديدة في القتال فضلا من بعض أنواع الأسلحة مثل البرديات وهي السيوف التي اشتهرت بها مدينة بردال ( بوردو ) الفرنسية والتي دأب الاندلسيون على شرائها طوال العصر الوسيط .

على ان موجة الفتح الخارجي لم تثبت ان تولفت بعد هزيمة المسلمين امام قائد الفرنجة شارل مارتل في معركة بلاط الشهداء أو تور سبواييه واستشهاد قائدهم عبد الرحمن الغافقي عام ١١٤ هـ ( ٧٣٢ م ) والسبب في هذا لا يرجع الى هذه الهزيمة بالذات فكثر من الممارك خسرها العرب ثم كانت لهم بعدها كرات امقتها الفتح والنصر ، ولكن السبب يرجع الى الفتن والاضطرابات الداخلية والمصائب القبلية التي حلت بالغرب والاندلس وحالت دين استعمار هذه الغزوات ، بل انها شجعت شارل مارتل على معاودة الكرة واسترداد ما اخذه العرب من بلاد ماوراء جبال البرت . ثم جاء حفيده شارلمان بعده وتابع هذا الزحف جنوبا عبر جبال البرت حيث استولى

( ٧٥ ) لإلحاق ان فرنسا كاصلاح جنرال لم تكن هوجيت بعد كتلة واحدة او كوحدة سياسية فمن المعروف انه يقاتل معاودة فردان سنة ٨١٢ م ، قسمت امبراطورية شارلمان الى الاقسام الثلاثة : ايطاليا ، جرمانيا ، لم غاليا التي اطلق عليها اسم فرنسا في عهد شارل الصلح Chauvo ( ٢٢٨ - ٢٢٢ هـ - ٨٤٢ - ٨٧٧ م )

على منطقة قطلونيا في شمال شرق اسبانيا واعتبرها نفرا حريبا لتأمين حدوده الجنوبية مرف باسم الثغر الاسباني *Marca Hispanica* كذلك كان من نتائج هذه الفتن الداخلية أن أهل المسلمون جانب المناطق الشمالية الغربية الاسبانية مثل جليقية *Galicia* واشتوريس *Asturies* فلم يحافظوا عليها ، وكانت مواقب هذا الاهمال وخيمة اذ تجمعت في تلك المناطق الجبلية العناصر القوطية المناوئة للحكم الاسلامي ، وكونوا هناك النواة الاولى للدويلات المسيحية الاسبانية الشمالية التي لم تثبت ان اخذت قوى وتنمو على حساب المسلمين وصارت تشكل خطرا دائما عليهم .

هذا الوضع السياسي والحربي لشبه جزيرة ايبيريا جعل تاريخها الوسيط صراعا مستمرا بين المسلمين والمسيحيين ، ولا تزال رواسب هذا الصراع ماثلة الى اليوم في الاحتفالات الشعبية الاسبانية المعروفة *Morosos Cristianos* أي مسلمون ومسيحيون ، لهذا كله كانت الاندلس في نظر المسلمين نفرا للاسلام وارض جهاد ورياط ، وامتوها باوصاف تعبر عن شعور العطف والتأييد ، فهي الغريبة وهي اليتيمة وأهلها الغريباء والايتماء (٧٦) .

وهذا الشعور الدائم بالخطر والترقب ، فرض على الاندلسيين تجديد ابنائهم منذ الصغر ليكونوا على أهبة الاستعداد في كل لحظة : « فكان الصبيان يلبسون على العمل بالملحاح كما يعلم القرآن في الاطواح » ، وفي هذا المعنى اشاد المؤرخون الاسبان بمهارة الاندلسيين في استعمال القوس والنشاب وترييش السهام وركوب الخيل وقوة ضربات السيوف الى غير ذلك من فنون القتال التي تعلموها منذ صغرهم ، فالاندلسيون والمغاربة بصفة عامة قد اعدوا منذ البداية ليكونوا شعبا محاربا قد ترسبت في نفوسهم فكرة الجهاد حتى صارت جزءا من كيانهم ، واذا اطلعنا على مراسلات ملوك المدونين الاندلسية والغربية ، ومواقف الفقهاء وكتابات المؤرخين نجدها كلها مبررة من هذا الحماس الديني العميق الذي كان يكن في صدورهم نحو الجهاد . بهذه الروح الحربية الوثابة حرص اهل المغرب والاندلس على تجديد انفسهم باستمرار في هذا المجال الحربي ، واتباع أحدث الطرق والوسائل في القتال ، والنص الوحيد الذي لدينا عن طريق قتال الاندلسيين في مصر الدولة الاموية ، اوردته المؤرخ الاندلسي ابو بكر الطرطوشي ( ت ٥٢٠ هـ - ١١٢٦ م ) في كتابه سراج الملوك ونلمس فيه اسلوبا جديدا في تعبئة الجيش الاندلسي وطريقة قتاله بصورة تختلف عن المشرق اذ يقول : « فاما صفة اللقاء ، وهو أحسن ترتيب رأيناه في بلادنا وهو ارجى تدبير نفعله في لقاء عدونا ان تقدم الرجالة بالدرق الكاملة والرمح الطوال والمزاريق المسخونة النافذة فيصنفوا صفوفهم ويتركزوا مراكزهم ورمحهم خلف ظهورهم في الارض وصدورهم شارعة الى عدوهم وهم جالسون في الارض وكل رجل منهم قد اقم الارض ركبته اليسرى ، وترسه قائم بين يديه وخلفهم الرماة المختارون التي تمرق سهامهم من الدروع والخيل خلف الرماة .

( ٧٦ ) وردت عبارة اليتيمة والايتماء في وصية الخليفة الوحيد يعقوب المنصور قبل وفاته ، اما الغربية والغريباء فتدرد كثيرا في كتاب الاندلسيين استنادا الى الحديث النبوي : « ولد الاسلام غربيا ومسيحود غربيا كما بدأ طوبى لغرباء » .

فإذا حملت الروم على المسلمين، لم يتزحزح الرجالة من هياهم ولا يقوم رجل منهم على قدميه، فإذا قرب العدو وشقهم الرماة بالنشاب والرجال بالمازيق وصودر الرماح تلقاهم، فآخذوا يمنة ويسرة فتخرج خيل المسلمين بين الرماة والرجال فتقاتل منهم ماشاء الله، ولقد حدثني من حضر مثل هذه الواقعة في بلد طرطوش (Tolosa) قال: صافنا الروم على هذا الترتيب فحملوا علينا فبينما رجل منا كان في آخر الصف فقام على قدميه فحمل عليه عالج من العدو فاصاب فرقه فقتل (٧٧).

هذا وقد حرص الاندلسيون بحكم وضعهم الاستراتيجي كغفر أوروبا للإسلام على الاستفادة من مختلف أنواع الأسلحة القتالية سواء كانت تقليدية أو متطورة، ولم يترددوا في تنويع مصادر أسلحتهم من مختلف البلاد المجاورة لهم من الشمال المسيحي أو الجنوب الغربي. وقد عبر المؤرخ الفرناطي ابن سميميد المغربي (ت ٦٨٥هـ) عن التأثير الإسباني الأوروبي في نظام الجيش الاندلسي وأسلحته بقوله: « وكثيرا ما يتزيا سلاطين الاندلس وأجنادهم بزي النصارى المجاورين لهم، فسلاحهم كسلاحهم وأقبيتهم من الأشرلاط كأقبيتهم وكذلك أعلامهم وسروجهم ومحاربتهم بالانتراس والرماح الطويلة للطنن. ولا يعرفون الدبابيس ولا قسي العرب بل يعدون قسي الأفرنج للمحاصرات في البلاد أو تكون الرجالة عند المصافة للحرة » (٧٨).

ثم جاء ابن الخطيب (ت ٧٧٦هـ) وأعطانا صورة مزدوجة للتأثير الأوروبي والمغربي في الجيش الاندلسي بقوله: « والجنود الاندلسي يقودهم رئيس من القراية وحصى من شيوخ الممالك وزعيم في القديم شبه زى أقباليهم وأضدادهم من جيرانهم الفرنج: أسياغ الدروع، وتعليق الترسمة وجفأه البيضات واتخاذ مراض الاسنة، وبشاعة قرابيس السروج واستركاب حملة الرايات خلفه كل منهم بصفة تختص بسلحه وشهرة يعرف بها ثم عدلوا الآن من هذا الذي ذكرنا إلى الجواشن المختصرة والبيض الرهفة، والدرق الرقيقة والسهم المطية، والاسل العطفية، وقسي الأفرنجية يحملون على التدريب بها على الأيام (٧٩) ».

يتضح من هذه النصوص العربية وأمثالها الإسبانية، أن الاندلسيين اتبعوا طريقة الأسبان، والأوروبيين في استعمال السيوف والدروع الحديدية الثقيلة والركاب الطويلة المنخفضة A la Breda الخيول المدرعة بالتجايف الحديدية كما اتبعوا أيضا طريقة الزنابيين المغاربة في فنه الحربي المعروف باسمهم، ويقوم على الدروع والدرق الجلدية اللطيفة وركوب الخيول ذات الركاب المرتفع A la Jinea كما كانت طريقتهم في القتال تقوم على خفة الحركة وسرعة الكر والفِر وهي طريقة تختلف عن طريقة الأسبان الذين استخدموا الدروع الحديدية المسبلة ذات المناظر المثمنة التي كانت تغطي جميع أجزاء الجسم وبالتالي تعوقهم من الحركة أمام وثبات الزنابيين وخفة حركتهم.

( ٧٧ ) الطرطوش : سراج الملوك ص ٣٣٧ ( الطبعة التجارية بالناصرة ١٣٥٤ هـ ) .

( ٧٨ ) القرى : نفع الطيب ج ١ ص ٢٠٧ - ٢٠٨ .

( ٧٩ ) ابن الخطيب : اللحة البحرية ص ٢٧ - ٢٨ .

ولقد اضطُر الأسبان إلى اقتباس هذا الفن الزناتي الحربي وتطبيقه على بعض فرقهم العسكرية التي أسموها بنفس الاسم تقريباً Zonetos أي الزناتيون ثم لم يلبث هذا اللفظ أن تطور بعد ذلك في اللغة الأسبانية إلى Jineto ويستعمل الآن بمعنى الفارس، وكل هذا يدل على التداخل الحضاري بين الإسلام والمسيحية في الأندلس.

### صقالبة أوروبا :

إلى جانب هذا التجديد في السلاح وطرائق الحرب والقتال حرص الأندلسيون على تطعيم جيوشهم بمناصر أوروبية الأصل عرفوا باسم الصقالبة، وهذا يعتبر بدوره تأثيراً أوروبياً هاما يستحق التنويه والدراسة كظاهرة جديدة طحت في المجتمع والجيش الأندلسي (٨٠).

لقد كانت جيوش الأندلس في بادئ الأمر تقوم على نظام القبائل والعشائر من العرب والبربر التي كانت تقيم في الكور والمدن والقرى على أساس النظام الانطماي العسكري المعروف في العصور الوسطى، وهو أن تأخذ كل قبيلة مطاءها من الإقطاع الممنوح لها وفي مقابل ذلك عليها أن تساهم بعدد من ابنائها في حالة الحرب.

وظل هذا النظام متبها حتى أيام الأمير الأموي الحكم بن هشام الملقب بالريفي (١٨٠ - ٢٠٦ هـ) فقد رأى هذا الأمير أن يقيم إلى جانب هذا النظام الإقطاعي، نظاماً عسكرياً دائماً يعتمد عليه في كل وقت ويتقاضى جنوده مطاء ثابتاً من الدولة. وقد جاء هذا التغيير نتيجة لثورة خطيرة قامت في ريف من أرباض قرطبة كادت تطيح بعرشه. إلا أنه تمكن من القضاء عليها تماماً لدرجة أن اسمه صار مقترناً بها «الريفي» كما ظل اسم المكان معروفاً حتى اليوم في قرطبة باسم Arrabal ومن ثم رأى هذا الأمير أن يتخذ لنفسه فرقة من الحرس الخاص عرفوا باسم الصقالبة.

### فمن هم الصقالبة ؟

أطلق الجغرافيون العرب اسم الصقالبة على الشعوب السلافية سكان البلاد الممتدة من بحر قزوين شرقاً إلى البحر الأدرياتي غرباً، وهي البلاد التي كانت تسمى في العصور الوسطى باسم بلغاريا ولقد دأبت بعض القبائل الجرمانية على سبى تلك الشعوب وبيع رجالها ونسائها إلى عرب أسبانيا، ولهذا السبب سموا بالسلاف *esclaves Slaves* بمعنى الرقيق أو العبيد، ثم جاء العرب فعمروا هذا الاسم إلى صقالبة ثم توسعوا في استعماله فاطلقوا على أرقائهم المجلوبين من أمة مسيحية أخرى، يذكر الرحالة ابن حوقل الذي زار أسبانيا في القرن الرابع الهجري (١٠ م) أن الصقالبة كانوا يجلبون أيضاً من سواحل البحر الأسود ومن لمبارديا وكلايريا في إيطاليا، ومن قطلونية وجيطيقية في شمال أسبانيا وذلك فيما يبدو نتيجة لغارات القراصنة من الماربة والأندلسيين على الشواطئ الأوروبية للبحر الأبيض المتوسط.

(٨٠) راجع (أحمد مختار المبادي : الصقالبة في أسبانيا وبلادهم بحركة الشعوبية) (مدينت ١٩٥٢).

وجاء اغلب الصقالبة اطفالا الى الاندلس حيث ربوا تربية عسكرية اسلامية ، ودربوا على اعمال القصر والحرس والجيش ، وقد اطلق العامة عليهم في بادئ الامر اسم الخرس لمجتمعهم ، ثم لم يلبث عدد كبير منهم ان احتل مكانة عالية في المجتمع القرطبي ، كما اخذ عددهم يزداد بسرعة حتى بلغ على عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر ما يزيد على العشرة الاف من الرجال والنساء . وهذا الرقم مختلف في تقديره ، ولكنه يدل على وجود طبقة جديدة في المجتمع القرطبي تشبه الى حد كبير طبقة المالك الازراك في المشرق الاسلامي .

ومن بين الصقالبة الذين وصلوا الى مناصب الرئاسة في الدولة الاموية : الدري الرئيس الاعلى للشرطة ، وافلح صاحب الخيل ، وقد حاكم طليطلة ٣٣٦ هـ ، وخلف مدير الطراز ٣١٣ هـ ، ووليد المشرف على مكتبة الحكم المستنفر الشهيرة وغيرهم .

ويرى بعض المؤرخين ان اعتماد الامويين في الاندلس على هؤلاء المالك الصقالبة في الجيش والحكومة كان هدفا للحد من نفوذ الارستقراطية العربية في الحكم ، واضعاف سيطرة الجند من العرب والبربر ومثال ذلك تقليد عبد الرحمن الناصر مملوكه نجدة الصقلي قيادة الحملة التي خرج بها لقتال ملك ليون راميرو الثاني ، والتي انتهت بهزيمة المسلمين عند خندق مدينة Simancas ٣٢٧ هـ ( ٩٣٩ م ) ويقال ان سبب تلك الهزيمة هو تغير نفوس العرب لتقديم الصقالبة عليهم ، فاقسموا بان يتركوا الصقالبة وحدهم عند نشوب المعركة مما ادى الى الهزيمة وقتل القائد نجدة الصقلي ، وفرار عبد الرحمن الناصر باقل من خمسين فارسا بعد ان نجا باعجوبة .

ويقول صاحب اخبار مجموعة : ان عبد الرحمن « لم تكن له بعدها عسرة بنفسه » ( ٨١ ) .

واستمر الصقالبة يلعبون دورا هاما في سياسة الدولة الاموية ، ويتدخلون في اقامة الخلفاء ومزلهم . وفي اثناء احتضار الخلافة الاموية ، شاركوا في المؤامرات التي قامت في قرطبة وسائر البلاد الاندلسية ، فاحيانا نراهم منتصرين واحيانا اخرى منهزمين ، ولكنهم كانوا يظهرون دائما روح الاقدام والطموح والاستبداد وتزعهم قائد منهم يدعى خيران الصقلي رئيس حزب الصقالبة في العاصمة قرطبة .

ومن هذا الحزب تكونت الدويلات الصقلبية الاسلامية في شرق الاندلس : في طرطوشة وبلنسية ودانية ومرسية والمرية في القرن الخامس الهجري ( الحادي عشر الميلادي ) وكانت هذه الدويلات تجمعها رابطة تحالف وتسمى بالدولة العامرية الصقلبية لان اصحابها من ممالك العامريين ( المنصورين ابن عامر وابنائهم ) . وقد امتد سلطان هؤلاء الصقالبة على الساحل الشرقي الاندلسي الممتد من نهر ابرو شمالا حتى نهر المرية جنوبا . ومن اشهر امراء هذه الدويلات : الامير ابو الجيش مجاهد العامري الصقلي صاحب دانية الذي استطاع بقوة اسطوله ان يضم جزر البليار الى ملكه ٤٠٥ هـ ( ١٠١٤ م ) ومن قواعده هذه الجزر اطلق اسطوله للغزو في غرب البحر

المتوسط فاستولى على جزيرة مردينية وانخلعنهما رأس جسر لمهاجمة السواحل الإيطالية الغربية ، وتمكن من احتلال مدينة لوني بين بيزاجنوة ، وانخلعها قاعدة حرية لمهاجمة ما حولها من المناطق الساحلية التي امتازت بمركزها التجاري الهام (٨٢) .

ولقد افترعت حملات مجاهد حكام غرب أوروبا ، فتكتلوا ضده بزعامة البابا بندوق الثامن ، ولم تلبث اساطيل بيزا وجنوة وبرشلونة وفرنسان انحدث لمحاربته سنة ١٠٦٠ هـ ( ١٠١٥ م ) وانزلت به هزيمة فادحة قضت على معظم اسطوله ورجاله كما اسرت زوجته المسيحية جود وابنه علي ، بينما نجا مجاهد باعجوبة مائدا الى جزر البليار التي كانت في طامته ، واستطاع مجاهد ان يفك أسر ابنه على سنة ١٠٧٣ هـ بمدة طويلة قضاها في ألمانيا ، فجاء الى بلاده مسيحيا يتكلم بلسانهم ويتزيا بروهم ثم عرض عليه والده الاسلام فقبله وحسن اسلامه ثم قلده الامر من بعده . اما زوجته جود فيقال انها ماتت في الاسر وقبل انها رفضت العودة كي تموت على دين اباها .

وتجدر الإشارة هنا الى ان هذه الدويلات الصقلية لم تستمر طويلا بعد وفاء أصحابها ، اذ لم تلبث ان تقاسمها جيرانها امثال عبد العزيز بن أبي عامر صاحب بلنسية ، واحمد المستعين بن هود صاحب سرقسطة . وقد يرجع السبب في ذلك الى توقف تجارة الرقيق الصقلية في أوروبا منذ القرن الخامس الهجري ( ١١ م ) نتيجة لانتشار المسيحية بين القبائل السلافية ، وقيام ممالك مستقرة فيها مما ادى الى توقف الفزرو السبي في اراضيها وبالتالي الى انقطاع هذا النوع من الرقيق الصقلية في الغرب الاسلامي ، في حين ظلت تجارة الرقيق التركي مستمرة في المشرق الاسلامي من طريق بلاد القفجاق في جنوب روسيا .

ولقد ترك هؤلاء الصقلية اثرا حضاريا في الأندلس لا يمكن اغفاله ، اذ برز من بينهم الادباء والعلماء والشعراء نذكر منهم : فائق الصقلية الذي يبرز في علم كلام العرب وكل ما يتعلق بالادب ، ناظر صاعدا اللغوي البغدادي بين يدي المنصور بن أبي عامر ، فشرح عليه وكتبه حتى اسكنه ، فازداد المنصور به عجبا . ولما مات فأتى سنة ١٠٧٢ هـ ، وجد في تركته دفاتر ادبية حسنة الضبط . ويذكر الضبي ان الأمير مجاهد العامري الصقلية صاحب دانيه ، ألف كتابا في العروض يدل على قوته فيه . ويضيف ابن الأباران أحد الصقلية واسمه حبيب ، ألف زمن هشام المؤيد كتابا تعصب فيه لقومه وعنوانه : « الاستظهار والغالبية على من انكر فضائل الصقلية » . وهذا الكتاب في حكم المفقود للأسف ، وقد ذكر ابن بسام في كتابه الآخر انه اطلع على هذا الكتاب وأنه يحتوي على جملة من اشعار الصقلية ونواذرهم واخبارهم . ولكنه اعتذر عن عدم ذكر هذه النواذر والاشعار في كتابه بقوله : « وشعرهم خارج عن شرطنا وليس من جمعنا » . ومن العجيب ان هذه العبارة تذكرنا بعبارة أخرى مماثلة لابن بسام وفي نفس كتابه الأخيرة حينما اشار الى الوشحات الأندلسية بقوله : « واوازن هذه الوشحات خارجة عن

( ٨٢ ) انظر ( كليليا سارنلي : مجاهد العامري ، قائد الاسطول العربي في غربي البحر المتوسط في القرن الخامس الهجري ص ١٩٨ - ١٩٩ ، القاهرة ١٩٦١ ) .

فرض هذا الديوان اذ اكثرها على غير اعاريض اشعار العرب « . ويدفعنا تجاهل ابن بسام لاشعار الصقالبة الى التفكير في ان هذه الاشعار والنوادر كانت تجمع بين اتجاهين هامين :

### الاتجاه الاول :

انها كانت من النوع الشعبي على شاكله الموشحات والازجال ، خصوصا وانه قد عرف من الصقالبة تلوقهم لهذا النوع من اوزان اهل الاندلس ولا سيما موشحات الاديب ابي بكر عبادة بن ماض السقاء ( ت ١٥٠ هـ ) شاعر الدولة العمارية الذى مدحهم في كثير من شعره . ويؤيد هذا ايضا ان عدد كبيرا من الصقالبة وهم الواردون من طليقة في شمال اسبانيا ، كانوا يجدون اللغة الرومانسية وهى اللاتينية الدارجة التى كانت سائدة بين المسلمين والمسيحيين في الاندلس والتى كان من اثر اندماجها باللغة العربية ان ظهر ذلك الفن الشعبى المعروف بالازجال والموشحات ( ٨٢ ) .

ولا شك ان هؤلاء الصقالبة ، وان كانوا قد فقدوا كل صلة لهم ببلادهم الاصلية ، واعتنقوا الاسلام واتقوا العربية ، الا انهم رغم كل ذلك ، لا بد وان يكونوا قد جلبوا معهم من بلادهم بعض التقاليد الثقافية والعادات الاجتماعية والفنون الشعبية والمفردات اللغوية . وحسبنا ان نوه هنا بما اورده العالم الاندلسى ابو بكر الطرطوشى عن اختصاص الصقالبة بالوان من الالحان والرقصات الشعبية التى نسبت اليهم مثل اللحن الصقلبى والرقص ( ٨٤ ) الذى يذكرنا بالرقص الاسبانى الحديث .

### اما الاتجاه الثانى :

فيتمثل في ان شعراء الصقالبة نظموا اشعارا عربية كلاسيكية من نوع الغزل على النمط العربى بحكم كون مؤلفيها ليسوا بعرب . ويؤيد ذلك عنوان كتاب حبيب الصقلبى نفسه « الاستظهار والمغالبه على من اكر فضائل الصقالبة » ، فهو يدل بوضوح على نزعة المؤلف في اظهار فضل الصقالبة على الأدب والشعر العربى وتفوقهم في هذا المضمار . وهذا مما دفع المستشرق الالمانى جولدزيهر الى اعتبار هذا الكتاب « البداية الادبية » الاولى نحو الشعوبية في اسبانيا » ( ٨٥ ) . فلعل هذا الاتجاه الشعوبى في شعر الصقالبة هو الذى دما ابن بسام الى تجاهل هذا الشعر في كتابه الاخيرة ، لانه كان متعصبا للمدرسة العربية الارستقراطية التى ظهرت في قرطبة اوائل القرن الخامس الهجرى ( ١١ م ) والتى كانت يمثلها الشاعر ابو عامر بن شهيد والمؤرخ ابو مروان بن حيان ، والفيقه ابو محمد بن حزم . فنجد ابن بسام يفرّد لهم التراجم

( ٨٢ ) انظر : J. Ribera : Epica Andaluza Romanceada, en Disertaciones y Opusculos, I, p. 137

( ٨٤ ) الطرطوش : كتاب المعادى والبدع ص ٢٧٨ تحقيق محمد الطائي تونس ١٩٥٩ ) .

( ٨٥ ) انظر : Goldziher Ignaz : Die Sunbyja unter den Muhammedanern in Spanien, Z.D.M.G. p.604, 1899.



الطوال ويحفظ لنا الشيء الكثير من كتبهم الضائعة مثل كتاب المتن لابن حيان ، ورسالة التوايع والزوايع لابن شهيد (٨٦) .

واذا كان حكمنا على هذا الاتجاه الشعوبي في شعر الصقالبة يقوم على التجميع والافتراض لان هذا الشعر لم يصل الينا ، الا ان الامر الذي لا شك فيه هو ان حركة الشعوبية التي ظهرت في الاندلس على عصر ملوك الطوائف في القرن الخامس الهجري ، انما اتبعثت من ولايات هؤلاء الصقالبة وتأييدهم ، فالوثيقة الوحيدة المحفوظة حتى اليوم لحركة الشعوبية ، في الاندلس هي الرسالة التي كتبها أبو عامر غرسيه الى الشاعر ابي عبد الله الحداد « يفضل فيها العجم على العرب » (٨٧) .

ومؤلف تلك الرسالة مسلم اسباني مولد من اصل مسيحي بشكنسى Vasco . اتقن دراسة اللغة العربية وآدابها حتى لقب بالشاعر والكاتب. ويفهم من نص الرسالة ومن اشارات بعض المؤرخين امثال ابن الابار ، وابن سعيد المغربي ، ان ابن غرسيه هذا ، عاش في مدينة دانية وخدم في بلاط مجاهد الصقلبي وابنه علي بن مجاهد الملقب بعمز الدولة واقبال الدولة .

ومن هذا نرى ان ابن غرسيه الشعوبي ، عاش وخدم في مدينة دانية في عصر ملوك الطوائف حيث كان نفوذ الصقالبة سائدا قويا في الساحل الجنوبي الشرقي للاندلس .

يضاف الى ذلك ان معظم اهالي تلك الدويلات الصقلبية - كما يقول ابن حيان - كانوا من موالى المسلمين من اجناس الصقلب والافرنجة والبشكنس الذين اختصم الصقالبة برعايتهم فرحبوا بهم في ولاياتهم بينما « زهدوا في الاحرار من العرب وابنائهم ممن طرأ منهم عليهم فلم يواسوهم » (٨٨) .

فابن غرسيه اذن ، عاش وخدم في مجتمع من المولدين الاسبان سواء على الصعيد الرسمي او الشعبي ، وهذا يفسر لنا مراحة العبارة التي هاجم بها مبدأ السيادة العقلية والسياسية للجنس العربي ، كما يفسر ايضا تلك القحة والجرأة المتناهية التي استعملها ضد العنصر العربي . فلو ان ابن غرسيه خدم في مكان يسيطر عليه العرب مثل اشبيلية او قرطبة ، لا استطاع ان يكتب بمثل هذا الاسلوب دون ان يتعرض لمقايهم وتقتهم . ويضع لنا العذرى مثالا على ذلك بعيد الله ابن غالب الاخرس الذي كان من الخرس ، أي من الصقالبة ، وكيف انه اضطر الى الافاقسة بالقرب من اشبيلية في بلدة شنتطوريس Siote Torres ولم يسكن اشبيلية

( ٨٦ ) ابن بسلام : الاخيرة في محاسن اهل الجزيرة ج ١ ق ١ ص ٢١٠ .

( ٨٧ ) سبق ان نشرت هذه الرسالة مع البحث الذي كتبه عن الصقالبة في اسبانيا ( مدريد سنة ١٩٥٢ ) وفي نفس السنة نشر الدكتور عبد السلام هارون هذه الرسالة ايضا مع الرسائل التي تناولت الرد عليها بعد ذلك ( القاهرة ١٩٥٢ ) .

( ٨٨ ) ابن بسلام : الاخيرة في محاسن اهل الجزيرة ( القسم الثالث ) ورقة ١٢

خوفا من العرب فيها اذ انه كان متعاوناً مع من فيها من المولدين وقد انتهى امره بأن قتله العرب ورموا برأسه لعرب قرمونة المجاورة (٨٩) .

ولعل هذا التفسير يرد على ذهشة البلوى ، الذى عاش بعد ذلك بقرنين ، من سكوت رجال ذلك العصر عن اساءات ذلك الفاسق الزنديق « ابن غرسية » فيقول : « والعجب من أهل ذلك الزمن كيف استقروا على هذه الفتن واقروا هذا المجترى على هذا الاجترأ ، وما جاء به من الافتراء ام كيف ابلقوه ريقه واوسعوا به طريقه ولم يهلكوا فريقه ! » (٩٠) .

من كل ما تقدم نرى ان هؤلاء الصقالبة ذوى الاصل الاوروبى ، قد لعبوا دوراً سياسياً وحربياً وثقافياً هاماً في تاريخ اسبانيا الاسلامية .

### النورمانديون والفايكنج :

وهناك عنصر اوروبى آخر فرض نفسه على الاندلس بفاراته البحرية الجريئة المفاجئة خلال فترات متعددة من العصر الاموى مما كان له بعض الاثر في تاريخ وحضارة الاندلس .

وقد ورد ذكر هذه العناصر الاوروبية في المصادر العربية باسم الاردمانيون والمجوس . وواضح من التسمية الاولى انها تحريف للكلمة الانجليزية Norsemen او الاسبانية Normandos وهى تعنى اهل الشمال اى سكان الدول الاسكندنافية .

اما تسميتهم بالمجوس ، فلانهم كانوا يشعلون النار في كل مكان يطون فيه بل كانوا ايضا يحرقون جثث الموتى من زعمائهم يسفهم ، فظن العرب انهم يعبدون النار كالزرادشتية . كذلك اطلق عليهم اسم الفايكنج ، وهى مشتقة من الكلمة النرويجية فيك Vik التى تعنى ساكن الخليج ، لهذا اطلقوها على سكان شبه جزيرة اسكنديناوة ، لكثرة خلبانها ، وان كانت قد وردت في المعاجم الاسبانية كلمة Vikings بمعنى المحاربين .

واصل هذا الشعب جرمانى او تيوتنى ، وينقسم الى ثلاث مجموعات :  
السويديون ، والنرويجيون ، والدانمركيون (٩١) .

والمجموعة الاخيرة اى الدانمركية هى التى هاجمت سواحل المسلمين في الاندلس والمغرب ايضا . وكانت بداية هذه الغارات في سنة ٣٣٠ هـ ( ٨٤٤ م ) في عهد الامير عبد الرحمن الثانى او الاوسط ، حينما هاجمت سواحل الاندلس القربية اساطيل النورمان بتحرركاتها السريعة الخاطفة واسهمها النارية واشهرتها السوداء التى شبهها بعض المعاصرين بالطير الجون اى السود (٩٢) .

( ٨٩ ) المقرئ : نفس المرجع ١٠٤

( ٩٠ ) البلوى : كتاب الباء ج ١ ص ١٥٣ .

( ٩١ ) راجع ( سعيد عاشور : اوروبا في العصور الوسطى ج ١ ص ٢١٠ ) وكذلك ( حسين مؤنس : غارات النورمانديين على الاندلس ، مجلة الجمعية التاريخية العدد الاول سنة ١٩٦٩ ) .

( ٩٢ ) ابن خلدون : البيان المغرب ج ٢ ص ١٢٠

ولم تكن غارات النورماندين مركزة في مجموعة واحدة ذات قيادة موحدة ، بل كانت في مجموعات متعددة وفي أماكن مختلفة. ولم هذا هو السبب في اختلاف الروايات الإسلامية التي دونت أخبار غاراتهم .

كذلك عرف عن النورماندين انهم كانوا يتحاشون الأماكن المحصنة ويهاجمون السواحل المكشوفة التي لا تعترض عمليات سلبهم ونهبهم. وكانت أرياف الاندلس الغريبة المظلة على المحيط الاطلسي من هذا النوع الآخر . ولهذا لم يجد هؤلاء الشماليون صعوبة في اختراق نهر الوادي الكبير من مصبه والصعود فيه بسفنهم ثم احتلال مدينة اشبيلية مدة ايام عافوا خلالها قتلا ونهباً وتخريباً سنة ٢٢٠ هـ على عهد عبد الرحمن الاوسط .

ولما كان معظم الاسطول الاندلسي مرابطاً على الساحل الشرقي المطل على البحر المتوسط فقد اعتمد الاندلسيون في مقاومة هذا الخطر على جيوشهم البرية. فاختلوا يثبون لهم السرايا ويضعون الكمان التي حالت بينهم وبين العودة الى مراكزهم ، ويقذفونهم بالمجانيق من جنبى نهر الوادي الكبير . غير أن السحاب النورماندين من اشبيلية لم يتم الا بعد وصول وحدات الاسطول الاندلسي الى مكان المعركة اذ يقول العلري : « ثم هبطت للامام عبد الرحمن ابن الحكم خمسة عشر مركباً بالمقاتلة والمعدة ، فنزلوا اشبيلية ، فلما احس الجوس بها لحقوا ببلبه Niebla وقد انتهت هذه الفارة بانهرام النورماندين عند طليطلة Tojeda بين اشبيلية ولبلة ، واتسحابهم من الاندلس .

على أن الملم هنا هو أن عدداً كبيراً من هؤلاء الفايكنج لم يتمكنوا من اللحاق باخوانهم أثناء انسحابهم فوقوا اسرى في أيدي المسلمين الذين خيروهم بين ترك الوثنية واعتناق الاسلام او القتل ، فقبلوا الاسلام واختلطوا بالاهالي وتكونت منهم جاليات نورماندية بنواحي اشبيلية في غرب الاندلس حيث عملوا بتربية المواشي وصناعة المنتجات الابانية التي اشتهرت بها بلاد الدانمرلك حتى اليوم .

على ان فضل النورماندين لا يقتصر فقط على ادخال مثل هذه الصناعات الشمالية في الاندلس بل يرجع اليهم الفضل في تنبيه الاذهان الى ضرورة اتخاذ اجراءات دفاعية أمنية ضد أي هجوم مفاجيء يقع على الاندلس من ناحية البحر . ولهذا اقام الامير عبد الرحمن الثاني بعدة أعمال هامة في هذا السبيل : مثال ذلك انه احاط اشبيلية بأسوار حجرية عالية ، كما بنى في مينائها دار صناعة لبناء السفن الحربية وزودها برجال البحر المدربين وقوارير النفط او الحراقات التي تقذف على سفن العدو (٩٣) والاشارة الى استخدام النفط هنا تجلنا نعتقد ان المسلمين في ذلك الوقت توصلوا الى استخدام النار الاغريقية التي حرس البيزنطيون على الاحتفاظ بسريرة تركيبها منذ ان اكتشفوها . وقد يؤيد ذلك انه قبيل هذا الوقت بسنوات قليلة استخدم الاغالبية

لأول مرة في أساطيلهم سفنا تقذف بلهب النفط تعرف بالحراقات وذلك ردا على النار الافريقية التي استخدمها البيزنطيون (٩٤) .

وكيفما كان الامر ، فان تلك المجهودات الكبيرة التي بذلها الامير عبد الرحمن في تقوية اسطوله وتحصين سواحله ، قد استمرت واينصت في عهد ولده الامير محمد الاول ( ٢٣٨ - ٢٧٢ هـ ) الذي انشا بدوره سبعمئة غراب وبلغ جيشهمائة الف فارس وحينما عاود النورمانديون هجومهم في عهده على السواحل الاندلسية سنة ٢٤٥ هـ ( ٨٥٩ م ) استطاع الاسطول الاندلسي ان يردهم على اعقابهم بعد ان كبدهم خائرا فادحة واسر منهم ومن سفنهم عددا كبيرا . وقد اورد كل من المعري وابن حيان وصفا مفصلا لهذه العمليات البحرية التي دارت بين الفريقين (٩٥) .

وفي عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر ( ٣٠٠ - ٣٥٠ هـ ) اشتد الخطر النورماندي على الاندلس ، خصوصا بعد ان بدأ يتخذ طابعا مستقرا لابتا نتيجة لاضاخم قاعدة لهم بالقرب من لغور الاندلس الشمالية وسواحلها الغربية ، وامنى بذلك ولاية نورمانديا Normandie في شرب فرنسا . وتاريخ هذه القاعدة النورماندية يرجع الى سنة ٣٠٠ هـ ( ٩١٢ م ) اثناء المنازعات التي قامت بين افراد الاسرة الكارولنجية . فيرى ان ملك فرنسا شارل الثالث الملقب بالساذج Simple قطع الزعيم النورماندي رولون Rollon هذه المقاطعة التي عرفت باسم نورمانديا . ولم يلبث هذا الزعيم ان اعتنق المسيحية وتسمى باسم روبرت .

وقد شكلت هذه الولاية النورماندية خطرا كبيرا على الاندلس من طريق الحملات البحرية التي كانت تخرج من موانئها وتفر جنوبا على السواحل الاندلسية الغربية ، كذلك عن طريق حملاتها البرية التي كانت تعبر جنوب فرنسا ثم تفر على الثغور الاندلسية الشمالية . والمتواتر في الكتب ان هذه الحملات النورماندية البرية على شمال الاندلس قد بدأت بعد ذلك في عصر ملوك الطوائف في القرن الخامس الهجري ، حينما استولى النورمانديون على القلعة الاسلامية بريشت Barastro شمالي سرقسطة سنة ٥٦٤ هـ ( ١٠٦٤ م ) غير انه يبدو بوضوح من كلام المعري ان هذه الغارات النورماندية على الثغر الاعلى سرقسطة وبريشت ترجع قبل ذلك الى الخليفة عبد الرحمن الناصر ٣٣٠ ( ٩٤٢ م ) (٩٦) .

ثم تولى الخليفة الحكم المستنصر ( ٣٥٠ - ٣٦٦ م ) وخطر الغزو النورماندي مازال يهدد الاندلس بقيادة دوق ولاية نورمانديا ريكاردو الاول حفيد رولون . غير ان الخليفة المستنصر

( ٩٤ ) من المحتمل ان يكون البيزنطيون توصلوا الى استخدام النار الافريقية سنة ٥١٦ م ، ثم ادخلوا عليها تحسينات جديدة على يد رجل يدعى كاليتيكيوس ، وهو سوري مقيم في القسطنطينية ، وقد استخدم هذا التركيب الجديد لأول مرة اثناء حصار الاسطول العربي للماصمة البيزنطية سنة ٦٠ هـ ( ٦٨٠ م ) في عهد يزيد بن معاوية . وقد نتج من استعماله انسحاب الاسطول العربي عن المدينة . راجع ارشيبالد لويس : القوى البحرية والتجارة في حوض البحر المتوسط ، ترجمة : احمد محمد عيسى ، ص ٢١٤ .

( ٩٥ ) راجع ( احمد مختار الميادي : دراسات في تاريخ المغرب والاندلس ص ٦٥ وما بعدها ) .

( ٩٦ ) المعري : نفس المرجع ص ٧٢ - ٧٣ تحقيق عبد العزيز الاخواني .

كان له بالرصاد ، وعلى اتم اعتماد القالة وتبع اخباره قبل وصوله ، فيروى ابن حيان ان الخليفة الحكم المستنصر كان يرسل جواسيسه الى مدينة شنت ياغب Santiago في جليقية ( شمال غرب اسبانيا ) لامتحن اخبار المجوس . كما انه في الوقت نفسه تحالف مع بعض الحكام الاسبان في غرب جليقية ليكون له مينا على النورمانديين ويمده باخبارهم وتحركاتهم في الوقت المناسب . ( ٩٧ ) .

كذلك يعطينا ابن هدارى نصا هاما يدل على مدى تأثر الاندلسيين بالفن البحرى النورماندى المتقدم ، اذ يقول بان الخليفة المستنصر امر بصنع مراكب على هيئة مراكب المجوس ووضعها في الوادى الكبير تمهيدا لقتالهم بها على نفس طريقتهم . وقد اطلق الاندلسيون اسم القرافر على مراكب المجوس وقالوا انها مراكب عظام تجرى الى امامها والى خلفها بقلوع سوداء مربعة وتحتوى كل منها على ثمانين محارباً ( ٩٨ ) - وليس يبعد ان يكون المولدون النورمانديون المقيمون باشبيلية ونواحيها قد ساهموا بخبرتهم في بناء هذه السفن الجديدة .

والى جانب هذا حرص الخليفة المستنصر على ارسال الصوائف البرية والبحرية الى الساحل الغربى في صيف كل عام حيث كانت تتجول برا وبحرا برسم جهاد المجوس وتبضع اخبارهم في تلك النواحي التي اعتادوا الظهور فيها . وكان يقود هذه العمليات في البر والبحر قواد مهرة مثل الوزير القائد غالب بن عبد الرحمن ، وامير البحر عبد الرحمن بن الرماحس ، وصاحب الخيل زياد بن افلح وغيرهم .

وامام هذه البقطة وهذا الاعتماد الذى ارتقى الى المستوى الحربى المطلوب لم يتمكن النورمانديون من احراز اى نجاح في جميع غاراتهم البحرية التي شنوها على الاندلس في هذه بنية تثبيت اقدامهم في اسبانيا كما فعلوا في كثير من البلاد الاوربية الاخرى مثل فرنسا وانجلترا وإيطاليا . وهذا راجع منذ البداية الى السياسة البحرية التي رسمها عبد الرحمن الاوسط وسار على منوالها ابناؤه واحفاده من بعده .

وهكذا نرى مما تقدم ان غارات هؤلاء الاوروبيين الشماليين على الاندلس قد تركت فيها اثارا بعيدة المدى في مختلف النواحي الحربية والاقتصادية والاجتماعية بل والادبية ايضا ، اذ ظل صداها مسموما في الادب الاندلسى الى وقت متأخر .



( ٩٧ ) ابن حيان : القتيب ، القسم الخاص بالحكم المستنصر ص ٩٢ ، ٢٥٤ ، تعليق عبد الرحمن حجي ( بيروت ١٩٦٥ ) .

( ٩٨ ) ابن هدارى : البيان الغرب ج ٢ ص ٢٥٦ وكذلك : Dozy : Recherches II p. XCI, 288

## رأبما : العلاقات الدبلوماتية مع ملوك اوربوا واثارها :

### ١ - مع الدولة البيزنطية :

اذا تركنا مؤقنا الغرب الاوروبى اللاتينى واتجهنا الى الشرق الاوروبى البيزنطى الهلنستى (٩٩) ، نجد علاقات سياسية جديدة تقوم لأول مرة بين قرطبة والقسطنطينية وتستمر طوال القرنين الثالث والرابع من الهجرة (٩ ، ١٠ م) ولا شك ان هذه السياسة الودية التقريبية بين بيزنطة والاندلس ، ان دلت على شىء فانما تدل على المكانة الممتازة التي حظيت بها اسبانيا الاسلامية في اوربا المسيحية ، كما تدل ضمنا على ان كلاما من العالمين الاسلامي والمسيحي ، قد بدأ يفرج من ثقائده القديمة تحت تاثير مصالحه الخاصة التي اصبحت هي المتحكمة في سياسته وليست الامتيازات الدينية كما كان الحال من قبل .

وتبدأ هذه العلاقات بمبادرة الامبراطور تيوفيل حينما ارسل سفارة الى عاهل الاندلس عبد الرحمن الثانى سنة ٢٢٥ هـ ( ٨٤٠ م ) . وكان على رأس تلك السفارة رجل يونانى يجيد اللغة العربية اسمه قرطوبس . كما ارسل معه هدايا فاخرة ورسالة بخطب فيها وده ورساله عقد تحالف معه ضد العباسيين الذين قضاوا على ملك اجداده الامويين بالشرق . كما يطلب ايضا مساعدته ضد الاغالبية في صقلية وضد الرضيين في جزيرة كريت .

ولقد استقبل عبد الرحمن الرسل استقبالا فخما ، وقبل الهدايا البيزنطية ورد عليها بمثلها ، كما اوفد سفارة معاملة الى الامبراطور البيزنطى برئاسة الشاهر يحيى الفزال وكان رجلا طويلا عريضا وسيم الوجه موفور النشاط ولهذا لقب بالفزال . وقد مدحه الامير عبد الرحمن بقوله : « جاء الفزال بحسنه وجماله » . وربما كانت هذه الصفات هي التي جعلت عبد الرحمن يختاره للسفارة بينه وبين الملوك كى يحسن وقمه على النفوس ، ولما وصلت السفارة الاندلسية الى القسطنطينية صحبه السفير البيزنطى عن طريق البحر ، استقبلها الامبراطور البيزنطى تيوفيل بالحفاوة والترحاب وتسلم منها هدية العاهل الاندلسى ورسائله التي يرد فيها على خطابه .

والرسالة اوردها ابن حبان في كتابه القتيبي وهي رسالة طويلة في مجموعها وعباراتها مصولة جميلة ، ولكننا لا نخرج منها بشىء ايجابي فعال ، بمعنى ان عبد الرحمن في هذه الرسالة ، لم يأخذ على نفسه اى عهد حريى يقوم به ضد اعدائه سواء في الحاضر او المستقبل ، فهم الامبراطور سخطه على العباسيين ويروج من الله ان يقطع دابرهم . وكذلك الرضيين في كريت فهو يبتزرا منهم لانهم خرجوا عن طاعته ويتسرك للامبراطور حرية معاقبتهم . اما الاغالبية فهو يتعذر عن محاربتهم لانهم يجاهدون في سبيل نصره الاسلام .

(٩٩) الامبراطورية البيزنطية بدأت فيها اللغة اللاتينية كلمة رسمية منذ تأسيس القسطنطينية في القرن الرابع حتى القرن السادس . وفي خلال هذه الحقبة اعلنت اللغة اليونانية لواء انتشارها على حساب اللغة اللاتينية بحيث لم يات القرن السابع الميلادى حتى اعلنت اللغة اليونانية انها اللغة الرسمية في البلاد .

وبعد ان ادت السفارة الاندلسية مهمتها دات الى قرطبة من طريق البحر ايضا . وقد دون يحيى الفزال مشاهداته في العاصمة البيزنطية ، واحادithe مع الامبراطورة بتودورا وولى المهدي ميشيل . . الخ ، وقد نقل ابن حيان هذا الوصف في كتابه المقتبس ( ١٠٠ ) .

وتعتبر هذه العلاقات الدبلوماسية التي قامت لأول مرة بين قرطبة والقسطنطينية ، بداية لمسللة من الاتصالات والسفارات التي تبوأت بعد ذلك بين الخليفة عبد الرحمن الناصر ، والامبراطور قسطنطين السابع ، وبين الخليفة الحكم المستنصر وبنقفور فوكاس ، وبين الحاجب المنصور ابي عامر والامبراطور بازيل الثاني ( ٩٧٦ - ١٠٢٥ م ) الذي يعتبر عصره الطويل من ازهر عصور هذه الاسرة القنولية الحاكمة ( ١ ) .

على ان موضوع الاهمية هو ان هذا الاتصال السياسي قد صاحبه ايضا اتصال حضارى فالسفارة التي ارسلها قسطنطين السابع الى خليفة الاندلس عبد الرحمن الناصر ٣٣٧ هـ ( ٩٤٨ م ) حملت معها من جملة الهدايا نسخة خطية من الكتاب اليوناني المشهور : « الادوية المفردة » للمطب بكتاب **الحشائش** والذي الله ديوسقوريدس Dioscorides وهو طبيب ومشاب يوناني عاش في القرن الاول الميلادي وولد في بلدة عين زربة قرب طرسوس جنوب آسيا الصغرى ولهذا تسمى في الكتب الاوربية Dioscorides Anzerbio .

وهذا الكتاب سبق ان ترجم الى العربية قبل ذلك الوقت بنحو قرن من الزمان في مدينة بغداد على عهد الخليفة المتوكل العباسي ( ٢٣٢ - ٢٤٧ هـ ) . غير ان المترجم له واسمه اسطفي بن باسيل ، لم يترجم الى العربية سوى جزء من اسماء الادوية لعدم معرفته بما يقابل اليونانية فيها . ولهذا ظلت اسماء باقى العقاقير الطبية على صورتها اليونانية بحروف عربية .

وهنا ياتي دور الاندلس في سد هذا النقص وترجمة المزيد من اسماء هذه الادوية والنباتات الطبية من اليونانية الى العربية . فيروي المؤرخون الخليفة عبد الرحمن الناصر عندما تسلم نسخة هذا الكتاب سنة ٣٣٧ هـ شكل لجنة علمية لترجمته الى العربية ، وكان من بين اعضاء تلك اللجنة : طبيبيه اليهودي المعروف حسداى بن شبروط وحمد التباتي ، وعبد الرحمن بن الهيثم ، وابو عبدالله الصقلي ، الذي كان يجيد اليونانية وله المام بتركيب العقاقير . كذلك بعث الخليفة الناصر الى صديقه قسطنطين السابع كي يرسل اليه خبرا يونانيا في هذا العمل ، فارسل اليه سنة ٣٤٠ هـ الراهب نيقولا الذي ساهم بدور فعال في انجاز هذا العمل العلمى الكبير .

ولقد اثار ظهور هذه الترجمة الكاملة لكتاب ديوسقوريدس في الاندلس موجة من الحماس بين الاندلسيين الذين اقبلوا على دراسة الطب والنباتات الطبية متخلدين من هذا الكتاب مصدرا رئيسيا لهم .

( ١٠٠ ) ابن حيان : القتيبي ، القسم الخاص بعبد الرحمن الاوسط ، تطويق محمود مكي .

( ١٠١ ) ابن حيان : البيان القريب هـ ٢ ص ٢١٢ - ٢١٥ ، الري : نفع الطيب ج ١ ص ٢٢٢

ومن بين العلماء الذين برزوا في هذا الميدان : عبد الرحمن بن الهيثم ، طبيب النصور ابن ابي عامر ، الذي كتب عدة كتب عن **الادوية المفردة** . كذلك تذكر العالم النباني سليمان بن حسان بن جليجل الذي كان طبيباً للخليفة هشام المؤيد وله شروح مفيدة على كتاب ديسقوريدس فسر فيها مضمون اسماء بعض الادوية المفردة ووصفاتها . وبالمثل يقال عن الطبيب ابي الطعرف عبد الرحمن بن وافد اللخمي المسمى باللاتين Eben Guelilh ( ت ٤٦٦ هـ ) الذي كان وزيرا وطبيباً لابن ذي النون صاحب طليطلة . وقد اطلع على كتب جالينوس وديسقوريدس وكتب مؤلفاً ضخماً عن الادوية المفردة استغرق في تأليفه عشرين سنة وضمنه خلاصة تجاربه التي تقوم على مبدأ : « عدم التداوي بالادوية ما امكن التداوي بالاغذية » ، واذا دعت الضرورة الى الادوية فلا يرى التداوي بمركبها ما وصل التداوي بمفردها . « ( ١٠٢ ) كذلك ذكر اعظم علماء النبات في عصره وهو ضياء الدين بن البيطار المالقي الاشبيلي ( ت ٦٤٦ هـ / ١٢٤٨ م ) صاحب كتاب « الجامع لمفردات الاغذية والادوية ( ١٠٣ ) » وقد وصفه للمعلمه الدمشقي ابن ابي اصبيحة ( ت ٦٦٨ هـ ) عندما لقيه اول مرة بدمشق بقوله : فكتبت اجدمن غرارة علمه ودرايته شيئاً كثيراً ، وكان لا يذكر دوائى جوابه لمن يسأله الا ويصيح في اي مكان هو من كتب ديسقوريدس وجالينوس ، وفي اي مدد هو في الادوية المذكورة في تلك المقالة . وكان ثقة فيما ينقله للجميع . سافر ممثلاً لبليونس وشيره من الحكماء الى بلاد الاغارة والشرق واقصى بلاد الروم . واخذ في النبات عن جماعة حكماء مشهورين ، وكان ذكياً فظناً ، وكان بمصر رئيساً على الحكماء وسائر العشابين ثم خدم الملك الكامل الايوبي وجعله عنده مقدماً في دمشق حيث مات سنة ٦٤٦ هـ . « ( ١٠٤ )

هذا وينص ابن البيطار نفسه في مقدمة كتابه السالف الذكر على مصادره التي نقل منها بقوله : « واستوعبت فيه جميع ما في الخمس مقالات من كتاب الافضل ديسقوريدس بنصه ، وكذلك فعلت ايضاً بجميع ما أورده الفاضل جالينوس في الست مقالات من مفرداته بنصه ، ثم الحققت بقولهما من اقوال المحدثين في الادوية النباتية والمعدنية ما لم يذكره ، ووصفت عن ثقافة المحدثين وعلماء النبات عن ما لم يصفاه ، واستندت - في جميع ذلك - الاقوال التي قالها . « ( ١٠٥ )

واذا كانت السفارات التي تبودلت بين الخليفة عبد الرحمن الناصر والإمبراطور قسطنطين السابع قد نتج عنها هذا اللقاء الحضاري الثمر الذي أسفر عن ترجمة كتاب ديسقوريدس الى العربية وأقبال الاندلسيين على دراسته وشرحه مع اضافات علمية جديدة في مجال الطب والعصيدلة طوال القرون التالية ، فان السفارات التي تبودلت بين البلدين في عهد ولده الحكم المستنصر ( ٣٥٠ - ٣٣٦ هـ ) قد تمخضت عنها آثار فنية معمارية لها قيمتها . اذ يؤثر عن هذا

( ١٠٢ ) تراث الاسلام ، القسم الثالث ص ١٢٢ حاشية عالم المعرفة ، الكويت ١٩٧٨ .

( ١٠٣ ) طبع في بولاق في اربع مجلدات سنة ١٨٧٤ وترجمة الى الفرنسية لكثير .

( ١٠٤ ) ابن ابي اصبيحة : هيون الانباء في طبقات الاطباء ج ٢ ص ١٢٢ ، بالتحقيق : تاريخ الفكر الاندلسي

ص ٤٧٩ .

( ١٠٥ ) ابن البيطار كتاب الجامع لمفردات الادوية والادوية : القصة ، بالتحقيق : تاريخ الفكر الاندلسي ص ٤٨٠



الخليفة الاندلسي انه طلب من العاهل البيزنطي نيقور فوكاس ان يرسل اليه خبيراً في صنع الفسيفساء كي يعمل على تزيين الزيادة المعمارية التي كان يزمع القيام بها في المسجد الاموي بقرطبة . هذا الى جانب اعمدة الرخام التي سبق ان ساهمت بها القسطنطينية في بناء مدينة الزهراء على عهد والده وعددها مائة واربعون سارية (١٠٦) .

وكل هذا يدل بالطبع على تأثير اساتذة الفن البيزنطي في بعض مباني العاصمة الاموية .

**والواقع ان علوم اليونان واسماء ابطالها كانت معروفة ومألوفة بين الاندلسيين :** فالشاعر الزجال سعد بن عبد وبه ( ت ٣٤١ هـ ) ابن عم صاحب المقدد الفريد كان معينا بكتابات الاغريق وعلوم الاوائل ( ١٠٧ ) . ويشير ابن الخطيب الى ان حكم اليونان كانت تدرس في الاندلس ولا سيما لانباء الطبقة الراقية من الملوك والامراء ، وضرب مثالا على ذلك بالامير اسماعيل بن الاحمر الذي كان يدرس هذه المادة على مملوك مسيحي الاصل اسمه عباد ، كذلك نجد ان بعض الاندلسيين تسمى باسم اخيل بطل حروب طروادة في الملاحم الاغريقية مثل عياش بن اخيل صاحب شرطة القائد العربي موسم بن نصير ، ( ١٠٨ ) ومثل الشاعر ابي القاسم اخيل بن ادريس الذي عاش بمدينة رonda على عهد الموحدين ( ١٠٩ ) . بل انهم اطلقوا هذا الاسم على بعض قطع اسطولهم البحري وقد اشار بذلك المؤرخ الاسباني العامر روليث دي ايبالا عند قوله بان ملك قشتالة الفونسو الحادي عشر ، استطاع اثناء حصاره للمسلمين في مدينة الجزيرة الخضراء سنة ٧٤٣ هـ ( ١٣٤٢ م ) ان يستولي على سفينة حربية قرطانية كبيرة من الطراز اليوناني القديم تسمى Oxol ( ١١٠ ) . واعتقد ان هذه التسمية تحريف للكلمة العربية اخيل لاسيما وان حرف الاكس في الاسبانية القديمة كان بمثابة الخاء في الاسبانية الحديثة ، فضلا عن انه يمثل أيضا حرف الخاء في اللغة اليونانية ، وكل هذا يدل على مدى تأثير الثقافة الاغريقية في حضارة الاندلس .

## ٢ - العلاقات الدبلوماسية مع ملوك الفرنجة في غرب أوروبا :

ان سياسة التقريب التي سلكتها الدولة الاموية في الاندلس نحو بيزنطة ، كانت تصاحبها سياسة عدائية نحو جيرانها الكارولنجهيين في فرنسا والمانيا ، اذ لم ينس الاندلسيون صراعهم الطويل مع هؤلاء الفرنجة ايام شارل مارتل وابنه بيين وحفيده شرلمان ( قاذلة ) الذي حاول غزو الاندلس في حملته الفاشلة على عهد الامير عبد الرحمن الداخل صقر قریش ، ثم جاء ولده لويس الثقي ١٩٨ - ٢٢٥ = ٨١٤ - ٨٤٠ م ، فصار على سياسة ابائه العدائية نحو الاندلس وبسط حمايته على برشلونة والجزر الشرقية ( البليار ) القريبة منها . وراى الامير عبد الرحمن

( ١٠٧ ) بالثبتي : تاريخ الفكر الاندلسي ١٥٦ .

( ١٠٨ ) ابن كتيبة : الامامة والسياسة ج ٢ ص ٨

( ١٠٩ ) الكرى : تلخيص الطيب ج ٥ ص ٣٣٢ - ٣٣٤

( ١١٠ ) انظر : Lopez de Ayala : Crónicas de los Reyes de Castilla tomo I, p.280 (Madrid 1779).

الأمست (٢٠٦ - ٢٣٨ هـ = ٨٢٢ - ٨٥٢ م) أن البحر هو الميدان المناسب الذي يستطيع أن يعلو فيه على خصومه الفرنجة ، إذ كان يعلم أن قوتهم الحقيقية تعتمد أساساً على قواتهم البرية ، ولهذا قام عبد الرحمن بحشد أساطيله على طول السواحل الشرقية ، ثم أخذ يشن الغارات على سواحل جنوب فرنسا وعلى جزر البليار حتى قضى على قواعد المقاومة فيها مثل مرسيليا وادل وما حولهما كما سارعت جزر البليار باعلان ولائها وتبعتها لحكومة قرطبة سنة ٦٣٤ هـ (٨٤٨ م) بل لم يلبث أحد كبار قادة الملك الفرنسي لويس الثاني أن أعلن العصيان ضده وتحالف مع الأمير عبد الرحمن وهو القائد جيوم بن برنارد ابن جيوم دوق تولوز الذي يقول فيه ابن حيان :

« وفيها (٢٣٢ هـ) استامن غليالم بن برناطين قليالم ، أحد عقلم قوامس افرنجية على الأمير عبد الرحمن بقرطبة ، فآكرمه واحسن اليه والى اصحابه ، وصرفه معهم الى الثغر لمفاورة الملك للربيع بن قاذلة بن بيبين ( لويس بن شرلمان بن بيبين ) صاحب الفرنجة ، فالخن العدو ، واقام بمكانه ظاهراً على من اقتض عليهم من امته مدة ، وكتبه الى الأمير متصلة » (١١١) .

وفي خلال هذه العمليات الحربية ، توفي لويس الثاني Louis le Pieux وخلفه ابنه شارل الاصم Charles le Chauve (٢٢٨ - ٢٦٤ م = ٨٤٥ - ٨٧٧ م) ويعرف في المصادر الاندلسية باسم قاذلة او قادلوش .

ويبدو أن ملك فرنسا الجديد رأى أنه من الخير له ولبلده أن ينهي حالة الحرب مع جيرانه الأقوياء في اسبانيا . إذ يشير ابن حيان إلى سفارة أرسلها قادلوش هذا إلى عاهل الاندلس عبد الرحمن الأوسط لإقرار السلام بين البلدين ، ولما توفي عبد الرحمن وخلفه ابنه محمد (٢٣٨ - ٢٧٣ هـ) (٨٥٢ = ٨٨٦ م) حرص شارل الاصم على مسالمة وكسب وده واحافه بالهدايا ، وفي هذا يقول ابن حيان : ( وذكر احمر بن محمد الرازي أن حال الأمير محمد كانت لدى المجاورين له من ملوك الطوائف بأرض الاندلس نهاية في التعظيم له والهيبة والتماس السلم منه في اغلب احوالهم بالاطاف والمهاداة ، وكان اكفهم بذلك طائفتهم قولش صاحب الافرنجة الجبار المستنصر في دين الكاثية ، وكان اعظم ملوك الافرنجة ملكاً وافخمهم امراً وابعدهم صيتاً (١١٢) .

على أن هذا السلام لم يلبث أن انفرط عقده بعد موت صاحبه محمد وفارنش أو شارل الاصم ، وعادت العلاقات تسوء من جديد بين البلدين ولا سيما في عهد كل من ملك الافرنجة وامبراطور الدولة الرومانية المقدسة : اوتو الكبير أو الاول Otto I (هوتو في المصادر العربية) (٣٢٦ - ٣٦٣ هـ = ٩٢٨ - ٩٧٣ م) وخليفة الاندلس عبد الرحمن الناصر (٣٠٠ - ٣٥٠ هـ = ٩١٢ - ٩٦١ م) . ولعل السبب الرئيسي في ذلك يرجع إلى الغارات البحرية التي كان يشنها المجهدون الاندلسيون على سواحل فرنسا وإيطاليا . وعلى الرغم من أن نشاط هذه الجماعات البحرية كان من باب أعمال القرصنة الحرة التي كانت شائعة بين المسلمين والمسيحيين على السواء ، فإن الامبراطور اوتو اعتبر عبد الرحمن الناصر مسؤولاً عن هذه الأعمال التي تهدد سواحل بلاده وطرق

( ١١١ ) ابن حيان : للفتيش - تحقيق محمود مكى ص ٢ وما يتبعها من حواشي .

( ١١٢ ) ابن حيان : نفس المرجع ص ١٢٠ .

مواصلاته ، ولهذا بعث اليه برسالة شديدة اللهجة يطلب منه فيها وضع حد لهذه الاعمال . وقد رد عليه الخليفة الاموي برسالة شديدة مماثلة سنة ٣٣٩ هـ ( ٩٥٠ م ) وبعد اعوام قليلة هاد الامبراطور اوتو الاول وبعث برسالة اخرى الى الخليفة الناصر على يد راهب يدعى جان دي جوزز Gorze ( ١١١٣ ) . فلما وصل الراهب الى قرطبة ، احسن استقباله ، وانزل في قصر بقرطبة بجوار احدى الكنائس كي يتسنى لممارسة شعائره الدينية .

وطبقا للتقاليد المتبعة في مثل هذه الحالات احيط الخليفة علما بمضمون الرسالة قبل تقديمها اليه رسميا ، ووجد الخليفة انها تتضمن كلاما فيه نيل من الرسول ( صلعم ) ولهذا رفض تسلمها ، وطلب مقابلة الراهب بالهدية التي بعث بها الامبراطور فقط دون الرسالة . ولكن الراهب اصر على تقديم الخطاب الذي معه للخليفة تنفيذ التعليمات الامبراطور اوتو الاكبر .

واضطر الخليفة الناصر ازاء اصرار الراهب ان يرسل سفيرا من قبله الى اوتو لحل هذا المشكل ، واختار لهذه السفارة رجلا مستغربا يجيد العربية واللاتينية مما وهو ريموندو Recemundo الذي يسمى ايضا بن زيد ، اذ جرت عادة المستغربين في قرطبة ان يتخلوا اسماء غربية الى جانب اسمائهم المسيحية . واجه السفير الاندلسي الى مدينة فرانكفورت حيث استقبله الامبراطور اوتو واكرم وفادته واجابه الى كل ما اقترحه ، وارسل معه مرافقا ثم قفل السفير ومرافقه الى قرطبة فوصلها سنة ٩٥٦ م ، وبناء على تعليمات الامبراطور الجديدة ، تخطى الراهب عن عناده وتنازل عن استصحاب الرسالة واستقبله الخليفة الناصر في احتفال كبير .

ومن الغريب ان المصادر العربية لا تذكر شيئا من اخبار تلك السفارات التي تبودلت بين هذين العالمين . ابن خلدون والمقري اوردوا عبارات مختصرة يذكران فيها ان ملك الافرنجة وراء جبال البرت ارسل رسولا وهدية الى الناصر ، اما المصادر الاوروبية فقد تحدثت عن تلك السفارات في شيء من الاسهاب والتفصيل ( ١١٤ ) .

واستمرت هذه العلاقات السلمية قائمة بين البلدين حتى اواخر الدولة الاموية ، فنسمع عن سفارات ودية متبادلة بين الحاجب المنصور بن ابي عامر والامبراطور اوتو الثالث ( ٩٨٣ - ١٠٠٢ م ) وكان هذا الامبراطور رجلا محبسا للسلام مشجعا للعلوم ويجيد عدة لغات كالامانية واللاتينية واليونانية . حاول ان يستعيد عظمة الامبراطورية الرومانية المقدسة كما كانت في عهد شرلمان ولكنه فشل ومات كمدا سنة ٩٩٢ هـ ( ١٠٠٢ م ) اي في نفس السنة التي مات فيها المنصور بن ابي عامر .

وتجدر الإشارة هنا الى ان هذه السفارات المتبادلة مع ملوك الفرنجة في اوربوا او ملوك اسبانيا المسيحية ، كانت تواكبها ايضا اتصالات حضارية بين الجانبين ، فالعلماء والزسل الذين سافروا الى تلك البلاد ، كانوا في معظمهم من علماء اليهود او النصارى المستغربين الذين

( ١١٢ ) نسبة الى دير جورد الذي كان ينتمي اليه هذا الراهب بالقرب من مدينة متر .

( ١١٤ ) راجع كتابنا ( دراسات في تاريخ المغرب والاندلس ص ١٢٤ )

يتقنون عدة لغات كاللاتينية والعبرية والعربية . وهذا مكنهم من نقل الفكر الاسلامي الى العقل الاوربي ، كما مكنهم في الوقت نفسه من نقل بعض تراثهم اللاتيني او العبري الى اللغة العربية كالنحو العبري ، وقوانين المجامع الكنسية الكاثوليكية مما افاد فقهاء المسلمين في حوارهم مع اهل هاتين الملتين .

من كل ما تقدم ، ومن واقع هذه العلاقات الدبلوماسية والحضارية مع الدول الاوروبية نرى ان الاندلس كانت تحتل مكانة ممتازة في القارة الاوروبية شرقا وغربا ، وان الاسلام في الاندلس افاد واستفاد بهكم وضعه الفريد كقوة اوروبية .



#### خامسا : في الاحتفالات والاعياد :

كانت الاعياد والاحتفالات في الاندلس كثيرة ومتنوعة : فهناك اعياد دينية شاركت فيها الاندلس والعالم الاسلامي كدولة اسلامية ، مثل ميدي الفطر والاضحى ، وعيد الولد النبوي ( ١٢ ربيع الاول ) وموسم عاشوراء في العاشر من المحرم .

وهناك اعياد لها طابع ذاتي مستقل انفردت بها الاندلس بحكم البيئة المحلية والواقع الجغرافي الاوربي الذي تميزت به . واول ما نلاحظه في هذا الصدد هو ان يوم الاحد من كل اسبوع كان عطلة رسمية منذ الاندلسيين ، وقد نص بذلك ابن حيان ( ت ٤٦٩ هـ ) في ترجمته لكتاب الامير محمد الاموي ، المدمو قومس بن انتنيان « الذي كان نصرانيا ثم اعتنق الاسلام في آخر حياته . اذ يقول :

« وكان اول من سن الكتاب السلطان واهل الخدمة تعطيل الخدمة في يوم واحد من الاسبوع والتخلف من حضور قصره ، قومس بن انتنيان كاتب الرسائل للامير محمد بن عبد الرحمن ، وكان نصرانيا ، دما الى ذلك لنسكه فيه ، فتبع جميع الكتاب طلب الاستراحة من تعبهم والنظر في امورهم ، فانتخبوا ذلك ، ومضى الى اليوم عليه » ( ١١٥ ) .

ثم تكررت الاشارة الى ذلك في كتاب « الزهرات المنثورة في نكت الاخبار الماثورة » للكتاب الفرناطي ابن سماعيل الماملي الذي عاش في خلال النصف الثاني من القرن الثامن الهجري ( ١١٤ م ) اذ جاء في الزهرة الثلاثين في معرض الحديث عن اخبار المنصور بن ابي عامر : « أصبح المنصور صبيحة احد وكان يوم راحة الخدمة الذين اعفوا فيه من الخدمة في مطر وابل شب ايام مثله فقال .. الى آخر الخبر » ( ١١٦ ) .

وهذا الخبر يؤكد ان التقليد الذي سنه قومس من انتنيان في اخاذ يوم الاحد عطلة

( ١١٥ ) ابن حيان : القتيب ، تحقيق محمود مكى ١٢٨ والخاصة رقم ٢٩٨ ، ( بيروت ١٩٧٢ )

( ١١٦ ) بيد الدكتور محمود مكى هذا الكتاب للنشر في معهد الدراسات الاسلامية بدمريد . وهذا وقد اورد القري هذا النص ايضا في كتابه تلح الطيب ج ١ ص ١٧ ( تحقيق احسان عيسى )

رسمية في منتصف القرن الثالث الهجري (٢٩) قد بقي جاريًا طوال أيام المنصور ابن أبي عامر في أواخر القرن الرابع الهجري (١٠٠) بل إن قولاً ابن حيان : « مضى إلى اليوم عليه » دليل على أن التقليد ظل متبعاً حتى أيامه هو على الأقل أي إلى أواخر القرن الخامس الهجري (١١١) ،

كذلك شارك الأندلسيون أخوتهم المسيحيين في أعيادهم مثل عيد ميلاد السيد المسيح وأيام السنة الميلادية ( يناير ) وعيد الشعرة أو عيد سان خوان الذي تحتفل به إسبانيا في ٢٤ يونيو ، وخميس أبريل أو خميس العهد الذي يسبق عيد الفصح المسيحي بثلاثة أيام ، وقد أشار أبو بكر الطرطوشي إلى أن الأندلسيين في هذه الأعياد يتأثرون بالفواكه والحلوى من المجنبت والاسفنج كالمعجم تماماً واعتبر هذا من البدع « (١١٧) حقيقة أن أهل المشرق شاركوا أخوتهم المسيحيين في احتفالهم بأعيادهم على أساس نظرة الاحترام ، التي يكنها المسلمون نحو السيد المسيح كما ورد في القرآن الكريم ، إلا أن هذه المشاركة لم تبلغ مستوى المشاركة الروحية الجماعية التي كانت سائدة في الأندلس والتي ترجع إلى الحياة المشتركة التي عاشها المسلمون والمسيحيون هناك جنباً إلى جنب سنين طويلة .

وبالمثل يقال بالنسبة لعيد المولد النبوي الذي حرص الأندلسيون والمغاربة على الاحتفال بذكره احتفالاً كبيراً على الصعيدين الرسمي والشعبي بمواكب الشموع التي ما زالت متممة إلى اليوم بمدينة سلا بالقرب . كما اهتموا بالكتابة حول هذه المناسبة الشريفة مثل كتاب « الدر المنظم في مولد النبي العظيم » . للشيخ أبي القاسم العزقي السبتي ( ت ٧٧٧ هـ ) ، هذا في الوقت الذي كان فيه بعض علماء المشرق المتمسكين بالعادات الإسلامية الأولى ، ينظرون إلى الاحتفال بمولد النبي على أنه بدعة . ولعل اهتمام أهل المغرب والأندلس بالمولد النبوي راجع إلى الشعور بالتحدي لأنه يقابل أعياد الميلاد المسيحية . وكل هذا يفسر هذه الظاهرة الفريدة التي يمكن أن نسميها « بظاهرة المشاركة والتحدّي » التي تميزت بها الأندلس كدولة أوروبية إسلامية .

وهناك أيضاً الأعياد القومية مثل عيد العصر العباسي الذي كان يقام عند جنين محمول العنب وعصره ، وهو الحصول الرئيسي في البلد ، فكان الأهالي يتأدون ديارهم وينتقلون إلى حقول الكروم حيث يقيمون مدة أيام لجسم الحصول في جويسوده الريح والفناء والرقص ، وهي عادة مستمرة حتى اليوم في إسبانيا .

وينبغي أن نشير هنا إلى حقيقة هامة أوردها المؤرخون الأندلسيون ، وهي خروج الرجال مع النساء مختلطين للتفرج في أيام الأعياد والاحتفالات ويذهبون إلى ساحة المصلى حيث يمتن الخيام للتفرج لا للصلاة على حسب قول الطرطوشي (١١٨) . ولقد ازدادت هذه الظاهرة الاجتماعية وضوحاً في أواخر العصر الإسلامي بالأندلس ، إذ يقول ابن الخطيب في وصف استقبال سلطان غرناطة أبي الحجاج يوسف : « وأخطط النساء بالرجال ، والتقتى أرباب

( ١١٧ ) أبو بكر الطرطوشي : كتاب العوائد والبدع ص ١٤٠ - ١٤١

( ١١٨ ) أبو بكر الطرطوشي : كتاب العوائد والبدع ص ١٤١ ، تعليق محمد الطائي .

الحجابريات الحال ، فلم تفرق بين السلاح والعيون الملاح ، ولا بين حمر البنود وحمر الخدود . وقوله فى وصف نساء مدينة رندة : « يلبس نساؤها الموق » الخف او الحذاء « على الاملد المرموق » ويسفرن من الخد المشوق ، وينعشن قلب المشوق بالطيب المنشوق » (١١٦) .

ويدو من هذه النصوص وامثالها ، ان نساء الاندلس كن اكثر تحررا من نساء العالم الاسلامى فى ذلك الوقت بحكم تأثير الجوار بالبلاد المسيحية بهم . وهناك شواهد اخرى كثيرة فى هذا الصدد وردت فى المصادر الاسبانية المسيحية ولا سيما فى العصر الاسلامى المتاخر بالاندلس .

**ولقد جرت العادة ان يحتفل الاندلسيون باعيادهم ومواسمهم وانتصاراتهم وزواجهم واعمار ( ختان ) ابناتهم . . الخ ، بوسائل مختلفة اهمها :**

١ - الفناء والموسيقى والرقص

٢ - ألعاب الفروسية وسباق الخيل والحمام ومصارعة الوحوش وحفلات الصيد والقنص .

٣ - الاحتفالات الدينية التى تقام فى المساجد والزوايا والرباطات والبيوت ، حيث كانت تتلى آيات بينات من الذكر الحكيم وينشد الشعراء القصائد المناسبة للعقام الى جانب الاناشيد والموشحات الدينية وحفلات الذكر التى كان يصاحبها العزف على بعض المزامير التى تسمى بالنسابة والبراهة . وفى آخر الليل تقدم الاطعمة والحوى .

وهذه الاحتفالات فى مجموعها تتشابه فى مظهرها العام مع احتفالات اهل المشرق الاسلامى الا انها تختلف منها فى التفاصيل التى تنفق مع البيئة المحلية ، ويصعب فى هذا المجال حصر هذه الفروقات ، ولكى يكفى ان نعطي منها نماذج اندلسية :

ففى حفلات الصيد مثلا ، اختصت الاندلس واسبانيا حتى اليوم بصيد الخزير الجبلى وبالحيوان المعروف عندهم باسم اللبو .

وهو اكبر من الذئب بقليل وقد تسمى به عدد كبير من مسلمى ومسيحيى اسبانيا .

وفى مصارعة الوحوش نجد اهتماما فى الاندلس بمصارعة الثيران سواء اكانت بين الثور والاسد او الثور والكلب او الثور والانسان .

والواقع ان النصوص التى لدينا عن هذه المصارعة ترجع الى العصر الاندلسى المتاخر فهناك اشارة الى اهتمام الخليفة الموحدى ابي بمقوق يوسف الثانى الملقب بالمستنصر ، بترويض الايثار التى كان يستوردها من اسبانيا ، وان حياة هذه الخليقة انتهت بين ثيرانه اذ طعنته بقررة شرود فى صدره فقتلته فى حينه سنة ٦٣٠ هـ ( ١٢٣٢ م ) ثم يأتى بعد ذلك كل من الوزيرين الفرنطيين ابن

( ١١٩ ) راجع كتابنا ( مشاهدات لاسان الاندلسيين بن الخطيب فى الغرب والاندلس ص ١٠ ، ٩٦ ) .  
( جامعة الاسكندرية ١٩٥٨ ) .

الخطيب وتلميذه شاعر الحمراء عبدالله بن زمرك في القرن الثامن الهجري (١٤م) فيمطينا معلومات هامة عن هذه المصارعة من خلال ما كتباه من نظم ونثر، والواقع ان ما اوردته هذان الوزيران عن هذه المصارعة لم يرد في الموسوعة الاسبانية الكبرى للثيران التي كتبها خوسيه ماريافوسيو . ( ١٢٠ )  
اذ ان مؤلف هذه الموسوعة يرى ان مصارعة الثيران في اسبانيا بدأت في اسبانيا بعد انتهاء الحكم الاسلامي فيها ، اى في القرن السادس عشر الميلادي ، وانها كانت منتشرة بين النوريسكيين اى اهالي غرناطة الخاضعين للحكم الاسباني المسيحي ، غير ان ابن الخطيب الذي عاش قبل ذلك في القرن الرابع عشر الميلادي يذكر صراحة في كتابه الاحاطة في اخبار غرناطة ان هذه المصارعة كانت موجودة على ايامه وانها كانت على طريقتين :

#### الطريقة الاولى :

كانت حربا بين الثور والاسد، وانه شاهد هابنفسه في مدينة فاس بالقرب وقد اسفرت من انتصار الثور وجرح الاسد، وعندئذ خرجت طائفة من الرجال المسلحين اخذوا يناوشون الاسد الجريح الى ان قتلوه بعد ان اقترب بعضهم . اما الطريقة الثانية :

فكانت بين الثور والانسان وكانت منتشرة بين عليا القوم من اهل غرناطة . وكانت الطريقة التمهيدية لذلك هي ان يطلق الثور او البقر الوحشي - كما يسميه - ثم تطلق عليه كلاب اللان المتوحشة التي تعرف بنفس الاسم في الاسبانية *Perreros Alanos* بينما تسمى بالانجليزية البولجج *Bulldogs* اى كلاب الثيران ، وتشتهر براسها الكبيرة وانفها الاطلس وارجلها القصيرة . فتأخذ هذه الكلاب في نهش جسم الثور واذا تعلق بها في صورة القرط من اذنانها . وهذا العمل التمهيدي كان الغرض منه هو الحد من قوة الثور وتهذيب حركته وهو ما يقوم اليوم بعمل رماة السهام *Banderillos* وطاعن الرمح *Picador* وذلك تمهيدا للقضاء المصارع . وكان المصارع الفرناطي كما يصفه ابن الخطيب فارسا مغوارا يصرع الثور على فرسه اللرب ثم يقتله في النهاية برمح . وهذا النوع من المصارعة لا يزال قائما الى اليوم في اسبانيا ، ويسمى الفارس المصارع باسم رخنيدور *Rejoneador* نسبة الى الرمح القصير الذي يستعمله في قتل الثور واسمه *Rejon* وقد اطمأنا الشاعر المعاصر عبدالله بن زمرك صورة لذلك عند قوله :

وطارت مقدم الصوار ( ١٢١ ) بجراح	يصاب به منه الصمخا أو الابط
متين الشوى (١٢٢) في راسه سمهيرة (١٢٣)	مقصرة منهن ما بنيت الخط (١٢٤)
وقد كان ذا تاج قلما تعلقا	يسامعته زان منهما قرط

( ١٢٠ ) النظر : Jose Maria Cossio : Los Toros, tratado tecnico e historico 3 tomos.

( ١٢١ ) الصوار والصارح قطع البئر والجمع صيران اى ثيران

( ١٢٢ ) اى متين الجسم والاطراف .

( ١٢٣ ) السمهيرة نوع من الرماح القوية .

( ١٢٤ ) الخط موضع في خليج البحرين كانت تباع فيها رماح الخطية .

وقوله أيضا :

وطارت الصوار بكسل شبار  
فريت به على الأذان منها  
ومعصوب الجبين بتاج روق (١٢٥)  
تعرف ان تحت الارض ثورا  
كما اتبعت مفيرتا شسهايا  
فلم تطع حراكا واضطرابا  
يروغ خواره الاسد الغضايا  
فمرام بان يشق له الثرابا

وقوله كذلك :

سود ويض في الطراد تبايشت  
ابئت فيه الرمح ثم تركته  
كالليل طارده بياض نهسار  
خضب الجوانح بالدم الموار (١٢٦)

اما من فنون الفناء والموسيقى ، فلا شك انها كانت في الاندلس أكثر سخيا وأوسع انتشارا منها في المشرق الاسلامي . فمن كتابات الاندلسيين نحس بان هذه الفنون صارت جزءا من كيان الشعب الاندلسي في مختلف طبقاته وفي كل زمان ومكان : في القصور والحفول ، وفي الاسواق والحوانيت والبيوت والمنزهات ، ولا يتورع من ذلك الصغير أو الكبير وهذا راجع الى طبيعة تكوين المجتمع الاندلسي ويعد لنا أبو بكر الطرطوشي ( ت ٥٢٠ هـ ) عن مدى تطبيق الاندلسيين بهذه الفنون الى درجة انهم في اوساطهم الشعبية قرأوا القرآن بالالحن والرقص بالارجل والتصليق بالابدى وهي عادات على حد قوله ابتدعها الاندلسيون . ومثال ذلك قوله :

« وجعلوا لكل لحن من الحانهم في القرآن اسما مخترعا ، فقالوا للحن الصلبي ، فاذا قرأوا قوله تعالى : « واذا قيل ان وعد الله حق » يرقصون في هذه الآية كرقص الصقالبة بارجلهم وفيها الخلاخيل ويصفقون بأيديهم على ايقاع الارجل ، ويرجعون الاصوات بما يشبه تصفيق الايدي ورقص الارجل كل ذلك على نغمات متوازنة . « ومن ذلك الرهب ( الرهبان ) : ان نظروا الى كل موضع القرآن فيه ذكر المسيح كتوله تعالى : « انما المسيح هيسى بن مريم » وكقوله تعالى : « واذا قال الله يا عيسى بن مريم » فمثلا اصواتهم فيه باصوات النصرى والرهبان والاساقفة في الكنائس ( ١٢٧ ) .

• • •

وبعد ، فهذه لمحة عن حياة المسلمين في الاندلس ، اقتصرت فيها على التنويه بالآثر المحلى الاسباني الاوربي في حضارة الاندلس ، وهى لا يمكن ان تنلج وتتكامل الا مع بيان المؤثرات الحضارية الاخرى القادمة من المشرق او المغرب الاسلامي ، وهذا موضوع آخر ارجو ان نتاح لحي او لغيري فرصة تقديمه في مناسبة اخرى انشاء الله .

( ١٢٥ ) الروق : القرن

( ١٢٦ ) القرى : نفع الطيب ج ٩ ص ١٦٥ ، ح ١٠ ص ١٦ ، ١٧٥ ، القرى : ابحار الرياض ج ٢ ص ١٠٠

الظر كذلك :

A. Mokhtar Al Abbadi : El Reino de Granada en la epoca de Muhammad V p.148-158

(Madrid 1773)

( ١٢٧ ) ابو بكر الطرطوشي : كتاب الحوادث والبدع ص ٧٧ - ٧٨ تطبيق محمد القاضي .



## الاسلام والترك في العصر الاسلامي الوسيط

### تمهيد :

الاثراك لهم مكانة خاصة في تاريخ الاسلام ، مثلهم في ذلك مثل : الفرس من الايرانيين . والبربر من المغاربة ، وذلك بعد العرب - مادة الاسلام . هكذا لخص ابن خلدون تاريخ الاسلام في عنوان كتاب العبر ، فنص على انه ، في : « اخبار ملوك العرب والعجم والبربر » ، وفرق بذلك بين تواريخ الجماعات الكبرى التي كونت عالم الاسلام ، وجعل لكل جماعة منها تاريخا مستقلا ، له سماته الخاصة ، وخصائصه المميزة . هذا ، وان كان قد وضع الترك ضمن « العجم » بمعنى « غير العرب » ، وهو الامر المقبول من حيث ان الاثراك عرفوا بانهم : « اعراب العجم » (١) .

( ١ ) انظر رسائل الجليلي ، تحقيق عبد السلام هارون ، مصر ١٩٦٥ ، ص ٧٠ .

ولقد سار الباحثون المحدثون على مثل هذا المنهج عندما قسموا تاريخ الخلافة الى ثلاثة عصور ، أولها : عربى ، ويمادل دولة الأمويين ، وثانيها : فارسى ، ويمادل عصر الخلفاء العظماء من بنى العباس ، وثالثها : تركى ، وهو العصر العباسى الثانى او عصر الخلفاء الضعفاء .

**والعصر التركى يمكن ان ينقسم بدوره الى عصرين كبيرين ، أولهما يبدأ بظهور الحرس التركى فى بغداد وبناء مدينة سامرا ( ٢٢١ / ٨٣٦ ) ، وينتهى بتغلب قواد الترك على الخلفاء بظهور وظيفة « أمير الأمراء » ( ٣٢٤ / ٩٣٦ ) - ويدخل بضمينه عصر بنى بويه من الديلم . وثانيهما يبدأ بقيام دول تركية أصيلة غلبت على المشرق ، وفرض سلاطينها وصايتهم على بغداد ، كما فعل السلجقة ( ٤٤٧ / ١٠٥٥ ) : أشهر جماعات الترك من المسلمين ، الذين دمغوا بطابعهم مصرا بأكمله . وينتهى العصر التركى بفرض مغول جنكيز خان للمشرق الاسلامى ، وان كان يمكن اعتبار العصر التركى مستمرا بعد سقوط بغداد بين يدي هولاء ( ٦٥٦ / ١٢٥٨ ) وتكوين دولة مغول فارس ، ثم دولة الإلخانيين على أساس القرابة القريبة بين التتار والترك . هذا الى جانب ان الغزوة المغولية كانت سببا فى نشأة « تركستان » جديدة ، غير بعيد من قلب صالم العربى والاسلام ، وذلك فى « ارض الروم » ( الأناضول ) شمال بلاد الشام ، حيث لجأ الاتراك العثمانيون الذين دمغوا العالم العربى وشرق أوروبا بطابعهم حتى عهد قريب .**

وفيما بين العصرين التركيين اللذين امتدا الى أكثر من أربعة قرون ، تصرف الاسلام فى آسيا الوسطى على جماعات كثيرة أخرى من الترك . منهم القرخانية ، والخطائية ، والقارلوق والتركمان ، والأفز ، وغيرهم ، ممن عاشوا عيشة مغمورة ، او كونوا دولا كانت لها آثارها فى تلك الجهات ، وفى داخل ديار الاسلام . وإلى جانب الترك والتتار عرف الاسلام ، هناك ، جماعات متنازعة على انتسابها الى الطورانيين الترك أو الى الإبرانيين الفرس ، بسبب العرق أو اللغة . وان كانوا بنظر المسلمين الأوائل من التترك ، مثل : الطخارية ، والهياطلة ، وأهل فرغانة ، وأهل الشاس فى بلاد ما وراء النهر . بل وفى بلاد خوارزم ، وطبرستان ، والجبال ( عراق المعجم ) ، وذلك من أجناس : الديلم ، والجيل ( الفيل ) ، والكرد ، والأمن ، وغيرهم . وهى الأجناس التى تراوحت فى طريقة معاشها ما بين التنقل والاستقرار التى غلب عليها طابع البداوة - مثل الأتراك - على كل حال .

### الترك : بنو المشرق ، أعراق المعجم :

وإذا كان الأمر كما تقدم ، فليس المقصود بالترك هنا جنس خاص من أجناس شعوب آسيا الوسطى ، وإنما المقصود كل جماعات منطقية السهوب هذه ، من أنواع البدو ، الذين عرفوا فى إيران قديما باسم « الطورانيين » ، والذين يشملون الأتراك بشعوبهم المتعددة وأسمائهم المختلفة ، مع من ينسب اليهم من قبائل المغول والتتار بفروعهم المتنوعة وتقسيماتهم العديدة . وبالتالي فكل مجالات البدو ومسارحهم فى آسيا الوسطى ، هى : « بلاد التترك » المعروفة فى اللسان الفارسي بـ « تركستان » .

فلا تارك اذن شعوب بدوية أشبه بقبائل العرب ، وهم بموقعهم المتوسط في القارة الآسيوية ، كانوا على علاقات وطيدة بمن يجاورهم من أهل الحضارات القديمة ، كالصين شرقا وإيران والرومان غربا ، فاما كما كان الحال بالنسبة للعرب وجيرانهم من الفرس والروم . وهكذا كانت علاقة بدو أواسط آسيا بالصين وإيران قديما ، أشبه ما تكون بعلاقة العرب بكل من الفرس والروم قبل الاسلام ، فهي تتراوح ما بين الهجرات السلمية الى أطراف بلاد الحضارة والاستقرار فيها كحراس للحدود ، والغزوات المدمرة من أجل المغانم والسلب .

حدث ذلك في الصين على عهد كل من مملكتي الـ « تشين » (Tsin) والـ « هان » (Han) عندما غزتها قبائل الـ « هيونج - نو » وانتهى الامر باستقرارها في شمالي البلاد ، كما حدث في شرق ايران عندما دخلها الهياطلة ثم طردهم الساسانيون مما خلدهم الشاهنامة ، ومثل ذلك مرفته الامبراطورية الرومانية عندما ساحت قبائل الـ « هون » Hun بقيادة اتيلا (Atilla) في أوروبا حتى بلاد الغال (Gauls) أي فرنسا ، وتركت ذكريات مريرة في تلك البلاد.

وهكذا كان من الطبيعي بعد أن دخلت بلاد فارس الساسانية في دولة الخلافة ، أن يتعرف الإسلام عن طريقها على بلاد الترك ، وأن يكون من بين التركة التي ورثها من الفرس ، طبيعة العلاقات العدائية بين ايران وطوران . ولكن الاسلام عالج تلك الخصومة التقليدية بين الفرس والترك بما كانت تمليه تعاليمه من دعوة الطورانيين الى الدخول فيه لم العمل على نشر دعوته بين الطوائف الجيدة منهم ، أن سلما أو جهادا . ولم تكن هذه المهمة هينة ، فشعوب الترك كانت شعوبا عسكرية محاربة مثل العرب ، يحكم طبيعة بلادهم وظروف معاشهم . وهذا ما يفسر الصعوبات الشديدة التي لقيها المسلمون في فتوحهم الاولى في بلاد ما وراء النهر ، كما يفسر سياسة المرونة والمداورة التي اتبعتها الخلافة هناك ، من السماح لممالكهم المحلية بالتمتع بنوع من الاستقلال تحت حكم أمراءهم الوطنيين ، الى جانب الاعفاءات الخاصة التي تمتع بها حلفاء العرب من محاربيهم ، سواء ما تعلق منها بعدم دفع الجزية بالنسبة لمن بقي على ديانته القديمة أو بعدم الالتزام بشرط الختان مثلا بالنسبة لمن دخل منهم في الاسلام .

هذا ، ومما يسترعى الانتباه ان كثيرا من الممالك التركية في بلاد ما وراء النهر ، في فترة صدر الاسلام تلك ، كانت واقعة في دائرة النفوذ الصيني ، على المستوى السياسي والثقافي ، مما أدى الى دخول المسلمين في علاقات مبكرة مع امبراطورية الصين . وبذلك يكون العرب قد تعرفوا على الترك من طريق ايران ، ويكون الترك همزة الوصل بين العرب والصين . وعن هذا الطريق اتسعت دائرة الاسلام الثقافية في العالم الآسيوي من مشارق خراسان غربا حتى مغارب الصين شرقا ، كما زاد اتساع تلك الدائرة جنوبا نحو بلاد الهند ، وشمالا نحو سهوب سيبيريا الجنوبية وبلاد الروس .

ورغم التجارب العديدة التي مر بها الاسلام في المشرق مع قبائل الترك منذ بداية الفتوح ، ثم تدفق جماعاتهم الى مركز الخلافة كحرس من الممالك وجند محترف ، الامر الذي أصبح

دارجا في كل الاقاليم اعتبارا من مطلع القرن الرابع الهجرى ( ١٠ م ) - حتى أصبحت السماء تعطر تركيا ، كما كان يقول استاذنا « شميرة » - ورغم قيام الدول الاسلامية التركية الاصلية ، من : القراخانية الى آل سبكتكين وآل سلجق ، فالراى عند الباحثين الأوربيين المحدثين هو ان الفتح المغولى للمشرق الاسلامى فى منتصف القرن السابع الهجرى ( ١٣ م ) ، بعد فتح المغول للصين ، يعد بمثابة كشف جديد لآسيا . فهم يعتبرون توحيد شرق آسيا بغيرها تحت رايات التتار بمثابة الكشف الحقيقى للقارة العظيمة ، وان هذا الكشف لا يقل فى اهميته عن كشف كولومبوس للعالم الجديد .

### في المصادر :

وإذا صححت هذه المقولة من حيث ان فترة الاضطراب التى صاحبت موجة التخريب والتدمير التى عانى منها المشرق الاسلامى انتهت باستتباب الأمن والهدوء فى ربوع القارة الآسيوية ، مما يعرف عند الكتاب الأوربيين بـ « السلام التترى ( Pax tartarica ) » ، لم ما تربط على هذا السلام من افتتاح طرق جديدة للتجارة ونقل الحضارة بين أوروبا والمشرق الأقصى ، وهى الطرق التى انطلق فيها المبشرون المسيحيون نحو بلاد المغول والصين ، فانها لا تصح من حيث ما تتضمنه فى لئايها من اغفال جهود الاسلام فى كشف مجاهل القارة الآسيوية حتى بلاد الهند والصين وحتى سيبيريا ، مما كان الى عهد قريب موضع عناية الباحثين والرحالة من الأوربيين .

حقيقة ان **العنوان الصينى** تعتبر زائدة فى مجال التعريف بأواسط آسيا من بلاد الترك والتتار ، ولكن اعمال الجغرافيين والرحالة المسلمين كانت قد كشفت من الكثير من قلب القارة العظمى وسواحلها ، اعتبارا من القرن الرابع الهجرى ( ١٠ م ) . ولم ينتصف القرن السادس حتى كان **الادريسي** يقدم لنا ادق وصف وأوضحه فى هذا المجال ، أى قبل الغزو المغولى بحوالى قرن من الزمان . وهو الأمر الذى لم يخف من ابن خلدون - وان كان بالنسبة للجغرافية الادريسي ككل - حيث نجد فى تلخيصه لأقاليم بلاد الترك معلومات تجمع ما بين الطرافة والجودة مما انفرد به كتاب نزهة المشتاق ، وما أضافه اليه . ( ٢ )

ونحن لا نقصد بذلك التهمين من شأن دراسة تاريخ الترك والمغول فى آسيا ، فهو من الموضوعات العفدة بسبب تنوع مصادره وصعوبة التوجه اليها مباشرة الا للقليل من الباحثين المؤهلين ، ممن لهم دواية بالكثير من اللغات الشرقية والغربية - قديمها وحديثها على السواء . فالتترك والمغول ، كما عرفوا فى مواطنهم ، شعوب باوية لم يكن لها من الحضارة الا حظ ضئيل . وبناء على ذلك فهم لم يهتموا باصطناع الكتاب الا فى وقت متأخر نسبيا ، وعندما فعلوا ذلك استعاروا حروف الشعوب الحضارية التى كانوا على اتصال بها ، من : السنسكريتية والعربية والصينية ، الى جانب ما ابتلوه من حروف كتابة الإيفورية ( الإغرية ) أو المغولية .

( ٢ ) انظر مقالة ابن خلدون ، تحقيق علي عبد الواحد ، للتدعة الثانية فى لفظ العنوان من الألفى . . ج ١ ص ٢٤ وما بعدها .

وهم لذلك لم يعرفوا العلوم ، ولم يدونوا التواريخ الا عقب استيطانهم فيما دخلوه من بلاد الحضارة التي انصبغوا بصفتها . اما من تواريخهم المحلية فانها اتخذت شكل الاساطير والحكايات الشعبية المتداولة شفاهاً . وهي لم تمتد الا لوف عند أهل البوادي والخلوات ، من الصراع بسبب المرعى ، أو الأخذ بالثأر ، أو بغرض السلب والنهب . فتاريخ الأتراك القديم ، من هذا الوجه ، عبارة من صراع متواتر عقيم ، أشبه ما يكون بتلك النزاعات التي عرفت القبايل العربية قبل الاسلام ، والمعروفة بأيام العرب . ولقد زاد في خمول «أيام الترك والتتار» ضياع معظمها في زوايا النسيان بسبب انها لم تحفظ بالتدوين . وهكذا لا يصبح تاريخ الترك ذا أهمية الا عندما يكون موضوعا للعلاقات بينهم وبين الشعوب الحضارية المجاورة . كالصين والفرس والعرب والرومان . فمن طريق لغات تلك البلاد وصلت إلينا أخبارهم ، وهو الأمر الذي يشعب الموضوع ، ويجعل الدراسة من الصعوبة بمكان .

وفيما يتعلق بموضوع الترك والاسلام تكون الأهمية — بطبيعة الحال — للمصادر الاسلامية ، من : عربية وفارسية وتركية ، ولكن هذا لا يعنى اهمال المصادر الصينية أو اللاتينية ، فهي ايضا تحوى معلومات قيمة تلقى الكثير من الضوء على طبيعة العلاقة بين الترك والاسلام ، وموضع أيضا موقف الطوائف الأخرى من كل من الجماعتين . والحقيقة انه بفضل مجهودات العلماء الأوربيين الذين اشتغلوا بالدراسات التركية والمغولية منذ أكثر من قرنين ، والذين ترجموا الكثير من النصوص التاريخية الأصلية وامتدوا بدراستها ، أصبح من الممكن الاستفادة بكثير من مواد الموضوع مما ورد أصلا في الصينية أو الفارسية أو اللاتينية — وهذا بفضل نخب أن نعترف به لأهله .

### ١ - المصادر العربية :

وأول ملاحظة تبدو للباحث هي أن المصادر العربية ربما كانت قليلة أو أنها ليست غنية بالمعلومات التاريخية . ففيما يتعلق بالفترة الأولى من علاقات الاسلام بالترك ، وهي فترة الفتوح العربية في المشرق ، لم تصل إلينا كتب معاصرة ، كما أن مدونات الغازي التي ترجع الى أواخر القرن الثاني الهجرى وأوائل الثالث ( ٨ - ٩ م ) ، مثل كتابات المدائني ( ت ٢١٥ هـ / ٨٣٠ م ) الذي اهتمنى بالفتوح في خراسان والهند وفارس لم تصل إلينا الا عن طريق الطبقة التالية من المؤرخين كاليعقوبى ( ت ٢٨٤ / ٨٩٧ ) والبلاذرى ( ت ٢٩٧ / ٨٩٢ ) ثم الطبرى . ولحواليات الطبرى مكانة خاصة في تاريخ المشرق ، الأمر الذى يفسر ترجمة « تاريخ الأمم والملوك » الى اللغة الفارسية منذ وقت مبكر ، في سنة ٩٦٢/٣٥٢ ، بمعرفة البلعمى وزير السامانيين (٣) ومن الكتب المحلية التي يمكن أن تقارن بكتساب الطبرى ، من حيث المعاصرة والمحتوى « تاريخ

( ٢ ) انظر بارثولد ، التركستان الى اللتخ الغولى ، بالانجليزية ، ص ٩  
(Barthold, Turkestan down to the Mongol Invasion)

وانظر حسين مجيب المصرى ، صلات بين العرب والفرس والترك ، ص ١٤٧ - ١٤٨ .

بخارى « للنرخشي ( ت ٣٤٨ / ٩٥٩ ) الذي ترجم هو الآخر الى اللغة الفارسية ( ٥٢٢ / ١١٢٨م ) فهو مفصل أكثر من الطبري ، ويأخذ مثله من المائتي . وإذا كانت روايات الطبري المتعددة تعبر عن الاتجاهات المعصية لدى عرب الفتوح ، فإن روايات البلاذري توضح أيضا الميول الشعبية لدى المناهضة للعرب ، مما نقله البلاذري عن أبي عبيدة ( ت ٢٠٧ / ٨٢٢ ) الذي يوصف بأنه كان شعوبيا . (٤)

وهكذا تصبح مصادر تلك الفترة الأولى حتى القرن الرابع الهجري عربية جميعا ، باستثناء بعض المصادر الصينية مما نشير إليه بعد قليل ، وذلك فيما يتعلق بالترك في بلاد ما وراء النهر .

بعد ذلك عمل السامانيون ( ٢٦١ / ٨٧٤ - ٣٨٩ / ٩٩٩ ) على تشجيع الأدب الفارسي ، ولكنهم لم ينسوا الأدب العربي أيضا . والمثل الواضح على ذلك هو ابن سينا الذي بدأ مؤلفاته في بلأطهم باللغة العربية ، لم عمل على تلخيص آرائه ونظرياته في أواخر أيامه باللغة الفارسية . وإذا كان تاريخ الطبري قد ترجم على أيامهم الى الفارسية ، فإن السلاوي كتب « تاريخ ولاة خراسان » باللغة العربية (٥) وهو الكتاب الذي أصبح مرجعا لمن أتى بعد السلاوي ممن كتبوا بالعربية أو الفارسية .

**أما عن الترك الذين كتبوا بالعربية** فمن أشهرهم محمود الكاشغري الذي كتب في بغداد ( ٤٦٦ / ١٠٧٣ ) كتابا في لغات الترك ، صالحيه أيضا اصولهم وتواريخهم القديمة حسبما روتها أساطيرهم الشعبية ، كما تطرق الى أهميتهم في تاريخ الاسلام في عدد من المواضع (٦) . وفيما يتعلق بترك القراخانية ، المصارعين للسامانية وللزنوية ، فلا يعرف من انتاجهم الا أسماء بعض الكتب ، مما استنتج منه بارتولد ( Barthold ) اضمحلال الأدب في عصرهم . ومن كتبهم اثنان ألفهما مجد الدين محمد بن عدنان ( ت ٥٩٧ / ١٢٠١ م ) أولهما : **في تاريخ التركستان وعجائبها وملوكها والآخر : في تاريخ الخطا** وترجم الى اللغة التركية بمعرفة علي الكوشي (٧) .

أما من الفزنيين من آل سبكتكين فأقدم ما كتب عندهم بالعربية هو كتاب **الشمالي** ( ت ٤٣٠ / ١٠٣٩ ) « فريدة الدهر » ، وبمده ياتي كتاب المعنى المسمى بـ « التاريخ اليميني » ،

(٤) جب Gibb ، فتوح العرب في آسيا الوسطى ، بالإنجليزية ص ١١ - ١٢

Arab Conquests in Central Asia

(٥) بارتولد ، التركستان .... ، بالإنجليزية ص ١٠

(٦) انظر بارتولد ، تاريخ ترك آسيا الوسطى ، بالفرنسية ، ص ٧٤

Barthold, Histoire des Turcs d'Asie Centrale

ولقد طبع الكتاب في استنبول ، سنة ١٣٣٢ هـ . تصدق عنوان « ديوان لغات الترك » - انظر ذكريا كتابي ، **التفصيل في مؤلفات الجاحظ** ، بيروت ، ص ٣٠٩ .

(٧) بارتولد ، التركستان .. بالإنجليزية ، ص ١٨ .

نسبة إلى يمين الدولة : السلطان محمود الغزنوي الكبير . ولقد ترجم كتاب العتبي إلى الفارسية ( ٦٠٢ / ١٢٠٥ ) ، وهو يعتبر من المصادر التي يرجع إليها ابن الأثير . ( ٨ )

وفي تاريخ السلاجقة كتب : شرف الدين أبو نصر أوشروان ابن خالد الكاشاني ( ت ٥٣٣ / ١١٢٨ ) ، الذي ولد للخليفة المسترشد ثم للسلطان مسعود ، مذكرات عن اضمحلال عصور الوزراء ، ووزراء عصور الاضمحلال ، وصلتنا بعض فصوله باللغة العربية عن طريق عماد الدين الاصفهاني الذي ترجمه واكمله ( إلى سنة ٥٧٥ / ١١٨٠ ) في تاريخه المعروف بـ « نصره الفترة وعصره الفترة » وهو الكتاب الذي اختصره البنداري ( سنة ٦٢٣ / ١١٢٦ ) ، وان احتفظ بلغة الاصفهاني الصعبة . ونشر تلخيص البنداري تحت اسم « تاريخ آل سلجوق » .

وكتاب ابن الأثير ( ت ٦٣٠ / ١٢٣٣ ) يعتبر من أهم مصادر تاريخ المشرق الإسلامي ( حتى سنة ٦٢٨ / ١٢٣١ ) . ففيما يتعلق بالفترة الأولى يسد النقص الذي وجدته في كتاب الطبري . والمثل لذلك موقعة طراز ( Talas ) الفاصلة بين العرب والصينيين سنة ١٣٣ / ٧٥١ ، التي لم يذكرها الطبري ولا غيره من قدامى المؤرخين ، فهي لا توجد إلا في كتاب ابن الأثير ، كما تذكرها حوليات أسرة « تانج » ( Tang ) الصينية ( ٩ ) وتستمر أهمية الكامل في التاريخ حتى الغزو المغولي في أوائل القرن السابع الهجري ( ١٣ م ) . ففيما يتعلق بعصر « الخطا » في بلاد ما وراء النهر ، تفوق معلوماته كل ما عرف حتى الآن عن هذه الفترة . أما عن الغزوة المغولية الأولى للمشرق الإسلامي ، فهو يستقي أخبارها من المعاصرين الذين فروا أمام الغزاة أو الذين عاشوا الأساة ، رغم ما يؤخذ عليه من تورمه عن ذكر تفصيلات الكارثة التي شبهها بعمى للإسلام في تلك الجهات .

ولقد اعترف محمد النسوي ، كاتب السلطان جلال الدين منكبرتي آخر الخوارج مشاهير والذي خبر الأساة بنفسه ، لأبي الأثير بالفضل ، فقال عما كتبه : « انه » أكثر من أن يتلّف من أفواه الناس » ، بمعنى أنه يعتمد على أصول مدونة وصلت إليه دون غيره . كما يضيف : « لله در مقيم بديار الشام ( الموصل ) ، دعت همته إلى ضبط ما حدث من الوقائع بأعالي بلاد الصين ، وصفاق ديار الهند » ( ١٠ ) ، وبناء على ذلك فليس من الغريب أن يكون ابن الأثير مرجحاً إلى خلفه من الكتاب ، من : صرب وفرنس .

ومن المعاصرين للغزو المغولي ابن القسوطي ( ت ٧٢٣ / ١٣٢٣ م ) الذي شاهد سقوط بغداد وله كتاب « الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة » ، ويبدأ بسنة ٦٦٦ / ١٢٢٩ وينتهي بسنة ٧٠٠ / ١٣٠٠ ) ، وهو مهم من حيث التاريخ السياسي والاجتماعي ، إذ يجمع ما بين الأخبار والحوادث والوفيات . وتاريخ ابن خلدون مفيد أيضاً من حيث تجربة المؤرخ الفقيه مع تيمورلنك بالشام ، إلى جانب أنه أضاف بعض المعلومات التي لا ترد في كتاب ابن الأثير .

( ٨ ) نفس المرجع ، ص ١٩ - ٢٠ .

( ٩ ) نفس المرجع ، ص ٢ .

( ١٠ ) النسوي ، سيرة السلطان منكبرتي ، ط القاهرة ص ٢٥ .

ومن الكتب الخاصة بتييمورلنك و خلفائه الأوائل كتاب ابن عربشاه الدمشقي ، وعنوانه : « عجائب القندور في أخبار تيمور » . والمؤلف خبر الحوادث بنفسه ، إذ أخذ أسيرا في الشام وسير به إلى فارس ، ثم قدر له العودة بعد ذلك إلى وطنه . وهو لا يقتصر على التاريخ السياسي بل يتكلم في أنساب الترك والمغول ، ويسرف بتنظيماتهم وعاداتهم وتقاليدهم . فهو يرى أن الترك قبائل تكاد توازي قبائل العرب (١١) ، ويلاحظ أن قبيلة جنكيزخان انفردت بالحكم والسلطان لانهم « قريش الترك ، لا يقدر احدان يتقدم عليهم » (١٢) وهو يشبه القواعد الجنكيزخانية ، المعروفة باسم « اليسق » ، بفروع الفقه عند المسلمين (١٣) .

ومن الكتب العربية الهامة مؤلفات رشيد الدين الذي كان وزيرا لـ « غازان خان » في سنة (٦٩٧ / ١٢٩٨) ، والذي كتب بناء على طلب سيده الخان تاريخا في المغول عرف باسم « تاريخ الغازاني » . والكتاب يحوى الى جانب التاريخ عددا من الاساطير والروايات العجيبة التي كانت متداولة بين القوم في السهوب من أصل المغول- مما يذكر بروايات محمود الكاشغري الشعبية من اصول الترك . وفيما بعد كتب رشيد الدين دائرة معارف تاريخية ضخمة من الأمم التي كانت لها علاقات بالمغول من : الهند والصينيين والفرس والأوروبيين ، انتهى في سنة ٧١٠ / ١٣١٠ ، على عهد خان فارس « أولجايتو » خليفة « غازان » ، وسماها « جامع التواريخ » . ولقد اكمل شخص مجهول الكتاب حتى آخر عهد الخان « أبو سعيد » الذي توفي سنة ٧٣٦ / ١٣٣٥ (١٤) وللأسف لم يصل إلينا من جامع التواريخ لرشيد الدين الاقطع يسيرة من الموسوعة الكبيرة . فقد نشر كاترمير (Quatremere) جزءا من القسم الخاص بتاريخ المغول ، كما ترجم « أودمان » (Erdmann) الجزء الخاص بقبائل آسيا وأصلها على عهد جنكيزخان (١٥) . وتم نشر الجزء الخاص بالمغول في القاهرة سنة ١٩٦٣ .

ونظرا لمركز رشيد الدين الدقيق ، بصفته وزيرا للخان المغولي ، كان من الطبيعي أن يتحيز لسانده في كتابه تحيزا أخرج اصحاب الضمان الحية من كتاب المسلمين ، فوقفوا ضده . ولم يكن من الغريب أن ينتهي المؤرخ الكبير نهائية مؤسفة ، إذ تم إعدامه في سنة ٧١٨ / ١٣١٨ ، على عهد الخان « أبو سعيد » بعد أن وجهت إليه تهمة دس السم للخان السابق « أولجايتو » .

وميزة رشيد الدين أنه كان يتقن كلا من الفارسية والعربية ، مما سمح له بتأليف كتبه بالفارسية ، لم إعادة ترجمتها الى اللغة العربية . (١٦)

( ١١ ) عجائب القندور ، ص ٦ .

( ١٢ ) نفس المصدر ، ص ١٤ .

( ١٣ ) نفس المصدر ، ص ٢٢ .

( ١٤ ) انظر « دوسون » D'Ohsson تاريخ المغول بالفرنسية ، ج ١ ، الكلمة ص XLII

( ١٥ ) هوارث Howrth ، تاريخ المغول ، بالانجليزية ، الكلمة ص XXI .

( ١٦ ) انظر بارولد ، التركستان ... ، بالانجليزية ، ص ٢٦ ثم ص ٢٩ حيث الإشارة الى ان الرسالة التي كتبها الينانكشي في سنة ١٢١٧/٧١٧ باسم « روضة أولي الألباب في تواريخ الأكاير والاسباب » ما هي في حقيقة الأمر الا نسخة من كتاب رشيد الدين .



والظاهر ان التحيز للمغول ، بعد حوالي خمسين سنة من سقوط بغداد ، كان قد أصبح امرا معتادا لا علاقة له بالهراج من شغل وظيفيا في خدمة الخان ، كما كان الحال بالنسبة لرشيد الدين . فهاهوذا ابن طباطبا معاصره ، وصاحب كتاب الغزى في الاداب السلطانية الذى ألفه سنة ٧٠١ / ١٣٠٢ واهذاه لأمير الموصل ، يشيد بدولة المغول في فارس ، ويسمىها « الدولة القاهرة » ، ويدعو الله ان ينشر احسانها ويعلى شأنها « (١٧) . وهو يهتم بتسجيل التفريات التى طرأت على نظم الدولة في فارس والعراق على عهدهم ، على المستويين السياسى والدينى . فهو ينص على أن « الناس على دين ملوكهم » ، بمناسبة اشارته الى ما حدث من محاكاة الرعية للسادة الجدد من المغول ، في « النطق ، واللباس والآلات ، والرسوم ، والأداب » ، من غير ان يكلفهم ذلك أو يأمروهم به أو ينهونهم عنه « (١٨) ومثل هذا حدث منذ البداية بالنسبة لخدم الخليفة الذين أخذهم هولاء لخدمة « الدركاة » ، فانهم غيروا زيهم من « زى دار الخلافة الى زى المغول » (١٩) .

وإذا كان علماء بغداد قد وافقوا ، بعد دخول هولاء الى مدينتهم ، على فتوى : « ان الكافر الكافر افضل من المسلم الجائر » ، فانه لم يعض على ذلك اقل من خمسين سنة حتى دخل السلطان المغولى في الاسلام ، وكان يحتج على الطالب الذى وقف له بيجيلا في المدرسة المستنصرية ببغداد ، اذا قطع بذلك درس القرآن الكريم . (٢٠)

وعلى عكس الراجح التى كتبت في فارس والتي تقل على ازدهار الادب نجد ان مؤلفات آسيا الوسطى قليلة على عهد المغول ، وربما كان ذلك بسبب ما عرفته المنطقة من الاضطرابات السياسية على عهد خلفاء جغتاي . اذ لا يذكر منها الا مؤلف تاريخى واحد ، هو الذى كتبه ابو الفضل محمد المعروف بالقرشى (اواخر القرن ال ٧ هـ / ١٣ م) . وفي اول القرن الثامن الهجرى ( ١٤ م ) كتب له ، بمدينة كاشغر ، ديوانة مربية سليمة . وهذا الدليل يجمع في روايته ما بين الاساطير الخاصة بآسيا الوسطى والمعلومات التاريخية المعتبرة . (٢١)

اما كتاب « ابو الفرج » المعروف بابن العبرى (Bar Hébraeus) ٦٨٥ / ١٢٨٦ ، فقد كتب اول ما كتب بالبريانية ثم ترجمه ابو الفرج الى العربية . وتتلخص أهمية الكتاب في انه يذكر كل ما يتعلق بالمسيحيين في الشرق ، وهو الامر الذى أهمله الى حد ما المؤرخون المسلمون . وبعد وفاة أبى الفرج اكمل تاريخه حتى سنة ٦٩٦ / ١٢٩٧ . (٢٢)

( ١٧ ) الطبرى ، ص ١٢٥ - ١٢٦ .

( ١٨ ) نفس المصدر ، ص ٢٢ .

( ١٩ ) نفس المصدر ، ص ١٢٦ .

( ٢٠ ) نفس المصدر ، ص ٢٩ .

( ٢١ ) انظر بارثولم ، ترك آسيا الوسطى ، بالفرنسية ، ص ١٤٨ ، ويؤيد من التصيلات الفر من

١٥٢ .

( ٢٢ ) انظر دوسون ، تاريخ المغول ، بالفرنسية ، ج ١ ص XLVI - XLVIII

أما عن أصحاب الموسوعات التاريخية الجغرافية الكبرى من المصريين ، مثل : النويري ( ت ٧٤٣ / ١٣٢٢ ) ، والعمري ( ت ٧٤٩ / ١٣٤٨ ) ، والقلقشندي ( ت ٨٢١ / ١٤١٨ ) ، والمقريزي ( ت ٨٤٥ / ١٤٤١ ) ، وابن قزويني ، فكتبهم لها أهمية خاصة بالنسبة للعلاقات مصر بالترك والقوق ، وخاصة ما يتعلق منها بالحروب والعلاقات الدبلوماسية في الفترة المتأخرة فالقسم الخاص بالتاريخ العام من نهاية الأرب للنويري يمكن الاستفادة منه فيما يتعلق بمعرفة بلاد الترك ومجتمعاتهم وعاداتهم . وهو يكمل فيه ابن الأثير والنسوي بما أضافه من عنده من طريق سفره ملوكهم إلى البلاد المصرية وأوعن طريق أشخاص عرفوا بلادهم وخبروها . فهو يذكر الحروب والعلاقات السياسية بين الممالك وخانات القوق في فارس . ومنها ما شاهده بنفسه ، مثل موقعة مرج الصفر ( ٧٠٢ / ١٣٠٢ ) حيث انتصر المصريون بقيادة السلطان الناصر ابن قلاوون على القوق . هذا ، وإن لاحظ دوسون عدم رجوع النويري إلى كتب التاريخ الفارسية الهامة ، مثل : كتاب الجويني وعنوانه « جهان - كشاي » ، وكتب رشيد الدين ووصاف ( ٢٣ ) .

هذا ولجموعة كتب الجغرافية العربية والرحلات أهمية كبيرة ، فهي تحوي إلى جانب وصف البلاد وأحوال الناس ، مادة تاريخية مفيدة والمثل لذلك ، كتب المسعودي ( ت ٣٥٤ / ٩٥٦ ) وابن خرداذبة ( ت بعد ٢٧٢ / ٨٨٥ ) ، وابن الفقيه ( ت بعد ٢٩٠ / ٩٠٣ ) صاحب كتاب البلدان المنقول من الجاحظ ( ت ٢٥٤ / ٨٦٩ ) . وللجاحظ عدة رسائل قيمة في موضوع الترك ، أهمها تلك التي أهداها إلى صديقه التركي ، نديم الخليفة التوكل الفتح ابن خاقان ، وهي في فضائل الترك .

وبعد رسائل الجاحظ تأتي رسالة ابن فضلان التي كتبها في وصف من رآهم من ترك بلاد الشمال ، فيما وراء خوارزم وبحر قزوين ونهر الأمل ( الفلجا ) ، من : الأغر ، والبجناتك ، والباشفرد ، ثم الصقالبة من البلغار والروسية ، وأخيراً ترك الخزر . وكان ابن فضلان قد زار تلك البلاد سنة ٩٢٢ / ٣١٠ بصفته مبعوثاً من لدن الخلافة إلى ملك الصقالبة المسلم ، فوصف البلاد وأهلها واهتم بالغريب من عاداتهم وتقاليدهم ومعتقداتهم ، كما اعتنى بموقعهم - وهم خارج دولة الخلافة من الإسلام . ومن هذا الطريق أصبحت رسالة ابن فضلان المرجع الأول لكل من أتى بعده من الجغرافيين ، من الترك والصقالبة والروس ، من المسعودي وابن حوقل ، إلى ياقوت الحموي ، الذي نقل قسمًا كبيراً من تلك الرحلة المدهشة . ( ٢٤ )

أما الإصطخرى ( ت ٤٤٠ / ٩٥١ ) الذي زار بلاد ما وراء النهر ، فقد أكمل كتابه ابن حوقل ( ت ٣٦٧ / ٩٧٧ ) الذي قدم معلومات جيدة من ترك الشمال من البلغار . ومثل هذا يقال عن كتاب المقدسي ( ت بعد ٣٧٨ / ٩٨٨ ) بصفته من أكبر الجغرافيين ، وكذلك الأمر بالنسبة للبيروني ( ت ٤٣٠ / ١٠٤٨ ) الذي كان في خدمة السلطان محمود الغزنوي . ومن الغريب أن الإدريسي ، وهو المغربي ، يقدم لنا في أقواله السبعة أوفى معلومات عن آسيا الوسطى وأدقها من بلاد الترك.

واهم القواميس الجغرافية هو معجم البلدان لياقوت ( ت ١٢٢٩/٦٢٢ ) الذي زار خوارزم أثناء اجتياح المغول للشرق الاسلامي . وهو فيما يتفق بالترك ينقل من رسالة ابن فضلان وينتقد بعض فرائدها ، كما ينقل من « كتاب الانساب » للسهماني ( ت ١١٦٦/٥٦٢ ) الذي ولد في مرو ، وقام برحلات طويلة ( سنة ١١٥٥/٥٥٠ ) الى بلاد ما وراء النهر ، وخوارزم .

وتحتل رحلة ابن بطوطة مركزا خاصا بصفتها رحلة الرحلة ، وفيها دون الرحالة المغربي ( سنة ١٣٤٩/٧٥٠ ) مشاهداته التي استغرقت حوالي ربع قرن ، ومنها زيارته لبلاد القشق ( القفجق ) وفارس والهند ، وكذلك بلاد الصين .

هذا ولا تخلو كتب الادب من فوائد بالنسبة للعروض ، مثل : مؤلفات الجاحظ والثعالبي ، وكذلك الامر بالنسبة لكتب تاريخ الاديان ، من فصل ابن حزم الى مثل الشهرستاني - حيث التعريف بكثير من مذاهب الهند والترك والصين .

### ب - الكتب الفارسية :

مما سبق في هذا العرض من اشارات الى ما ترجم من كتب التاريخ العربية الى اللغة الفارسية يمكن القول ان اللغة العربية كانت دراجة في المشرق الاسلامي بصفتها لغة الادب ، على المستوى الاقليمي حتى بلاد الترك في كاشغر وحوض وارب ، وعلى المستوى الزمني الى ما بعد استقرار المغول في ايران ، الى القرن الثامن الهجري ( ١٤ م ) . ففي مطلع هذا القرن اضيف الى تاريخ جمال الدين القرشي ، الذي الف في بلاد الترك ، وذيل باللغة العربية السليمة . وفي نفس هذا الوقت تقريبا كان رشيد الدين يؤلف تواريخه بالفارسية ثم ينقلها الى العربية ، كما فعل في « تاريخ الغزات » وفي « جامع التواريخ » .

ومن جهة اخرى يتضح لنا ان اللغة العربية كانت هي اللغة السائدة في المشرق حتى منتصف القرن الرابع الهجري ( ١٠ م ) ، وان اللغة الفارسية بدأت تنافسها في بلاط السامانيين ببخارى وسمرقند منذ ذلك الحين . وتمثلت باكورة تلك المنافسة في ترجمة تاريخ الطبري بمعرفة الوزير البلمي ، ثم تجلت بعد ذلك - وان كان بعد اضمحلال السامانيين - عندما لخص الطبيب الفيلسوف ابن سينا اعماله في اللغة الفارسية ، وهي العملية الدهنية العاكسة لتجربة رشيد الدين بعد اكثر من قرنين . والفرق بين التجريتين تتلخص في ان ابن سينا كان في اواخر القرن الرابع الهجري واولائل الخامس ( ١٠ - ١١ م ) وهو يبعد في بلاد ما وراء النهر يفكر بالعربية ثم ينقل فكره الى الفارسية بينما كان رشيد الدين في مطلع القرن الثامن الهجري ( ١٤ م ) ، وهو اقرب من ذلك في اصبهان يفكر بالفارسية قبل ان يكتب بالعربية . فخلاصة الامر اذن ، هي : ان المناقشة التي بدأت بين اللتين في القرن الرابع الهجري ( ١٠ م ) ، انتهت بغور اللغة الفارسية على ايام المغول .

وفي مجال التأليف التاريخي بدأت بواكير الانتاج الفارسي منذ القرن الخامس الهجري ( ١١ م ) ، وكان من المنطقي ان تعتمد المؤلفات الفارسية الاولى على النقل والتلخيص من المكتبة العربية . والمثل لذلك كتاب « زين الاخبار » الذي الفه الجرديزي ( ابو سعيد عبد الحمى بن

( الضحاك ) حوالى سنة ٤٤١/ ١٠٥٠ . فالكتاب يحوى فصلا من التراث اُتخذ فيه المؤلف على كتابى الجيهانى وابسن خرداذبة . ومعلومات الجردبرى تشبه في بعض المواضع روايات ابن الاثير ، مما يدعو الى الظن انه كان من مراجع ابن الاثير ، الا اذا كان الاثنان قد رجعا الى مصدر واحد ( ٢٥ ) .

ومن التأليف المعاصرة لزين الاخبار « تاريخ البيهقى » ( تاريخى يتهقى ) لاي الفضل محمد البيهقى ( ١٠٧٧/ ١٧٠ ) ، وكان يحوى ٣٠ ( ثلاثين ) جزءا بدأ بالزنىين ، وتعالج دولة القراخانية بكثير من التفصيل ، وكذلك الامربالنسبة لدولة خوارزمشاه حيث رجع البيهقى الى البيرونى ( ت ١٠٤٨/ ١٢٤ ) ، وكان له كتابى تاريخ خوارزم لم يصل اليه ( ٢٦ ) وعن البيهقى اخذ كتاب القرن السابع الهجرى ( ١٣ م ) مثل : الجوزجاني .

اما اشهر مؤلفات القرن الخامس الهجرى ( ١١ م ) ، فهو كتاب الوزير السلجوقى نظام الملك ( ابو على الحسن بن على الطوسى - ت ٤٨٦ - ١٠٩٣ ) المعروف فى الفارسية بـ « سياست نامه » أى كتاب السياسة ، وكان يعرف فى العربية بـ « سر الملوك » ( ٢٧ ) ، مثله فى ذلك مثل كتاب « خدائى نامه » الذى ترجمه ابن القفغ بنفس هذا العنوان . والحقيقة ان عنوان « سر الملوك » اوفق للكتاب من عنوان « كتاب السياسة » ، اذ ان نظام الملك بناه على اسس تاريخية الى جانب قصص الملوك وحكايات الحكماء ، من قديمة ومعاصرة ( ٢٨ )

وفى هذا الفترة ألف ابو طاهر الخاتونى كتابه فى تاريخ السلاجقة « تاريخى الى سلجوق » وفى سنة ٥٩٩/ ١٢٠٢ كتب الرواندى فى الاناضول باللغة الفارسية كتابا عن السلاجقة ، ترجم الى اللغة التركية على عهد السلطان مراد الثانى ( ١٤٢١ - ١٤٥١ ) . ( ٢٩ )

وفىما يتعلق بالترك من القراخانية وقبائل الاينور يمكن الاستفادة من الكتاب الذى ألفه حوالى سنة ٦٢٥/ ١٢٢٨ ، فى الهند ، محمدى هوفى وجمع فيه مجموعة من القصص سماها « جوامع الحكايات » . وميزة المؤلف انه زار فى شبابه خوارزم وبخارى ، واهم حكاياته من القراخانية . اما من ترك الاينور فتمتص حكايات العوفى اول مؤلف فارسى يتكلم عنهم ( ٣٠ )

( ٢٥ ) انظر بارنولد ، التركستان .. ، بالانجليزية ، ص ١٣ ، ٢٠ ، ٢١ .

( ٢٦ ) انظر بارنولد ، نفس الكتاب ، ص ٢٠ ، وفلان فيما بعدها ، ص ٢١ - حيث الإشارة الى كتاب باللغة العربية فى تاريخ ملوك خوارزم لم يصل اليه ، عنوانه « مشارب التجارب وفرايب الفوارب » ، وهو لبيهقى آخر اسمه « ابو الحسن على البيهقى » ، من مراجع ابن الاثير .

( ٢٧ ) التزوينى ، آثار البلاد واخبار العباد ، طبروت ، ١٩٦٠ ، ص ٤١٢ - ٤١٣ .

( ٢٨ ) لف قام المستشرق شارل شيفر Charles Schfer ، بنشر الكتاب ، فى باريس سنة ١٨٩١ م . ثم قام بترجمته الى الفرنسية ، باريس ١٨٩٢ . انظر دراستنا للكتاب فى سلسلة مجلة تراث الانسانية ، القاهرة ، المجلد التاسع - ٢ ، ص ١٨٣ - ٢١٢ .

( ٢٩ ) بارنولد ، التركستان .. ، بالانجليزية ، ص ٢٩ .

( ٣٠ ) انظر من مجموعة حكايات محمدى هوفى ، لبلو ، للغة الاسيوية ، ١٩٢٠ ، ص ١٣٥ .

ويرجع الفضل في معرفة تاريخ الفوريين والخوارزمشاهيين إلى مصنفات القرن السابع الهجري (١٣ م) الفارسية ، وأهمها تاريخ الجوزجاني المعروف بـ « طبقاتي ناصري » فهو المصدر الأساسي للفوريين ثم تاريخ الجوني المعروف بـ « جهان - كشاي » أي فاتح العالم ( جنكيزخان ) حيث يخصص الكتاب فصولاً لتاريخ خوارزمشاه

والجوزجاني ( منهاج الدين أبو عمر عثمان بن سراج الدين محمد ، المولود سنة ٥٨٥/١١٩٣ ) معاصر للفروة الملوئية ، مثله في ذلك مثل ابن الأثير والنسوي ، وكان في خدمة الفوريين قبل أن يهاجر إلى الهند في سنة ٦٢٥/١٢٢٧ حيث شغل وظيفة قاضي القضاة ، وحيث ألف كتابه في سنة ٦٥٨/١٢٦٠ ، ولقد نشرت الأجزاء الخاصة بالفوريين والخطائية والمغول في تلك السنة ١٢٦٤ ، كما ترجمها « رافرتي » ( Raverty ) إلى الإنجليزية ، ونشرها في لندن عام ١٨٨١ .

أما الجويني ( علاء الدين آغا - ملك بن محمد - ت ٦٨١/١٢٨٢ ) فقد أسهب في المغول في كتابه عن فاتح العالم الذي عالج فيه التاريخ المغولي - حتى حملة هولاكو ضد الإسماعيلية من الحشيشية . والكتاب مقسم إلى قسمين أولهما يبدأ بأخبار السنوات التسعة الأخيرة من حياة جنكيزخان ، ويحوى تفصيلات دقيقة عن غزو بلاد ما وراء النهر وفارس ، ثم ملك أوغوداي وكوبوك . ويتبع ذلك فصل عن الأيوغور ، وآخر عن خانات القراخيطة ( الخطا ) ، ثم تاريخ أسرة خوارزمشاه ، وتاريخ مغول فارس منذ اتسحاب جنكيزخان إلى أن دخلت البلاد تحت حكم أبناء هولاكو . والقسم الثاني من « فاتح العالم » يبدأ باختيار ( مانجو ) خاقانا ، ويعالج أحداث أول عهده ، ويصف حملة هولاكو على فارس ، وغزوه لبلاد الإسماعيلية من الحشاشيين وأخذ قلعتهم « الموت » سنة ٦٥٤/١٢٥٦ ، حيث كان الجويني حاضراً بنفسه فاطلع على ما كان في خرائتها من الكتب القديمة ، مثل : تاريخ غيلان والدبلم ( تاريخي قيل ودبلم ) الذي ألف لغرض الدولة البويهي ( ٣٨٧/٩٩٧ ) . وهذا الكتاب يلخص تاريخ الإسماعيلية منذ أيام الحسن الصباح ، مسبقاً بمختصر في تاريخ الباطنية .

ويقف تاريخ « جهانكشاي » عند سنة ٦٥٥/١٢٥٧ ، رغم أن علاء الدين الجويني عاش حتى سنة ٦٨١/١٢٨٢ . هذا ، ولقد أضيف إلى بعض النسخ المخطوطة فصل عن سقوط بغداد كليل للكتاب ( ذبلي كتاب ) . ولقد قام شيفر ( Schefer ) بطبع الجزء الخاص بفتح بلاد ماوراء النهر وخراسان .

والجويني ينقل مثل ابن الأثير وابن خلكان من تاريخ ولاية خراسان للسلامي ، كما ينقل مثل ابن الأثير من تاريخ خوارزمشاه المسمى « مشارب التجارب وغوارب القرائب » لإبي الحسن علي بن زيد البيهقي ، الذي لم يصل إلينا ، ويذكر كتاب ( جوامع العلوم ) الذي ألفه نضر الدين الرازي ( ت ٦٠٦/١٢١٠ ) لخوارزمشاه : تكش . ومعلومات الجويني من فتح الخطائية ( القراخيطة ) لبلاد ما وراء النهر مليئة بالأخطاء والأخبار النافضة وهو ، من هذا الوجه ، لا يجاري ابن الأثير الذي يعتبر أوثق ما وصلنا من المراجع في هذا الموضوع ، وهو فيما يتعلق بالمغول يستخدم بعض القصص القديمة ، ولا يتم كثيراً بمقابلة ما ينقله مما أدى إلى تناقضات واضحة بين مختلف الروايات .

والجويني كان يشغل منصبا كبيرا في خدمة المغول مما سمح له بأن يحمل لقب « أتابك » الذي يعادل لقب « أتابك » المعروف بمعنى مؤيد الأمير أو أستاذ الحضرة . فقد زار منغوليا مع والده الذي خدمهم في صحبة « أرغون » سنة ١٢٥٢/٦٥ ، بمناسبة انتخاب « مانجو » خانا ، ثم أنه خلف والده في خدمة أرغون ثم هولاكو . كما أصبح أخوه شمس الدين محمد وزيرا لهولاكو سنة ١٢٦٢/٦٦ ، بينما آلت إليه هو « شرطة » بغداد والعراق وخوزستان .

ومما يسترعي الانتباه أن العالم الفرنسي دوسون D'Ohason يقف موقفا متشددا من الجويني ، فيأخذ عليه تحيزه لسادته المغول ، ويستنكر مدحه للبرابرة الذين خربوا وطنه ، ومحاولته تبرير غزوة التتار للبلاد الإسلامية ، يقول : أنها كانت ضررا لا بد منه نتج عنه مكسبان - أحدهما روحي والآخر مادي . ويرى « دوسون » أن الجويني مسلم مستسلم يرى أن الخير والشر يأتيان من عند الله جميعا ، وأن أحكام الله لها حكمها العميقة ومداتها . فتوسع المصائب واندار الشعوب ، وتماسة الأخيار وانتصار الأشرار ، كل ذلك ، ضروري ولكنه يغيب عن أفهام البشر .

والحقيقة أن مثل الجويني هو مثل رشيد الدين ، إذ يرى أن العناية الإلهية سخرت غزوة جيش أجنبي من أجل رفع راية القرآن ، وأشمال مصباح الدين في أماكن لم تكن دعوة الإسلام قد بلغت . فالبلاد الشرقية هذه أصبحت يقطعها المسلمون ممن ساروا أسارى من بلاد ماوراء النهر وخراسان ، من الصناع والحرفيين ، أو من التجار الذين استقروا هناك ، فأقاموا البيوت والمساجد أمام معابد الأصنام ، فدخل عبدة الأوثان في الإسلام ، كما اهتمت أسراء أسرة جنكيزخان .

ومع أن موقف الجويني لم يكن يسمح له بأن يكتب بحرية إلا أنه لم يمنعه من انتقاد ما حدث من هلاك العلماء في مدن الإسلام ، كما عبر عن أسفه لأن خلفاء هؤلاء لا يهتمون كثيرا إلا بلفة الإيفور ، مما أدى إلى أن الوظائف الكبرى في الدولة أصبحت بين أيدي السفلة والأخساء (٣١) .

وفي سنة ١٣٠٠/٦٩٩ كتب أبو عبد الله بن فضل الله ، المعروف بـ « وصاف الحضرة » بمعنى مداح السلطان ( ت ١٣٢٧/٧٢٨ ) تاريخه من المغول ، وعنوانه « تجرية الامصار وتزجية الاصصار » ، ويشمل الفترة من سنة ١٢٥٧/٦٥ إلى سنة ١٣٢٧/٧٢٨ . والكتاب ينقسم إلى خمسة أجزاء تعالج الحوادث الكبرى التي مرتها فارس على عهد المغول ، وتشتمل على قطع من تاريخ إبطرة المغول في الصين ، وأمرام الجنكيزخان في التركستان وبلاد ما وراء النهر ، وأخيرا تاريخ مصر العاصم وفارس وكرمان والهند . « وصاف » القسم الرابع بمختصر لتاريخ جنكيز خان وخلفائه الأوائل ، مقتبسا من تاريخ « جهانكشاي » . ويسير وصاف على نفس خطة

( ٣١ ) انظر دوسون ، ج ١ ص XXII - XXXVII ، وتلخيص هوارث Howarth ، ص XX ، ولاندرن بارنولد ، التركستان ... بالإنجليزية ، ص ٨ ، ١٠ ، ٢٢ ، ٢٧ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٥ ، ٥٨ .

علاء الدين اتاملك الجويني . فيذكر أنه بدأ حيث انتهى سلفه ، فيخصص الفصل السادس والاخير لحملة هولاكو على بغداد .

ولقد انتهى وصاف من كتابة تاريخه في نسخة اولي قدمها سنة ١٣١٢/٧١٢ الى السلطان اولجايتو خليفة السلطان غازان ، واشتملت على أربعة اقسام . ويرجع الفضل في تقديم المؤلف الى السلطان ، الى الوزير رشيد الدين صاحب « جامع التواريخ » . ولقد اعجب السلطان ايما اعجاب بالمدح الذي احسنه ابن فضل الله ، فيه وفي السلطان السابق غازان ، فخلع عليه لقب « وصاف الحضرة » . والحقيقة ان ابن فضل اللدكروس للمدح فصلا كاملا جعل الكتاب في سنة فصول بدلا من خمسة ، كما انه استخدم المحسنات البديعية بصورة جعلتها تطفى على الحوادث التاريخية . وبعد ١٦ ( ست عشرة ) سنة اضاف وصاف مؤلفه قسما خاصا بتاريخ السلطان « ابي سعيد » ، الى سنة ١٣٢٨/٧٢٨ ( ٣٢ ) .

**اما عن كتب العصر التيموري** فاهمها « ظفر نامه » اي كتاب الانتصار ، الذي كتبه « الصحاب » شرف الدين علي اليزدي في سنة ١٤٢٥/٨٢٨ وتيمورلنك هو الذي اختار اسم الكتاب مؤلف سابق هو نظام الدين الشامي ، وكان قد كتبه في سنة ١٤٠٣/٨٠٦ . وهكذا نقل شرف الدين كتاب الشامي ، وعنه نقل الرواية الاينفورية عن حملات تيمور ( ٣٣ ) .

وفي السنة التالية لكتابة « ظفر نامه » ( ١٤٢٦/٨٢٩ ) ألف مجهول باسم « شاه روخ » كتابا في انساب المغول ، وعنوانه « معز الانساب » ، عالج فيه اصول الجنكيزخانين والتيموريين ، كما سجل انساب نساء ملوك الامرتين ( ٣٤ ) . وفي الانساب ايضا يذكر كتاب « شجرة تركي » لابن الفازي بهادرخان بن عرب محمد خان ( الذي كان اميرا لخوارزم ) ، وهو سليل « جوتشي » . ولقد كتب ابي الفازي انسابه باللغة التركية ، وتكلم فيها عن تاريخ المغول من اسلاف جنكيزخان الى عهده هو ، اي الى اوائل القرن السابع عشر الميلادي . والقسم الاول من الكتاب مأخوذ من كتاب رشيد الدين ، اما الجزء الثاني فقد اعتمد فيه على وائاق صبة النال ( ٣٥ ) . ويتوسع كتاب ابي الفازي فيما يتلمق بأسلافه من خلفاء جوتشي الذين ملكوا بلاد القباشاق ( القبيل الذهبي ) ، والتركستان ، وبلاد ما وراء النهر ، وخوارزم ، من سنة ١٥٠٦ م الى وفاته في سنة ١٦٦٤ م . والحقيقة انه بعد وفاة ابي الفازي الذي كان اميرا لخوارزم ، من سنة

( ٣٢ ) انظر دوسون ، تاريخ المغول بالفرنسية ، ج ١ ص XXXIII-XXXVII ، هوارث ، تاريخ المغول ، بالانجليزية ، ج ١ ص XXI ( حيث يلفظ دوسون ) ، وفلنر بارنوك ، التركستان ، بالانجليزية ، ص ١٨ ، ٥٨

( ٣٣ ) بارنوك ، التركستان ، ص ٥٤ ، وله ايضا : ترك آسيا الوسطى ، بالفرنسية ، ص ١٦٥ - ١٦٦ .

( ٣٤ ) دوسون ، ج ١ ص XLVI .

( ٣٥ ) هوارث ، ج ١ ص XXII .

١٠٥٣ هـ / ١٦٤٣ م الى ١٠٧٤ هـ / ١٦٦٤ م ، اكمل ابنه انوشه محمد بهادر حوادث الكتاب التي كانت قد توقفت عند سنة ١٠٥٦ / ١٦٤٦ حتى وفاته والده (٣٦) .

ومن مؤرخي بلاد « شاهرخ » أيضا « حافظي ابرو » ( شهاب الدين عبد الله بن لطف الخوافي - ت ١٤٣٣ / ١٤٣٠ ) ، وله مؤلف تاريخي جغرافي معروف . ومن المعروف ايضا ان « اولوغ - بيغ » ابن « شاهرخ » وخليفته ( ت ٨٥٢ / ١٤٤٩ ) كتب كتابا في تاريخ المغول لم يصل الينا ، وعنوانه « تاريخي اربع اولوس » بمعنى تاريخ ممالك امپراطوريات المغول الاربعة . وفي السنوات الاخيرة من حكم التيموريين صنف ميرخواند ( محمد بن امير - خواند - شاه - ت ٩٠٣ هـ / ١٤٩٨ م ) كتابه المسمى « روضة الصفاء وسيرة الانبياء والخلفاء » الذي ظل ، كما ينص قارتولد ، المصدر الوحيد بالنسبة للادريين في تاريخ فارس وآسيا الوسطى (٣٧) . واهم اجزاء « روضة الصفاء » هي المتعلقة بتاريخ الامر الفارسية وتاريخ المغول . ومصادر فيما يختص بترك الخطا وخوارزمشاه والمغول ، هي كتب الجويني ، ورشيد الدين ، ثم وصاف الحضرة .

ومن الكتب التاريخية الخاصة بالمدن ، « كتاب روضات للجنات في اوصاف مدينة هرات » مؤلفه : معين الدين محمد الاسفاري ، الذي كان يشغل وظيفة هامة في بلاط السلطان حسين بهادرخان ، سليل تيمورلنك الذي استولى على مدينة هرات بعد مقتل السلطان ابن سعيد سنة ٨٧٣ / ١٤٦٨ . وفي « روضات الجنات » يروي الاسفاري تاريخ الاقليم منذ حكم العرب ، ويضمنه تفصيلات من تخريب خراسان على عهد جنكيزخان ، وما آلت اليه على ايام المغول ، كما يروي قصة تهجير الصناعات من هرات الى منغوليا (٣٨) .

ومن كتب الجغرافية الفارسية الهامة يذكر كتاب : « حدود العالم » الذي كتبه مؤلف مجهول سنة ٩٨٢ / ٣٧٢ ، واستخدم في كتابته معلومات الجيهاني وابن خرداذبة ، وزاد عليها معلومات اكثر تفصيلا عن بلاد الترك وارضى وسط آسيا . ثم كتاب « جهان - نامه » اي كتاب العالم ، الذي ألفه محمد بن نجيب تكران من اجل محمد خوارزمشاه ( ١٢٠٠ - ١٢٢٠ ) ، ويشتمل على معلومات جغرافية مهمة عن بلاد ماوراء النهر ، وتاريخ الخطاوية . وحوالي منتصف القرن الثامن الهجري ( ١٤ م ) كتب حمد الله بن ابي بكر القزويني كتابه التاريخي الذي ينتهي بحوادث سنة ٧٤٤ / ١٤٤٣ ، والذي اكمله ابنه زين الدين حتى غررو فاسرس على يدي تيمورلنك (٣٩) .

(٣٦) انظر دوسون ، ج ١ ص XLEX - ولقد ترجم الكتاب الى اللغة الفرنسية بمعرفة فلارين دي ماندس Varenne de Mandesse بعنوان : تاريخ اسباب التتار Hist. genealogique des Tartars ثم نشر وترجمه ايضا ديمالون Demaisons . انظر هوارث ، ج ١ ص XXII .

(٣٧) اتركستان ، ص ٥٦ ، ص ٥٧ .

(٣٨) دوسون ، ج ١ ص XLIV ، يارتوك ، ص ٥٧ .

(٣٩) يارتوك ، ص ١٣ ، ص ٣٦ - ٣٧ ، ص ٤٩ .



ومن الكتب المتأخرة ما ألفه أحمد بن محمد المعروف بمعين الفقراء ، وعنوانه «كتابي ملازاده» أي كتاب ابن الملا ( الشيخ ) ، والذي خصصه لمشايع بخاري ، ومن الواضح ان هذا الكتاب لقي رواجاً في آسيا الوسطى ، كما يقول يارتولد . إذ وجلت منه مخطوطات عديدة هناك . وهو يتكلم عن أضرحة الأولياء المدفونين في بخاري وترجم لهم (٤٠) .

### ج - الوثائق الصينية والتürk القولية ، والمراجع الأوروبية القديمة :

عندما وصل الإسلام الى بلاد ما وراء النهر وما بعدها في اتجاه كاشغر وحوض تاريخ ، كانت تلك المناطق التürk واقعة تحت النفوذ الصيني . فكان من الطبيعي ان تسهم المصادر الصينية بأحوال التürk وممالكهم هناك ، وبملاقاتهم بامبراطور الصين وخليفة المسلمين ، وذلك خلال الفترة الأولى من صدر الإسلام .

( ١ ) مجموعة الوثائق التي جمعها «شافان» (E. Chavannes) وترجمها الى الفرنسية ثم اتبعها بدراسة تاريخية في كتابه الذي عنوانه بـ «وثائق من التوكيو ( الترك ) الغربيين » : Documents sur les Tou-Kioue ( Turcs ) occidentaux . ويتكلم هذه الوثائق عن ممالك الترك الغربيين ، وأنسابهم ، ودياناتهم ، وتقاليدهم ، وطبيعة بلادهم ، وتاريخهم ، ونظم الحكم عندهم .

**فمن بين تلك الوثائق :** النقوش التürk التي أقامها « كول - تجين » ( Kul-tigin ) في أنساب الترك الغربيين والتي عرفت باسم نقوش الأورخون ( نسبة الى هذا النهر ) ، والقوائم الخاصة بطرق وممالك آسيا الوسطى التي أخذت من جغرافية « تانج شو » ( T'ang chou ) ، وهي الموسوعة التي بدأها لجنة من العلماء بامبراطور صيني صدر في سنة ١٠٤٤ م ، وانتهت من وضعها في سنة ١٠٦٠ م (٤١) . ثم الفصل من كتاب « كيو - تانج - شو » (Kiou-T'ang-chou) الخاص بممالك التürk الغربيين وبلادهم وعاداتهم ونظم حكمهم (٤٢) ، وفصل آخر من نفس الكتاب عن الإيفور (٤٣) ، وكذلك فصول أخرى من تاريخهم وتوزيع قبائلهم (٤٤) ، ومن مملكة كاشغر (٤٥) ، وبلاد الصغد ( سمرقند ) ، وبخاري (٤٦) وطخارستان وزابلستان وباميان ، ومملكة الختل (٤٧) . وأخيراً تأتي مقتطفات من مذكرات الرحالة « هيون تسانج » (Hsuan-tsang) الذي زار بلاد التürk ووصفهم سنة ٦٤٤ - ٦٤٥ م (٤٨) .

( ٤٠ ) نفس المرجع ، ص ٥٨ .

( ٤١ ) انظر شافان ، وثائق التوكيو ، بالفرنسية ، ص ٥ ، ١٠٠ .

( ٤٢ ) شافان ، وثائق التوكيو ، بالفرنسية ، ص ٢٠ .

( ٤٣ ) نفس المرجع ، ص ٤٧ .

( ٤٤ ) نفس ، المرجع ، ص ٤٧ .

( ٤٥ ) نفس المرجع ، ص ١٢١ ، ١٢٢ .

( ٤٦ ) نفس المرجع ، ص ١٢٢ ، ١٢٤ .

( ٤٧ ) نفس المرجع ، ص ١٥٥ ، ص ١٦٠ ، ص ١٦٨ .

( ٤٨ ) نفس المرجع ، ص ١٩٢ .

وبعد موقعة طراز سنة ٧٥١/١٢٣ ، التي انهزمت فيها جيوش الصين أمام المسلمين ، قرر مصير آسيا الوسطى لصالح الخلافة ، وتقلص النفوذ الصيني عنها ، فلم تهتم المصادر الصينية كثيرا بأخبارها ، ففقدت بذلك قيمتها كمراجع لدراسة تاريخ المنطقة التي أصبحت إسلامية . وظل الأمر كذلك حتى القرن الخامس الهجري ( ١١ م ) عندما طرد الصينيون من بلادهم جماعات الياغور بقيادة زعيمهم جورخان قسار غربا بهم حتى بالإساقون كاشغر ، حيث استقر وصار أمره مما يهتم به الكتاب الصينيون . وأخيرا بعد توحيد آسيا جميعا في ظل إمبراطورية المغول اهتم الصينيون - الذين حلوا المغول كتابة التاريخ بعد أن كان سرا لا يعرفه إلا الحكام - بأحداث الإمبراطورية التتارية الكبرى ، فأصبحت لكتابتهم أهمية بالغة لا سبيل إلى إنكارها (٤٩) .

فمن الكتب التي ألفت بأمر إباطرة الأسرة المغولية في الصين ، كتاب ( تسين - بين ) ( Tsien-pien ) ، وهو عبارة عن حوليات عن : جنكيزخان ، وأوجوداي ، وتولوي ، وجويوك ثم مانجو . ومنها مجموعة القوانين المغولية الصينية والتي وجدت في بعض المختصرات التاريخية باللغة الصينية ، والتي ترجمت إلى الفرنسية بمعرفة « جويل » ( Caubil ) في تاريخه عن جنكيزخان وأمره ملوك المانجو من خلفائه ( Histoire de Gentchis can et de toute la dynastie des Mangous, ses successeurs ) وكذلك بمعرفة « دي مابا » ( de Mailla ) في تاريخه العام للصين ( Histoire générale de la Chine ) كما ترجمت إلى الروسية بمعرفة « برنت » ( Hyacinthe ) في تاريخه عن خانات أسرة جنكيز خان الأربعة الأوائل (٥٠) وهناك كتاب « ما - تون - لين » ( Ma-man-lin ) ، من كتاب القرن الثالث عشر الميلادي ، الذي ترجمه « فيزدلو » ( Videlou ) إلى الفرنسية ، وحوليات أسرة « يوين سي » ( Yuen-si ) التي استعان بها « بوليه » ( Pauthier ) في تحقيقه لرحلة مركوبولو (٥١) وغيرها .

ثم تأتي **الكتابات التي أوردتها « مول » (Moule)** في كتابه بالإنجليزية من المسيحيين في الصين ، من المخطوطات والوثائق المسيحية التي عثر عليها في إقليم « تونغ هوانج » (Tung Huang) وتاريخ ميناء « شن - شيانج » يتكلم عن الجماعة المسيحية في الصين في القرن الثالث عشر الميلادي ، ثم الصفحات المتخلفة من الكتب الصينية أو نقوش ذلك القرن ، مما يتعلق براسمهم وأوامر جنكيز خان ، بالنسبة لرجال الدين (٥٢) . وكل هذه القطع ليست مهمة بالنسبة للنصارى فقط في الصين ، بل بالنسبة لجماعات المسلمين واليهود أيضا .

وهناك تقرير « منج هونغ » ( Meng Hung ) الذي أرسل من الصين سفيرا إلى المغول ، والذي قام « فاسيليف » ( Vasiliev ) بترجمته إلى الروسية . كما توجد مجموعة قصص لرحالة

( ٤٩ ) انظر من التاريخ الرسمي للمغول في الصين يايو ، الجزء الآسيوي ، ١٩٢٠ ، ٢٢١

Polliot, J.A., 1420, p. 131

( ٥٠ ) انظر دوسون ، ج ١ ص IX-VII ، وفارن هوارث ، ج ١ ص XVII .

( ٥١ ) هوارث ، ج ١ ص XVIII .

( ٥٢ ) انظر مول Monlo ، المسيحيون في الصين Christians in China ، ص ٥٢ ، ٥٦ ، ص ١٤٥ ، ٢١٨ - ٢١٩ .

آخر جمعت في كتاب « برتشneider » تحت عنوان « مباحث عصور وسطى من المصادر الآسيوية : (Medieval Researches from Asiatic Sources) التي ترجم بعضها الى الروسية . وللمستشرق الروسي بارتولد ، التخصص في الموضوع ، رأى يقرر فيه : ان الكتب الصينية الخاصة بالمفول أكثر نزاهة من المصادر العربية (٥٣) . وهي المسألة التي اتارها دوسون عند تعليقه على موقف الجويني من المفول ، بشكل تقريبي ، كما سبقت الاشارة .

٢ - اما المصادر المغولية فاهمها ما كتبه مؤرخهم الوطني « سزانانج سيستن » (Ssanang Setzen) المولود في قبيلة الأردوس سنة ١٦٠٤ في تاريخ خانات المفول ( منغل خادون طفجي : Monghol Khadun Toghudji) الذي أنجل في سنة ١٦٦٢ م . وينقسم الكتاب الى ثلاثة اقسام : اولها عبارة عن تاريخ التبت بصفتهم اصل المفول ، والقسم الثاني خاص بالمفول وتاريخهم الى عهد طوفون تيمورخان -وهو ترجمة مشوهة عن الصينية ، بينما يعتبر القسم الثالث والآخر ، والذي يستمر الى أيام المؤلف ، مستقل من تأليف صاحبه . ولقد ترجم الكتاب الى الألمانية سنة ١٨٢٩ بمعرفة شميت (L. J. Schmidt) (٥٤) .

٣ - وأخيراً تأتي المصادر الأوروبية القديمة، وأهمها رحلات كارييني (Carpini - ١٢٤٥) ، وروبروك (Rubruck - ١٢٥٤) وماركوبولو (١٢٧٥ - ١٢٩٢) ، وبوجنا المونت كورفيني (١٢٨٩) ، وريجسولوتي (Regolotti) ، وكلافيتو (Clavijo) ، وفيرهم . وممظلم هؤلاء الرحالة كانوا من اخوان الفرنسيسكان الذين ساروا الى مجاهل آسيا كمشيرين او سفراء من قبل البابوية او ملوك أوروبا . وهدفهم كان ، على كل حال ، اكتساب البرابرة المفول الى جانب المسيحية ، في محاولة أخيرة - لم يقدر لها النجاح - للأجهزة على الاسلام . وكان ابن الأثير ، قبل ذلك بحوالى خمسين عاما ، قد جرح من هول الصدمة فاعتبرها نعيًا للاسلام .

وأشهر تلك الرحلات ، وأهمها ، هي التي قامت بها أسرة البولو (Polo) من التجار البنادقة ، وهم ماركو ، وولده نيكولا ، وعمه مافيو ، كسفراء من قبل البابا جريجور الماشر ، وكانوا على دراية ببلاد القرم والتبتشاق وخوارزم ، اما عن طريق الرحلة التي استغرقت أكثر من ثلاث سنوات ، فقد بدا من الاسكندرونة الى الموصل ، فيغداد ، فهرمز على الخليج ، بأمل ركوب البحر الى الصين . ولكن الجماعة عادت لتتجه من البر شمالاً عبر صحراء : كرمان ، وبلخ ، وخراسان ، وبندخشان ثم انهم اتخذوا طريق القوافل الجنوبي عبر : كاشغر ، ويزقند ، وخرتان الى صحراء غوبي ، من حيث اتجهوا الى بلاط الخان ، وكان وصولهم هنالك في مايو ١٢٧٥ م وأقام « ماركو » في الصين في خدمة قوبلاي خان الى سنة ١٢٩٢ م .

اما طريق العودة الى أوروبا فكان بصحبة قافلة عروس خان فارس . وبدأ بحرا من ميناء زيتون (Ts'uenchow) الكبير حيث طوائف النصارى والمسلمين والصينيين ، الى الخليج ، الى تبريز ثم طبريزون ، والقسطنطينية ، فالبنديقية (سنة ١٢٩٥) .

(٥٣) التركستان ، ص ٣٧ - ٣٨ .

(٥٤) هوارث ، ج ١ ص XVI .

وإذا كان من حق « جروسيه » (R. Grousset) - آراء ما مسجله البنادقة من الانتعاش التجاري الذي مرفته آسيا على عهد المغول - أن يقول : أن توحيد آسيا على أيدي المغول كانت اكتشافا للقارة بالنسبة للتجارة أشبه ما يكون باكتشاف أمريكا بالنسبة لأهل عصر النهضة (٥٥) ، فإن من حقنا أن نقول أيضا : أنه إذا صحت هذه المقولة بالنسبة لأوروبا والكنيسة ، فإنها لا تصح بالنسبة لعالم الإسلام الذي كان قد كشف عن مجاهل القارة العظيمة - وخاصة بالنسبة للتجارة - قبل ذلك بثلاثة قرون وأكثر ، كما سبقنا الإشارة في أكثر من موضع .

وإذا كان يوحنا المونت كورفيني (نسبة إلى بلدة مونت كورفينو Monte Corvino) قد نجح في سنة ١٢٠٧ م في أن يصبح أول رئيس أساقفة للعاصمة الصينية بكين - التي زارها بعد ذلك بقليل ، « أودوريك » البوردونوني ثم يوحنا ماريچولي - فإنه منذ منتصف القرن الرابع عشر الميلادي ، بعد أن دخل المغول في الإسلام الذي تحقق له بذلك الانتصار على فرائه ، أغلقت الطريق من جديد في وجه الأوروبيين إلى آسيا وتوقف بالتالي سيل المبشرين نحو أواسط آسيا والمشرق البعيد الذي انقطع عن أوروبا ، وبالتالي عن الكنيسة ، إلى العصر الاستعماري الحديث .

ولكنه على عهد تيمورلنك أتبع للإسباني « كلافيخو » زيارة إيران ، وبلاذ ما وراء النهر ، في سنة ١٤٠٣ كسفير ملك قشتالة . وبدأ الطريق الذي سار فيه كلافيخو بطبرزون ، ومنها إلى تبريز ، إلى سلطانية ، إلى نيسابور ، إلى مشهد ، ومن ثم عبر جيحون إلى سمرقند ، عاصمة تيمور ، التي وصفها القشتالي وصفا رائعا .

وقرب هذا الوقت قضت الظروف على رجل الماني يسمى « شيلتبرجر » (Schiltberger) بأن يقوم برحلة إجبارية فيما بين شرق المتوسط والبحر الأسود وبلاذ ما وراء النهر . فقد وقع الرجل أسيرا بين يدي السلطان العثماني بإيديهم بين يدي تيمورلنك قبل أن تتداوله أيدي عدد آخر من أمراء التتار . ولقد وصف الألماني رحلته الجبرية ، وتكلم مثل معاصرة الأسباني من عصر تجاري مزدهر ، مما يشكك في صحة روايتهما ، كما يقره « أيلين باور » (٥٦) .

وأخيرا هناك رحلة ملك أرمينيا الصفري « هايتون » (Haythou) الذي زار بكين ليعلن ولادة اللخان ، وهي تكمل سلسلة تلك الرحلات الكثيرة .

#### د - الدراسات والكتب الأوروبية الحديثة :

إذا وضعنا جانبا الكتب الصينية التي ترجمها فيزدلو (Viadelou) وجوبيل (Gaubil) ودي مايا (de Mailla) ، وغيرهم ، نجد أن أول محاولة لعمل تاريخ حديث للترك والمغول هي

( ٥٥ ) الفراه ، تاريخ آسيا ، بالفرنسية Hist. de l'Asie ، باريس ١٩٢٢ ، ج ٢ ص ١٢٠ . وقارنت « إيلين باور » Bileen Power ، الفتح الطرق البرية إلى بلاد الغطا The opening of the land routes to Cathay في مجموعة : رحلات ورحالة المصور الوسطى Travels and travellers of the Middle Ages ص ١٣٦

( ٥٦ ) الرحلات والرحالة ، بالإنجليزية ، ص ١٥٢ .

التي قام بها ، منذ أكثر من مائتي عام ، المؤرخ الفرنسي « ديجنى » في كتابه الموسوم بـ « تاريخ عام للهن والترك والفصول وغيرهم من التترالفرينيين J. Deguignes (٥٧) . والكتاب مهم بالنسبة لتاريخ المشرق ، بشكل عام ، من حيث أنه استخدم مؤلفات صينية . أما بالنسبة لآسيا الغربية فإنه لم يعتمد إلا على عدد قليل من المصنفات الإسلامية .

ولقد عالج المصادر الإسلامية من فارسية وعربية ، الى جانب المراجع الأوروبية ، قبل ذلك بمدة : الفرنسي « بيتى دلاكروا » ( Petit de la Croix ت ١٦٩٥ ) الذي كان ترجمانا للملك فرنسا للفتين التركية والعربية . لقد كتب « دلاكروا » هذا تاريخا لجنكيزخان ثم آخر عن تيمورلنك ، حسب طلب الوزير « كولبير » ( Colbert ) نشر بعد وفاته ( ٥٨ ) .

وفي هذا المجال يمكن القول أن أول من عالج المصادر الإسلامية ، حقيقة ، في تاريخ الترك والمغول بتبصر وتفصيل هو الفرنسي ( البارون ) دوسون ( d'Osson ) ، في كتابه : « تاريخ المغول » ( Histoire des Mongols ) الذي طبع لأول مرة في سنة ١٨٢٤ ثم طبع ثانية بشكل أكثر استفاضة في سنتي ١٨٣٤ - ١٨٣٥ .

فلقد استفاد دوسون معظم المصادر الإسلامية الأصلية - مما يذكرنا بالطريقة الجادة التي استفاد بها « دوزي » ( Dozy ) المصادر العربية في تأريخه للمسلمين بالاندلس - حتى أروعها ، كما يقول « بارتولد » ( Barthold ) في تأريخه لبلاد الترك ( ٥٩ ) . وانشب اهتمام دوسون على البلاد المتحضرة التي وقعت تحت سلطان المغول كالصين وفارس ، دون الاهتمام بأحوال وسط آسيا ، وهو الأمر المقبول بسبب أن معظم الوثائق التي وصلت إلينا ، أما صينية ، وأما عربية أو فارسية . والمهم أن الكتاب ما زال يحتفظ بقيمة علمية لا تنكر ، بفضل تبصر دوسون في الموضوع ، الى جانب مواهبه كمؤرخ - رغم مظهر من وثائق وأبحاث جديدة في الموضوع ، مما جعله مرجعا أصيلا لن أقتفى أثره من الكتاب الأوروبيين .

وهو من هذه الوجوه ، يفوق في قيمته كتب من ألوا بعده ممن كتبوا في الموضوع مثل : فون هامر - برجشتال ( Von Hammer-Purgestall ) الذي كتب في تاريخ القبيل الذهبي في بلاد القشاق ( جنوب روسيا ) ، وفي تاريخ العثمانيين في بلاد القرم ، والإيلخانيين في فارس ، كما نشر كتاب « وصاف الحضرة » في تاريخ المغول ، أو « فولف » ( Wolff ) الذي كتب في تاريخ المغول ، من أقدم المصور حتى عهد أوجوداي خان ، أو « أردمان » ( Erdmann ) الذي كتب من تيموجين أي جنكيز خان .

Histoire generale des Huns, des Turcs, des Mogols et des autres Tartar es ( ٥٧ )  
occidentaux, 4 t. en 5 v., Paris, 1756-8

( ٥٨ ) هوارث ، ج ١ ص XXV .

( ٥٩ ) انظر التركستان .. ، ص ٥٩ .

وإذا كان رتولد يتردد في تقرير امتياز كتاب دوسون ، هند مقارنته بالموسومة الضخمة التي صنفها هوارث ( Howorth ) ، في تاريخ المغول ، فيقول انه ربما فاقها ، فنحن نرى انه يفوقها فعلا . والأمـر لا يتعلق فقط بعدم معرفة هوارث باللغات الشرقية ، بل ربما بعدم خبرته في كتابة التاريخ ايضا . ولقد دافع هوارث عن عدم معرفته باللغات الشرقية ، فقال انه ليس من الضروري للمؤرخ الرجوع الى الأصول القديمة ، لا سيما اذا كانت هذه الأصول قد نقلت الى اللغات الأوروبية الحديثة (٦٠) . ومع ذلك ، ورغم انه جمع مادة تاريخية كبيرة تشهد له بالجد والاجتهاد ، فانه لا يستطيع الوقوف على قدم المساواة ، كمؤرخ ، ازاء دوسون . وقد يكون السبب في ذلك انه رسم لنفسه برنامجا ضخما يفوق طاقته ان لم يكن اكبر من الفترة الزمنية التي حددها لإنجازه . فهو يعالج تاريخ امبراطورية المغول والدول التي تفرعت عنها جميعا ، في كل آسيا وشرق أوروبا ، من بداياته في القرن التاسع الميلادي وحتى القرن التاسع عشر . ويتضح تورطه في المشروع الكبير ، وعدم نجاحه في ترتيب المادة في الهوامش التي يلجا اليها عقب كل فصل ، لم رجوعه في كل جزء من الكتاب الى معالجة الجزء السابق . فهو يضيف بعض الإضافات ، أو يصحح بعض الروايات أو يبدلها بعد ذلك . ومما يؤخذ عليه ، عدم الوحدة في الموضوع . فهو ، في الفصل الواحد ، ينتقل من نقطة الى أخرى ثم يعود الى ما تركه سابقا ، مما يفتت الموضوع ، ويجهد القارئ في متابعتها . وهوارث يعرف ذلك ، ويعتذر عن عدم تناسق الكتابة ، فيقول : ان هناك موضوعات مهمة مقتضبة وأخرى فرعية مطولة ، لانه نظر في بعض الاحوال من خلال « تلسكوب » ، وفي بعض آخر من خلال « ميكروسكوب » (٦١) .

وفيما عدا ذلك فكتاب هوارث لأخر بمادة غزيرة ، مأخوذة من مصادر شرقية وغربية ، من قديمة وحديثة ، مما يساعد الباحث ويفنيه عن كثير من الجهد ، ويسعفه في كثير من الاحوال .

ونشير بعد ذلك الى ترجمة « رافرتي » ( Raverty ) لكتاب الجوزجاني ، من حيث انها احتوت على هوامش هامة جمع فيها المترجم حقائق عديدة ، واستخدم من أجل ذلك مصادر كثيرة . ثم يأتي « كاتمر » ( Quatremere ) الذي اهتم بذكر عدد كبير من المصادر الإسلامية في هوامشه على ترجمة كتاب رشيد الدين التي نشرها بالفرنسية تحت عنوان : « تاريخ مغول فارس » ( Histoire des Mongols de la Perse, Paris, 1836 ) ويتلوه « كاهان » ( Cahun ) الذي استخدم المؤلفات العربية والفارسية والتركية في كتابه بالفرنسية ، بعنوان « مقدمة في تاريخ آسيا » ، التترك والمغول من بداياتهم الى سنة ١٤٠٥ ( Introduction a l'Histoire de l'Asie, Turcs et Mongols des origines a 1405, Paris, 1896 ) ولقد اظهر كاهان في كتابه هذا فهما جيدا لموضوع الترك والمغول ، كما اظهر تعمقه في اللغتين الفارسية

( ٦٠ ) وهنا نحب ان نشير الى ان مثل هذا الاجتهاد بدأ يظهر جليا عند الباحثين الجدد في الدراسات الإسلامية من الأوروبيين ، وهو الأمر الذي لفت أنظار الدكتور حسين مؤنس والسيد / احسان الصمد في مقدمتهما لترجمة اللسم الثاني من كتاب تراث الإسلام ، وهو الجزء ١١ من سلسلة عالم المعرفة التي يصدرها المجلس الوطني للتقافة بالكويت . خلاص ص ٦ ، الفقرة الثانية ، حيث قال : « ان معظم كتاب هذه الطبقة الثنية .. من مستشرقين عسرا ممن يعتمدون في الغالب على ما كتبه أو ترجمه السابقون من أهل الاستشراق القدامى في لغاتهم الأصلية دون الرجوع الى الأصول العربية أو الفارسية أو التركية . وهذه هي طريقة معظم أهل الاستشراق في أيامنا .. » .

# الإسلام والترك في العصر الإسلامي السيد

والتركية . والظاهر أن ذلك كان السبب في ما رآه بارتولد من أن أهمية الكتاب الأدبية تطلب على قيمته العلمية (٦٢) .

أما عن شافان (Chavannes) في كتابه بالفرنسية عن الترك الغربيين ، فإنه اعتمد بالمصادر الصينية الخاصة بأحوال بلاد ما وراء النهر والتركستان في عهد الفتوح العربية . بينما قام « بليو » (Pelliot) بكثير من الأعمال العلمية والأبحاث القيمة في موضوعات عديدة عن الترك والمنقول ، مما نشر بالفرنسية في المجلة الآسيوية (Journal Asiatique)

ويذكر هوارث عددا من الأعمال العلمية الهامة مما يمس الموضوع بطريقة غير مباشرة على كل حال ، مثل : مجموعة المواد الخاصة بتاريخ روسيا وحفائر مسيبريا التي نشرها « مولر » (Muller) تحت إشراف الأكاديمية الإمبراطورية الروسية سنة ١٧٢٢ ، وتاريخ مسيبريا لـ « فيشر » (Fischer) الذي نشر في سنة ١٧٦٨ ، ومؤلف « بالاس » (Pallas) الذي يعتبره من أكبر علماء روسيا ، وهو باللغة الألمانية ، عن تاريخ وأجناس وديانات الغول ، وغير ذلك (٦٣) .

أما عن « يوليوس فلابروث » (Julius Klaproth) فيعتبره هوارث أكبر معاملة الموضوعات الشرقية ، إذ هو الذي وضع شيئا من النظام في تاريخ آسيا المخطوط ، وكتب إبحاثا لا تحصى في المجلة الآسيوية ، وغيرها . ثم هناك « رموزا » (A. Remusat) صاحب المؤلف الضخم في لغات التتار (Les Langues Tataras) .

ومن كتب الرحلات الأوروبية المفيدة في العصر الحديث ، رحلة « هوك وجايه » Huc & Cabot الفرنسيين ، وهي التي ترجمت إلى الإنجليزية ، ونشرت مع مقدمة لـ « بليو » Pelliot تحت عنوان : « رحلات في بلاد التتار والتبت والصين » (٦٤) .

وفي النهاية لا يسعنا إلا الإشارة بأعمال الاستاذ بارتولد Barthold وأبحاثه العديدة من الترك والمنقول ، ويوجد الكثير منها في دائرة المعارف الإسلامية . ونخص بالذكر من بين تلك الأعمال كتابه في تاريخ التركستان الذي كتب بالروسية ونقله إلى الإنجليزية بمعاونة الاستاذ « جب » Gibb الذي كتب بدوره في فتوحات العرب في بلاد وسط آسيا . فلقد هالج بارتولد في كتابه الذي يحمل عنوان « التركستان حتى الفسوف الفسوف » Tuckestan down to the Mongol Invasion موضوع الترك والمنقول بطريقة تدل على التمكن والعلم . فلقد رجع إلى كل الأصول التي عرفها سابقوه ، وأضاف إليها اكتشافات علمية جديدة

( ٦١ ) التاريخ المنقول ، بالإنجليزية ، ج ٧ ص VIII .

( ٦٢ ) التركستان .. ، بالإنجليزية ، ص ٦١ .

Samlung Historischer Nachrichten ueber die Mongolischen Volkerschaften, St. Petersburg, 1776, 2 vols. ( ٦٣ )

Travels in Tartary, Thibet and China, 1844-6 ( ٦٤ )

حققتها بنفسه ، بل وذكر الكتب التي لها علاقة بالموضوع ولم تصل إلينا . وكرس من أجل ذلك في أول الكتاب فصلا للأصول والمصادر الإسلامية خاصة ، يشهد له بالسيادة في هذا الميدان . فهو يعدد المراجع مرتبة ترتيبا زمنيا ، ويبين خصائص كل مجموعة منها ، وينتقد ، ويوضح كيف ينقل المتأخرون عن المتقدمين . ثم هو بعد ذلك يخصص فصلا قيعا عن جغرافية بلاد ما وراء النهر والتركستان مستشهدا بالأصول الإسلامية ، قبل أن يعالج تاريخ المشرق الإسلامي منذ الفتوحات العربية حتى غزوة جنكيز خان . هذا ولبارتولد كتاب آخر عن تاريخ الترك في وسط آسيا ، نقلته إلى اللغة الفرنسية ، وأبرزت المشاكل التي تعرض لها المؤلف والحلول التي وصل إليها السيد « دونسكي » (٦٥) .

وآخر من نذكره من المعاصرين الذين اهتموا بهذه الدراسة « رينيه جوسيه » R. Grousset صاحب المؤلفات المعروفة في تاريخ الحروب الصليبية ، وله كتاب « امبراطورية السهوب » L'Empire des Steppes الذي هالج فيه تاريخ سكان براري أواسط آسيا ، وعلاقاتهم بجيرانهم في المشرق والمغرب منذ اقدم العصور وحتى العصر الحديث . ورغم أن جروسيه ليس بمستشرق إلا أنه مؤرخ موهوب من غير شك . فهو دون الرجوع إلى الأصول يبين في كتابه هذا وحدة تاريخ اجناس آسيا الوسطى ، من : الترك والمغول وغيرهم ، ابتداء من اتيلا Attila وانتهاء بجنكيز خان ويومرلوك ، هذا ، كما وضع أثار الجغرافية البشرية لآسيا على مسيرة الأحداث فيها ، منذ القدم وحتى القرن السادس عشر الميلادي عندما تفوقت أوروبا تفوقا فنيا صناعيا - منذ استخدام المدفعية - مما حقق لها التسلط على بقية بلاد العالم ، وقضى على تفوق البدو العسكري نهائيا .

ونحن إذ نعتذر لعدم استعراضنا للأبحاث الحديثة التي تم إنجازها في الموضوع في البلاد الإسلامية - وهي كثيرة من غير شك - نود الإشارة إلى أنها تستحق أن يفرد لها دراسة خاصة . ولكم ان المحصلين من المسلمين ، ممن كتبوا باللغة العربية أو غيرها ، استفادوا من إنجازات بعض من ذكرناهم من الأوروبيين ، وستلتزم بالإشارة إلى ما أظلمنا عليه من كتبهم في مواضعه - إن شاء الله . وبعد هذه المحاولة في عرض المصادر نحاول التمرير بفالتترك ، كما رأهم المسلمون ووصفوههم .

### الترك وبلادهم

#### أرض العشب وجبال الذهب :

بلاد الترك المعروفة في اللغة الفارسية بـ « تركستان » تشمل كل منطقة اسيا الوسطى ، البعيدة من المحيطات ، والتي تكون الجزء الأكبر من سلسلة السهوب والصحراوات الكبرى التي تخترق العالم القديم - من شمال شرق آسيا في اتجاه الجنوب الغربي نحو الهضبة الإيرانية وجزيرة العرب ثم صحراوات شمال افريقية . ولكنه على عكس صحراوات بلاد العرب والمغرب لا توجد



في آسيا خلاوات قاحلة او صحراوات بالمعنى الصحيح . انما هي برارى وسهوب ينمو فيها العشب والاشجار الصغيرة ، وترعى فيها قطعان الاغنام والبقر والخيول ، وترعى فيها الحيات والدواب الضواري ، ولا تخلو سمواتها من بغات الطير وسيابه . ولهذا عرفت عند الصينيين باسم « تساورتي » Tiao-ti أى ارض العشب ، كما سماها الترك والمغول باسم كوي (غوي) أو قبشاق بمعنى الفراغ أو الخلاء .

هذه البرارى تمتد من منشوريا في الشمال الشرقي وتسير جنوبا بغرب حتى بلاد ما وراء النهر والهضبة الإيرانية ، كما تمر شمال بحر قزوين والبحر الاسود ، ممتدة في سهول روسيا الجنوبية وأوروبا الشرقية . وعلى طول هذا الطريق الطويل تقطعها ، ما بين الحين والآخر ، البحيرات الكبيرة وأحواض الأنهار ، ابتداء من بحيرة بيكال ( جنوب سيبيريا الوسطى ) ونهر الأورخون والسلنجا ثم بحيرة بلكاش وحوض نهر الآلى ثم حوض تارباغ ، وأخيرا حوض سيحون وجيخون في بلاد ما وراء النهر ، ومصبهما في بحيرة خوارزم ( بحر آرال ) .

والاقليم الشاسع عبارة عن هضاب وسهول مرتفعة تخترقها سلاسل من الجبال في شبه قوسين كبيرين يقسمانها الى حوضين شبه مغلقين : أحدهما يتجه نحو الشرق ، وهو الأكبر ، والآخر يتجه نحو الغرب . والطرف الشمالي للقوس الشرقي يحيط بصحراء غويي ويبدأ من الحالة الشرقية لبحيرة بيكال ، ويستمر في سلاسل « التون داغ » أى الجبل اللهبى ، المروفة أيضا بـ « التاي » ثم جبال « تنجرى داغ » أى جبل السماء في اللغة التركية أيضا بمعنى جبل الآله ( الله ) والتي يسميها الصينيون « تيان شان » بنفس هذا المعنى . وهى تستمر حتى الهضاب والسهول العالية التى تعرف باسم « بامير » عند الترك المحليين ، والتي يطلق عليها الفرس اسم « بامى دنيا » أى سطوح العالم . وفى شرق بامير تلتقى جبال السماء بسلسلة جبال « كويون - لون » التى تكون جناح القوس الجنوبي وتستمر شرقا حتى جنوب النهر الأزرق ( يانج - تسى - كيانتج ) . وبذلك تطوق سلاسل الجبال أقاليم منغوليا وغويي والجزء الأكبر من التركستان ، وتصلها في اتجاه الشرق والصين حيث حوض النهر الأصفر ( هوانج - هو ) . ولهذا عرفت تلك الجبال عند الكتاب العرب باسم « جبل قوقيا المحيط » ، الذى اعتبروا أنه كان يفصل في الشمال بين بلاد ترك الخفشاج أو القفجاق ( القبشاق ) وأخوانهم من الشررك وبين بلاد ياجوج ومأجوج ( أى المغول والتبت والصين ) . ( ٦٦ )

اما من قوس الجبال الغربي فان جبال « هندكوتش » تكون طرفه الجنوبي ، وفتحته هى التى تعرف باسم « فرغانة » بمعنى المر أو المعبر إلى الإيرانية ، ومن سفوح الهندكوتش الشمالية - وهى امتداد لجبل السماء ( تيان شان : تنحدو مياه نهر سيحون ، كما ينبع نهر جيخون من سفوحها الجنوبية .

ورغم ان سلاسل الجبال هذه عزت النركستان ومنغوليا فان حلقاتها ليست محكمة الاوتباط بفضل ما يتخللها من الفتحات او الابواب التي سمحت لاهل تلك البلاد من البدو يفرّو بلاد الحضارة في الصين وفي ايران ، كما مكنت بالتالي الصينيين والاييرانيين تتبعهم الى مقر ديارهم في غزوات مضادة ، في بعض الاحيان وممرات الشمال ، كما هو الحال في منطقة بحيرة بلكاش حيث تقترب جبال التاي من تنجري داغ ، واسمة تسمع بمبورج حافل سكان البراري الشرقية من اجل البحث عن الثروة في الغرب . (٦٧) وهكذا قيل ان السد الحائل الذي بناه الاسكندر ازاء ياجوج وماجوج في جبل قوقيا المحيط ، يقع في بلاد القفجاق ، في الجزء الشرقي التاسع من الاقليم الشمالي السادس حسب تقسيم الادريسي ، (٦٨) . وفي هذا المعنى يظهر ان الخلافة كانت مهتمة بتحصين حدود الاسلام ، كما فعلت الصين قديما عندما انشأت سورها العظيم ، ضد غارات قبائل البرابرة وسط آسيا من الترك والمغول . فهذا ما تعبر عنه الرواية التي تقول : « ان الخليفة الواثق ( ٢٢٧ - ٢٣٢هـ ) رأى في منامه كان السد انفتح ، فقام من نومه فرما ، وبعث سلاما الترجمان لوقف عليه ، وجاء بخره ، ووصفه في حكاية طويلة . . . » (٦٩) هذا ، ولا بأس ان يكون فرع الواثق في منامه بسبب قواد حرسه من امراء الترك في بغداد ، وليس بسبب البرابرة منهم في اقليم آسيا البعيدة .

والحقيقة ان السدود التي بنيت لتحويل دون هؤلاء البدو وبلاد الحضارة لم تكن منذ القديم على حدود الصين فقط ، بل انها بنيت ايضا في شمال غربي ايران ، ما بين بحر قزوين والبحر الاسود ، في مواجهة ترك الخزر ، وذلك في منطقة الممرات المعروفة بالترندتات او الابواب ، والتي كانت دائما طريقا سهلا للغزوات الالية من سهوب روسيا الجنوبية . وما زالت آثار الحصون القديمة التي بناها الايرانيون هناك باقية حتى الآن . (٧٠) ومثل هذا حدث في شرقي ايران ، في اقليم جرجان من حيث كان المرور من براري آسيا الوسطى ، فهناك بنى الايرانيون حائطا مانعا طوله عدة اميال . (٧١)

اما عن ممرات الجنوب عبر بلاد قرناطة من حيث تعرف الاسلام على الترك في اواسط آسيا - فقد كانت ضيقة صعبة السلوك . ولقد وُصف المسعودي بعض تلك الممرات التي كانت تؤدي من فرغانة الى الصين ، فيما يسميه بجبال النوشادر التي هي بعض سلاسل جبال هندكوش او تيان شان ، مما عرف عند الكتاب العرب بـ « جبل البتم » فقال : ان هذا المسلك عبارة من واد بين تلك الجبال يقدر طوله بما يتراوح بين ( اربعين ) و ( ٥٠ ) خمسين ميلا . وهو لا يسلك

( ٦٧ ) جروسية ، امبراطورية السهوب ، بالفرنسية ، ص ١٩ .

( ٦٨ ) القل ابن خلدون ، المقدمة ، ج ١ ص ٤٨٢ - حيث النص على ان الصحيح من خبره في القرآن .

( ٦٩ ) نفس المصدر ، ج ١ ص ٤٨٢ .

( ٧٠ ) القل جرجان R. Girshman ، ايران ، بالانجليزية ، مجموعة بليكان Polican

ص ٢٥ .

( ٧١ ) نفس المرجع ، والصحة .

في الصيف بسبب « حر النواشدر » إنما يسلك في الشتاء عادة . وإلى هذا يضيف المسعودي :  
أن هناك طرقا أخرى في خفارات أنواع من الترك . (٧٢)

### بلاد الثلج والريبع :

ويسبب بعد مناطق سهوب آسيا الوسطى من البحار ، مضافا إلى ذلك ارتفاع سهولها وهضابها الشاهقة ، تميزت البلاد بمناخ عنيف ، فهي قاحلة شديدة الحرارة صيفا ، تكتسحها عواصف الرمال والأتربة الخائقة . وهي قاسية البرودة شتاء . موج بالأتواء الثلجية القاتلة . هذا ، كما أن الفروق الحرارية في الفصل الواحد ، مثلما يكون في الصيف ، كبيرة تتراوح في بعض الأحيان ما بين الحر الشديد والبرد القارس ، تكلم في ذلك المسافرون والحالة القدماء والمحدثون ، وأوردوا حقائق غريبة .

ففي وصف الشتاء في البراري ليس أبداع مما كتبه ابن فضلان ، في رحلته ، وهو في الطريق ( سنة ٣٠٩ - ٩٢١ ) إلى ملك الصقالية ، فلقد توقف في خوازم ، على مشارف بلاد الأتراك ، أثناء فصل الشتاء ، ووصف البرد هناك وكأنه « باب من الزمهرير » أي جحيم الصقيع . فلقد جمد النهر ( جيحون ) طيلة ثلاثة أشهر فكانت الخيل والبغال والحمر والعجل تجتاز عليه كما تجتاز على الطرق . أما الثلوج فكانت لا تسقط إلا مصحوبة بالرياح العاصفة . وهكذا كانت تغلر شوارع وأسواق مدينة الجرجانية ، العاصمت بسبب برد الهواء ، من الناس فكان ابن فضلان يطوف بأكترها فلا يجد أحدا . بل أنه كان يخرج من الحمام في الشارع القريب فما يدخل إلى بيته حتى يجد لحيته « وهي قطعة واحدة من الثلج » مما كان يدموه إلى قريبها من النار حتى ينحل شعرها ، كما كان خذه يلتصق بالمخدة من شدة البرد . (٧٣)

ولكل ذلك حق أن يكون تقديم النار والدفع نوما من البر عند أهل المدينة ، فبدونها كان يموت أهل القوافل من الناس والجمال (٧٤) ، كما كانت تنشق الأرض وتنقلب الأشجار العظيمة . (٧٥) ولهذا جرت العادة أن الرجل عندما كان يدمو صديقا إلى داره كان يقول : تعال إلى حتى نتحدث فإن مندي نارا طيبة . (٧٦) كذلك كان تقديم الدفء والإسالة بالنار إلى الضعفاء وعابري السبيل ، شتاء ، أشبه بتقديم الطعام أو الماء عند غريم صيفا . فقد كان يحق للسائل أن يدخل الدار دون استئذان فيصطلي بالنار ساعة قبل أن يطلب الخبز ، فإن إعطاء أهل الدار شيئا

(٧٢) انظر مروج الذهب للمسعودي ، ط . النجادة ، ج ١ ص ٩٦ - حيث النص على ما كان يماثيه التجار والمعاملون المتخصصون من البلاد أثناء العبور صيفا . فلولا وجود مياه المستنقعات حيث كانوا يلقون بأنفسهم في نهاية الأمر لكانوا يهلكون . وانظر في طرق استخراج النواشدر ، كما وصفها الجغرافيون العرب والصينيون ، مثل : الحضارة الإسلامية ، ترجمة « أبو ريده » ، ج ٢ ص ٢١١ - ٢١٢ .

(٧٣) ابن فضلان ، تحفيظ سلمي الحلان ، دمشق ١٩٧٧ ص ١١٦ .

(٧٤) نفس المصدر ، ص ١١٦ .

(٧٥) نفس المصدر ، ص ١١٧ .

(٧٦) نفس المصدر ، ص ١١٤ .

فيه ، والا خرج - (٧٧) وهذا شبيه بما شاهدناه بنبطوة ، بعد ذلك بأربعة قرون واكثر ، اثناء رحلته في خانات التركمان من العثمانيين في الاناضول ، حيث كانت زوايا الاخوان الصوفية من « الفتيان » تستقبل الطارقين من زوارها بالدفع واصطلاح النار المشوثة في مواقعها بكل الاركان ، قبل ان تقدم لهم الطعام . (٧٨)

ورغم اقبال الربيع وانحلال نهر جيحون ، فقد لقيت قافلة ابن فضلان من احوال الثلج والبرد ، غير بعيد من خوارزم ، الشيء الكثير . فبعد الرحيل من رباط زمجان الذي يعتبر بابا لبلاد الترك ، جاءهم الثلج « حتى مسحت الجمال الى ركبتها فيه » ، مما اضطرهم الى البقاء في محطة للقوافل هناك اسمها « جيت » مدة يومين . اما من الشوط الثاني ، حيث كان الوغول في بلسد الترك ، فقد استغرق عشرة ايام في برية قفريلا جبل ، لا يلتاهم احد على طول الطريق ، وهم يكابدون الحر والجهد ، وخاصة من شدة البرد واستمرار تساقط الثلوج . (٧٩) واذا كان ابن فضلان قد ظن ، وهو في خوارزم ، ان القوم هناك قد هولوا عليهم الامر عندما صرخوا بهم ببرد صحراوات الترك وعطشوا القصة ، فانه هنا يقرر ان ما شاهدناه كان اضعاف ما وصف له ، (٨٠) وانه بالمقارنة يكون « برد خوارزم عنده مثل ايام الصيف » . (٨١)

ولم يكن هذا رأى السفير البغدادي وحده ، بل كان رأى اهل البلاد من الترك انفسهم ، اذ كان واحد منهم من اهل القافلة يقول : « اي شيء يريد ربنا بنا ؟ هوذا يقتلنا بالبرد ، ولو علمنا ما يريد لرفقنا اليه » (٨٢)

ويبدو ان فضلان في وصف قسوة ثقل الطبيعة في براري الصقالية ، مما يعتبره من المعجائب . فقد رأى افق السماء قبيل المغرب وقد احمر احمرارا شديدا ، وسمع في الجو اصواتا شديدة وهمهمة عالية اشبه باصوات الناس والدواب . وجميع الخيال بالرجل فرأى اشباحا الناس تحمل الرماح والسيوف وتكر بعضها على بعض كما تهجم الكتيبة على الكتيبة في الحرب ، مما اغزعه ومن معه ، فاقبلوا على البكاء والتضرع والدعاء ، بينما كان القوم يضحكون منهم . ويتعجبون . (٨٣) وفي مثل هذه الاضطرابات الجوية قال « هوك وجايه » ان الجو كان يظلم

( ٧٧ ) نفس المصدر ، ص ١١٥ .

( ٧٨ ) انظر رحلة ابن بطوطة ، ط . التجارية ١٩٥٨ ، ج ١ ص ٢٠١ - حيث يشير الى ذلك في زاوية قصصها في مدينة بولي ، فيقول « ومن هوالهم انه لا تزال النار موقودة في زواياهم ايام الشتاء ابدا ، يجلسون في كل ركن من اركان الزاوية موقد النار ، ويستنون لهاتين الفتيان يمسد منها الخدان ، ولا يؤذى الزاوية ، ويسمونها البطاري ، واحدها بغري » .

( ٧٩ ) ابن فضلان ، ص ١٢٠ .

( ٨٠ ) نفس المصدر ، ص ١١٨ .

( ٨١ ) نفس المصدر ، ص ١٢٠ .

( ٨٢ ) نفس المصدر ، ص ١٢١ .

( ٨٣ ) ابن فضلان ، ص ١٥٢ .

في منفوليا في وسط النهار بفعل العواصف الترابية حتى كان الامر يتطلب شد الحبال بين البيوت ،  
التماسا لمرفة الطريق .

اما من الانهار التي كان على القوافل اجتيازها فهي بسبب طبيعة الهضاب غير المستوية وكثرة  
ذوبان الجليد في الربيع والصيف ، سريعة الجريان لا يصح اجتيازها للناس الا في قوارب من الجلد  
يسمونها ابن فضلان بـ « السفر » (٨٤) ( تشبيها بالوائد ) ، وكانت من جلود الجمال خاصة ، فهي  
مدورة - وهي مقعرة في موضع السنام على ما نظره فكان يوضع في وسطها الاثك حيث يكون الحشو  
بالتياب ، قبل ركوب الجماعة من الناس ، ممن تراوح عددهم ما بين اربعة وستة . وكانت تلك  
القوارب تدور حول نفسها أثناء العبور ، بدفع المجاديف . بينما كان على دواب القافلة وجمالها  
ان تعبر تلك الانهار سباحة ، بعد ذلك . وبسبب صعوبة العبور ، لم يكن يسلم الامر من القوارب  
وفرقت من فيها من الناس ، وكذلك الحال بالنسبة للدواب والجمال . (٨٥)

ومثل هذا شاهده ابن بطوطة في الاناضول ، حيث كان الرجال والنساء يعبرون الانهار على  
ظهور دوابهم ، ويترشون لخطر الفرق ، غير بعيد من « المعدية » الخشبية التي كانت معدة لاجتياز  
الناس والمتاع فقط ، والتي كان يجلبها الرجال من المعدوة الاخرى بالجمال . (٨٦)

ورغم الثلوج التي رآها ابن فضلان في بلاد ترك الغز من « الجناك » فان الدواب والغنم كانت  
كثيرة ببلادهم ، فكان منهم من يملك عشرة آلاف من الخيل ومائة الف رأس من الغنم . « واكثر  
ما ترضى من الغنم ما بين الثلج ، تبحث باظلافها طلب الحشيش » . (٨٧) وبمثل هذا وصف ابن  
الاثير خيل التتار حيث قال انها ليست في حاجة الى الملف ، فهي تنقب الارض بحوافرها بحثا  
عن جلود النباتات التي تقتات بها . (٨٨) اما ابن بطوطة فيصف صحراء القرم المعروفة بصحراء  
( دشت ) القفجاق ، بانها خضرة نضرة ، لا شجريها ولا جبل ولا تل ، ولا ابلية ، ولا حطب . (٨٩) .  
ثم يقول ان الخيل كثيرة جدا بهذه البلاد ، وهي ببلادهم كالغنم ببلادنا بل اكثر ، فيكون للتركي  
منهم آلاف منها . (٩٠)

#### الصقالة والتراك : اصحاب البشرة البيضاء :

وهنا تحسن الإشارة الى اثر هذه البيئة الصعبة في طبائع اهلها من النواحي الخلقية  
والمزاجية ، وهو ما يضع له ابن خلدون نظريته في العلاقة بين امتداد المناخ وانحرافه وبين امتداد

( ٨٤ ) نفس المصدر ، ص ١١٧ ، ص ١٢٥ .

( ٨٥ ) نفس المصدر ، ص ١٢٧ .

( ٨٦ ) رحلة ابن بطوطة ، ج ١٩٨ .

( ٨٧ ) ابن فضلان ، ص ١٢٧ .

( ٨٨ ) ابن الاثير ، الكامل .

( ٨٩ ) رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ٢٠٦ .

( ٩٠ ) نفس الرحلة ، ج ١ ص ٢١٠ .

الامرجة وانحرافها . فهو يفسر توحش السودا والصقالبة ( الذين يضمهم المسلمون مع الترك ) ببعدهم بلادهم من الاعتدال جنوبا حيث الشمس الالفة ، وشمالا حيث البرودة القارسة . وهو ينص على أنهم : يمدون من الانسانية بمقدار ذلك . ولهذا فهم - حتى عهد - لا يعرفون نبوة ولا يدينون بشريعة ، الا من قرب منهم من جوانب الاعتدال . وبضرب المثل لهؤلاء الاخيرين بمن دان بالنصرانية من اسم الصقالبة ، والافرنجية والترك من الشمال .

وبناء على ذلك فابن خلدون يرفض ما كان دارجا من مقولة ان السواد في اسم الحبشة والزنج والسودان كان بسبب تلك الدودة التي دهاها ابو الخليفة الثاني نوح ، على ابنه حام وهو جدهم الذي ينسبون اليه . وبأخذ بنظرية ان سواد جلد الانسان يكون بسبب الحر وان يياضة سببه البرد ، وهي النظرية التي سجلها ابن سينا في ارجوزته في الطب ، حيث يقول :

بالزنج حر فـ سج الاجادا      حتى كما جلودهم سوا  
والصقلب اكتسب البياض سا      حتى غدت جلودهم بضا (٩١)

اما عن سبب عدم تسمية اهل الشمال باعتبار الوانهم - فيقال : « البياض » مثلا في مقابل « السودان » ، كما فعل الحافظ في بعض رسائله - « فلان البياض كان لونا لاهل تلك اللغة الواضحة للاسماء ، فلم يكن فيه غرابة تحمل على اعتباره في التسمية ، لموافقته وامتياده » . ومن هذا الطريق تفرقت اسماء سكان الشمال ، من الترك ، والصقالبة ، والطغرغر ( الطغرغر ) والخزر ، والالان ، والكثير من الافرنجة ، وياجوج ، وماجوج ، وتمددت اجيالهم . (٩٢)

#### توزيع قبائل الترك في آسيا :

واهل الشمال من الموصوفين بالبياض - باستثناء الافرنجة - معدودون في الترك هندابن خلدون ، ومن سبقه من كتاب المسلمين . وهو يوزعهم على القارة الاسيوية في خمسة اقاليم من اقاليم نصف الكرة الارضية الشمالي ، وهي الاقاليم المناخية السبعة التي تتدرج ، كخطوط العرض حاليا - من الاقليم الاستوائي الاول في الجنوب الى الاقليم المتجمد السابع في الشمال . كما ينقسم كل اقليم منها على الجملة الى عشرة اجزاء ، اشبه بخطوط الطول ، يبدأ اولها في اقصى المغرب وينتهي عاشرها في بلاد الصين .

وبلاد الترك تتدرج حسب هذا التقسيم ، من الجنوب الى الشمال فيما بين الاقليم الثالث والسابع في رقعة اشبه ما تكون بمثلث : فامتدته في الشمال على البحر المحيط ( في سيبيريا ) على امتداد ستة اجزاء طولية ، من الرابع الى العاشر ، ورأسه في افغانستان وبلاد ما وراء النهر وحوض تاريم وغرب الصين ، على امتداد ثلاثة اجزاء طولية ، هي : الثامن والتاسع والعاشر .

( ٩١ ) انظر ابن خلدون ، المقدمة ، اصل في المختار والمختصر من الاقاليم ... ج ١ ص ٨٧ - ٨٩ .

( ٩٢ ) نفس المقدمة ، ص ٩٠ .

ففي الجنوب كانت مجالات ترك « الملح » فيما بين مسجستان غربا وجبال الغور وغزنة شمالا وبين كابل المحتلة من الهند جنوبا ، وهي المنطقة التي تعادل أفغانستان الحالية تقريبا . وبذلك كان الترك في غرب جيحون حيث اعتبرت مدينة بلخ من عواصمهم . وفيما وراء جيحون كانت جبال البتم في فرغانة ، من حيث العبور إلى الصين في وادي النوشادر ، من احواز بلاد الترك .

وكان الخزر لخيعة والتقزغر في شرق فرغانة اى في حوض تاريخ وشمال بلاد النبت . وكانت هذه المنطقة مجالات لامة لا تخص من الترك ، اكثرهم طواغين = اى بدو من اصحاب الإبل والشاء والخيول . وكان فيهم المسلمون الذين يفرون من وراءهم من بنى جلدتهم من اسفار ، ويبيعون رقيقهم . وفي الشمال الشرقي ذلك امتدت بلاد التقزغر ، وإلى الشرق منهم كانت بلاد « خرخير » وإلى الشمال من هؤلاء بلاد « كتمان » اى في منغوليا ومغارب الصين . وكل ذلك في الاقليم الثالث . (٩٣)

وفي شمال الخزر لخيعة كانت بلاد الترك من الخليجية وإلى الشرق منهم كانت قبائل الكيمائية ، وهي إلى الغرب من جبل قوقيا حيث جماعات ياجوج وماجوج ، على الحدود الغربية لمنغوليا ، في الاقليم الرابع ، وكلها من شعوب الترك . (٩٤)

وتستمر بلاد الكيمائية في أقصى الشرق نحو الشمال ، غرب جبل قوقيا ، ومعهم في الجنوب اسم من الترك يعرفون بـ « اوكس » . وإلى الغرب من ذلك امتدت مجالات الغزو حتى جبل سياه ( سياه كوه ) ، التي احاطت ببعض مواطنهم ، وإلى شمال شرق بهسر قزوین ونهر الال ( الفلجيا ) في الشمال الغربي . وإلى الغرب من ذلك ، فيما بين قزوین والبحر الأسود ، كانت أرض ترك الخزر . أما مجالات التركمان من بنى عثمان فكانت شرق خليج القسطنطينية ، من الاناضول والقبشاق التي عرفت بأرض باطوس ، وهي من الاقليم الخامس (٩٥) .

وتمتد أرض الخزر نحو الشمال في الاقليم السادس . ويحيط بهم هناك البلج في الغرب وبقية بلاد اللان وشمالهم القمانية ، وفي الشرق : الشحوب والبنجناك ( الينخاك ) ، وفي الجنوب البلج ، وفي الشمال أرض البغار . والمنطقة شرق البنجناك عند منابع نهر الاتل ( الدون ) عامرة بقبائل الترك والصقالبة ، وإلى الشرق منها أرض الجولج ثم بلاد القبشاق ( الخفشاج والقفجاق ) وكذلك الشركسي ، وهي تتصل بجبل قوقيا حيث ياجوج وماجوج ، وكل ذلك من الاقليم السادس (٩٦) .

( ٩٣ ) نفس المقامة ، ج ١ ص ٥٩ - ٦١ .

( ٩٤ ) ابن خلدون ، المقامة ، ج ١ ص ٢٧١ .

( ٩٥ ) نفس المقامة ، ج ١ ص ٢٧٢ - ٢٧٧ .

( ٩٦ ) نفس المقامة ، ج ١ ص ٤٨١ .

أما بلاد الروسية فهي تبدأ غرباً ، من الاقليم السادس شمالاً بلاد اللان الواقعة شمال البحر الاسود . وهي تحيط بأرض ترخان ثم تمتد شمالاً بشرق الى الاقليم السابع حيث تحيط مرة أخرى بأرض ترخان التي تقع جنوبها أرض التتارية من التركمان ، وتفصل بينهم في الغرب وبين بلاد طست والقيمازك من الترك . وتستمر بلاد الروسية نحو الشرق في شمال البلغار ، وشرق القمانيه ، وجنوب البجناك من الترك حتى شمال شرق نهر الاتل ، حيث لا يوجد في شرقهم الا بلاد القيشاق (الخفشاج أو القفجق) الشماليين حيث يوجد السد الذي بناه الاسكندر ، أي في شمال شرق منغوليا (٩٧) .

وبلك تكون قبائل الترك التي يمددها ابن خلدون ، هي على التوالي : البلج ، والخلخية (القالوق) ، والتفرغر (التفرغر) ، والخرخير ، والكتمان ، والظيحية (البلخية ؟) ، والكيمائية ، وياجوج وماجوج ( التبت والصين ) ، والتركماني ( من التتار وبضمنهم آل عثمان ) ، والخرز ، والفز ، ( الكيمائية ) ، والاراكس ، والرخانية ، والقمانيه ، والبلجر ، والبلغار ، والشحرب ، والبجناك ( البجناك ) ، والجولنج ( البلج ) ، والقشاق ( الخفشاج أو القفجق ) ، والقيمازك ، والتتارية ( التركمان ) ثم ( القمانيه ) . هذا غير من لم تذكر اسماءهم فيما وصفه بمجالات الترك من الامم التي لا تحصى ، الى جانب من ذكرهم من غير الترك من الشعوب التي جاوهم والتي اشبهتهم ، من : الارمن ، والكرد ، واللان ، والصقالية ، والروسية .

### الترك بين الصين والروس :

والحقيقة ان الكتاب العرب اطلقوا كلمة الترك على سكان واسط آسيا ومن جاوهم من الشعوب التي عاشت مثلهم علم الرمي خاصة ، او طبعت بمثل عاداتهم ، سواء كانوا تركا او خليطاً من الترك وغيرهم ، او كانوا من غير الترك أصلاً . ومن هذا الطريق اتسع مدلول كلمة « الترك » عند المسلمين ، واتسعت مواطنهم حتى شرق أوروبا وشمالها ، وحتى قلب البلاد الفارسية . وذلك قبل ان تصبح أرض الروم ( الاناضول ) ، وما وراء بلاد القرم تركستانات أخرى . فمن ضمن الترك يذكرون الهياطة ، وهم سكان منطقة الصفد ( سمرقند ) في بلاد ما وراء النهر ، وكذلك الطخارية ، وهم أهل طخارستان على شفاف نهر جيحون الجنوبية - حيث كانت بلغ قاعدة لهم (٩٨) . وهم يضمون ضمن ترك الخزر : الديلم ، والجبل ( أو الفيل وبلادهم : جيلان وفيلان - واليهي ينتسب شيخ الطريقة القادرية : سيدي عبد القادر الجيلاني ) وأهل جبل القنغ ( القوقاز ) من : الكسريم ( القرم ) ، واللان ، Aains والارمن ، والبلغار (٩٩) . وهم يضيفون الصين أيضاً الى الترك ، والروس الى ترك الخزر (١٠٠)

( ٩٧ ) نفس الكلمة ، ج ٤٨٠ ، ص ٤٨٢ - ٤٨٤ .

( ٩٨ ) انظر التلشندي ، صبح الاقنى ، ج ١ ص ٣٦٦ .

( ٩٩ ) السمعوني ، مروج الذهب ، ج ١ ص ٧٩ ( حيث قراءة الجبل في شكل « الجبل » ما قد يفسر على ان المقصود هم أهل الجبال التي عرفت باسم هراق العظيم) .

( ١٠٠ ) السمعوني ، مروج الذهب ، ج ١ ص ٧٩ ، والتلشندي ، صبح الاقنى ، ج ١ ص ٣٦٦ - ٣٦٧ .



ووضع الصين مع الترك والروس مع ترك الخزر يعني ان المسلمين فرقوا الترك الى شعبين كبيرين : احدهما شرقي والاخر غربي ، وانهم اعتبروا الشرقيين من ذوي العلاقة بالصين اصحاب الحق في التسمية بالترك اصلا ، ومساعداهم الى تمييز الغربيين من جيران الروسية فسوهم ترك الخزر . والتفرقة بين الترك والخزر تتفق مع نتائج الدراسات الاوروبية الحديثة التي تجعل ترك الخزر اصولا ايرانية اى هندية اوروبية ، ترجع الى جماعات البدو ممن هرفوا في العصر التاريخي الاول باسم السقثيين Scythes ثم السرمطين Sarmates ، وهم اخوة الميديين Modos والفرس Parthes الذين زحفوا نحو الجنوب ، واستقروا في الهضبة الايرانية .

واكثر من ذلك يرى الاثريون ان بدو ايران القدامى هؤلاء اندفعوا نحو الشرق حتى حوض تاريم وسلاسل جبال القاي حيث نشروا لغاتهم في تلك الاقاليم ، وانه كان لهم اثرهم هناك على جماعات الترك والمغول ، وذلك قبل ان تصبح الحركة عكسية ويأتي هؤلاء الآخرون الى اطراف ايران الشمالية الشرقية والشمالية الغربية حيث نشروا لهجاتهم التركية ، وجعلوا منها مواطن تركية جديدة امتدت غربا حتى دوسميا والمجر .

وهذا يعني أن « الترك » حقيقة ، دون صفة أو تمييز ، هم اصلا سكان السهوب الشرقية المتاخمة لبلاد الصين ، ممن عرفهم الصينيون قديما باسم « هيونج - نو » Hiong-nou بمعنى البعيد المصاة (١٠١). وهو الاسم القريب من لفظة « هون » Hun أو هوني Hunni وهونا Houna التي اطلقها الرومان والهنود على من عرفوه من هؤلاء « البرابرة » فيما بعد (١٠٢) .

ولقد دخلت الصين في صراع مرير مع جيرانها من الهيونج - نو ، مما كان له تأثيره العميق في حياة الصينيين . فقد أخذوا بأساليب الحرب عند خصومهم الفرسان ، فغيروا فنههم العسكري واستعملوا فرق الخيالة بدلا من العربات الثقيلة . وتطلب الامر ان يغير الصينيون ملابسهم حتى تناسب ركوب الخيل فتركوا اردبتهم ولبسوا السراويل . ورغم بناء سور الصين العظيم ليقفاسدا مانعا امام غزاة البرابري فان هؤلاء ظلوا يلقون امبراطورية الصين حتى القرن الخامس الميلادي (١٠٣) .

وامام ضغط « الهيونج - نو » دخل شعب يدعى آخر عرفه الصينيون باسم « اليو - تشي » Yü-toeh ، من طريق فرغانة ، الى بلاد ما وراء النهر ، ومن هناك عبروا جيحون واستقروا في منطقة بلخ ، عن طريق فرغانة ، الى بلاد ما وراء النهر ، ومن هناك عبروا جيحون واستقروا في منطقة بلخ حيث عرفوا باسم « الطخارية » الذي صار علما لتلك البلاد ،

(١٠١) انظر كامان ، مقدمة لتاريخ آسيا الوسطى ، بالفرنسية ، ص ٨٧ . وقلبن ذكرها كياجي ، الترك في مؤلفات الجاحظ ، ط . بيروت ، ص ٢٢ ، ( حيث الاشارة الى انه ربما كان معنى « هيونج - نو » : وحوش الجبال ؟

(١٠٢) جروسيه ، امبراطورية السهوب ، بالفرنسية ، ص ٥٢ ، Ralph Len, Les Barchanes, p. II

(١٠٣) جروسيه ، نفس الكتاب ، ص ٦٢ .

فأصبحت طخارستان. هذا ، كما تمكنت جماعات من البرابرة من الاستقرار في الصين ، بل وأقامت اسرا حاكمه هناك . والمثل لذلك جماعات الترك التي عرفها الصينيون باسم « تو - با » To-pa اللذين وحدوا الصين الشمالية تحت سلطانهم . ودولتهم هناك هي التي اشتهرت باسم « تبغانش » بالتركية ، وهي الكلمة التي عرفت بـ « طمقاج » في اللغة العربية (١٠٤) ، كما عرفت في اليونانية في شكل « تنجست » Tangast (١٠٥) .

أما عن الهياطة اللذين عرفهم الفرس والعرب ، فهم منذ الصينيين « يه - تاى » Ye-tai كما سماهم البيزنطيون « هفتاليت » وكذلك « الهون البيض » (١٠٦) والهياطة كانوا ضمن شعب الـ « جوان - جوان » الذى انشأ امبراطورية في منغوليا حمل صاحبها لقب « خاقان » لأول مرة في التاريخ . ومنذ القرن الخامس الميلادى انفصل الهياطة عن امبراطورية الجوان جوان ، وانتشروا في حوض نهر الالى ، وسهوب تشو ( جنوب بحيرة بيكسال ) ، ومنطقة طراز Talas ، واقاليم سيحون حتى بحر آرال وخوارزم ، كما احتلوا بلاد ما وراء النهر ، وعبروا جيحون الى بلخ وطخارستان . وانتهى الصراع بينهم وبين الساسانيين بقتل الملك فيروز (أو بيروز) بن يزدجرد بمدينة مرو سنة ٨٤م ، كما احتلوا مدينة هراة . ويعرف الكتاب العرب والفرس الريميم الهيطلى الذى انتصر على الملك الساساني باسم « اخشنوار » (١٠٧) وربما كانت الكلمة تحريفا للقب الصفدى « خشوان » الذى يعنى « الملك » (١٠٨) . وأمام مقاومة الفرس اضطر الهياطة الى الاتجاه نحو الجنوب الشرقى حيث كان الطخارية ، فغاضطوهم واحتلوا كابل ، كما اندفعوا نحو بلاد الهند (١٠٩) .

وهكذا حق للمسلمين ، في منتصف القرن السابع الميلادى ، ان يضعوا الصين التي عرفوها باسم طمقاج الى جانب كل من الطخارية والهياطة اللذين وجدوهم في شرق خراسان ، وأفغانستان ، وبلاد ما وراء النهر . وان يجعلوا الجميع من الترك ، وهو الاسم الذى لم يكن قد عرف قبل ذلك الوقت الا بحوالى مائة عام .



### اسم « الترك » : أصله ومعناه :

فسر المسلمون - في أول الامر - اسم الترك حسب الطريقة التقليدية ، المتأثرة بشجرة الانساب الاسرائيلية في تقسيم الشعوب ، حيث تكون النسبة الى واحد من الاجداد القدماء ، من

( ١٠٤ ) انظر ابن الأثير ، ج ١٢ ص ١٦٦ ، التسوى ، ص ٤٢٩ منكبرى ، ط . مصر ، ص ٢٩ .

( ١٠٥ ) جروسية ، امبراطورية السهوب ، بالفرنسية ، ص ١٠٣ - ١٠٥ .

( ١٠٦ ) نفس المرجع ، ص ١١٠ وهامش ٣ .

( ١٠٧ ) انظر الطبرى ، ج ٢ ص ٨٢ وما بعدها ، وقلائد السعوى ، خروج الذهب ، ج ١ ص ١٦٢ ( حيث

القرأة « باجيران » .

( ١٠٨ ) جروسية ، امبراطورية السهوب ، ص ١١١ وهامش ٢ .

( ١٠٩ ) نفس المرجع ، ص ١١٢ - ١١٣ .

تاريخيين أو أسطوريين . فقد جعلوا الترك ، ضمن الشعوب الشمالية : ذوى الشقرة أو أصحاب البشرة البيضاء ، من أبناء يافت بن نوح (١١٠) . وخصص البعض نسبهم الى جدهم « ترك » من حفدة يافت (١١١) وعلى هذا التوالى نسب الخزر ايضا الى الخزر بن يافت (١١٢) ، وكذلك الامر بالنسبة للفرس والصقالبة وغيرهم .

وبعد هذا التفسير العرقى ظهر تفسير لؤى يرد اشتقاق الاسم الى الفعل « ترك » بمعنى مفا أو أخلى السبيل . وفي ذلك يسجل الجاحظ انه ورد في المأثور من الخبر : « تاركوا الترك ماتاركوكم » ، وان هذا القول المنسوب الى النبي يعبر عن وصية لجميع العرب بمسالة الترك ، وأنه بقوله « اتركوهم » سوا الترك (١١٣) ومن الواضح أن هذا الحديث يصنف ضمن الاحاديث الموضوعة في المفاخرات التي عرفتها الشعوب الاسلامية ، والتي اشتهرت من اجل ذلك باسم « الشعوبية » وهي الحركة التي يرى العرب انها تعبر عن مكون المداوة او الكراهية لهم ، بينما يرى ابناء الطوائف الاخرى من المسلمين انها تعبر عن روح الحرية والمساواة التي بدأت تسود في العالم الاسلامي اعتبارا من القرن الثالث الهجري (١١٤) . والمهم ان هذا الحديث الذي وضع في الترك - مثل غيره مما وضع في البربر من اهل المغرب وغيرهم - يعبر عن المثقفة التي لاقاها العرب في محاربهم للترك ، وعن تقديرهم للصفات العسكرية الممتازة التي وجدوها فيهم كمحاربين . وهذا ما تشير اليه الروايات التاريخية عن مغامرات العرب الاولى مع الترك في بلاد ارمينيا واذربيجان حيث تصبح قواد الفرس بعدم اثرة الترك والبلجر ، فقال شهريار لعبد عبد الرحمن بن ربيعة : « انا لترضى منهم أن يلعبوا من دون الباب » أي ان يتركوا في عافية قبل معرات الجبال (١١٤) . ولقد أثبتت الاحداث ان نصيحة شهريار كانت خالصة ، وذلك انه عندما تهوور عبد الرحمن في معرات ارمينيا بعد ذلك بمشر سنوات ( سنة ٦٥٢/٢٢ ) « تأمر عليه الترك وقتلوه » ( ١١٥ ) .

ولكنه يعد ان استقر العرب في المشرق وجاوروا الترك الذين دخلوا في خدمتهم وارتبطوا بهم بروابط الولاء والحلف ، ظهرت روايات تجعل للترك أو بعض طوائفهم نسبا غربيا في قبيلة مدحج (١١٦) تماما كما حدث في المغرب حيث صار للبربر شجرة انساب كذلك التي كانت للعرب ، فنسبت قبائل صنهاجة الى اليمنية ، كما نسب قبائل زناته الى القيسية . ولكنه مع

( ١٠ ) الطبري ، ج ١ ص ١٠٦ ، السعدي مروج الذهب ، ج ١ ص ٧٩ .

( ١١١ ) انظر القلقشندي ، صبح الاضي ، ج ١ ص ٦٦ .

( ١١٢ ) ياقوت ، معجم البلدان ، ج ٣ ص ٤٢٢ .

( ١١٣ ) رسائل الجاحظ ، ص ٧٦ .

( ١١٤ ) ابن الاثير ، الكامل ، ج ٢ ص ١٤ .

( ١١٥ ) انظر الطبري ، ج ٥ ص ٧٨ ، ابن الاثير ، ج ٢ ص ٦٤ .

( ١١٦ ) رسائل الجاحظ ، ص ٧٦ .

ظهور حركة الشعوبية التي أشتدت بين الفرس والترك والعرب والبربر ، لم يعد مثل هذا النسب المصطنع مما ترضى عنه هذه الطائفة أو تلك . فقد انكره الترك وسخر منه العرب . وفي ذلك قال شاعر الشعوبية للعرب :

زعمتم بأن الترك أبناء مدحج      وبينكم قريى وبين البرابرة  
وذلكم نسل ابن ضبة باسل      وصوفان أنسال كثير الجرائر (١١٧)  
كما قال آخر :

متى كانت الأتراك أبناء مدحج      إلا أن في الدنيا عجيبا لمن عجب (١١٧)

هذا من الروايات العربية الأولى ، أما عن الروايات التركية المتأخرة عنها ، كذلك التي جمعها محمود الكاشغرى على عهد القراخانية في القرن الخامس الهجرى (١١ م) ، فإنها تضيف إلى ذلك أن الترك ينسبون إلى بلدة في ديارهم اسمها « ترك » ، أو أنهم حملوا هذا الاسم لأنه يعنى في لغتهم : الوسط من كل شيء (١١٨) ، فكانهم أوسط الناس وأكثرهم اعتدالا - وهى الفكرة التي لا تتفق مع رأى ابن خلدون فيهم . ثم هناك مبالغة زادت على ما ذكره الجاحظ في المأثور من الخبر ، إذ أورد الكاشغرى حديثا مصطنعا هو الآخر من غير شك ، فيه : « يقول الله جل وعز : إن لى جندا سميتهم الترك وأسكنتهم المشرق ، فإذا غضبت على قوم سلطتهم عليهم » ، فكان التسمية : بـ « الترك » جاءت من عند الله (١١٩) .

هذا من القصص الشعبية أو الأخبار الملققة ، أما في التاريخ فلا بأس أن تكون هناك علاقة بين كلمة « ترك » وبين كلمة « توران » التي عرف الفرس بها جماعات البدو الآسيويين الذين استقروا في أرض إيران ، من الطخارية والهياطلة وقامت بينهم وبين الساسانيين تلك الحروب التي سجل الفردوسي اصدها في ملحمة الشهيرة ، المعروفة بالشاهنامه أى كتاب الملوك . فكلمة توران تعنى بالفارسية بلاد « التورة » وهم الترك . وكلمة ( توره ) التي سماهم بها الأيرانيون تعنى الشجاعة والقوة ، مثل كلمة الترك التى لها نفس هذا المعنى (١٢٠) هذا ، ولو أن الأبحاث التركية الحديثة تشير إلى أن كلمة توره لها علاقة بجذ الترك الأعلى « توره - مك » الذى يرمز في الروايات الشعبية إلى تكالر النسل ، أو انهار بما كانت تعنى التقاليد والعرف والقانون (١٢١) . فكان كلمة « توره » في التركية تعادل كلمة « بلج » التى تعنى كتابا بالتركية أو كلمة « يسق » - التى عرفت بها معالم جنكيز خان - بالمولوية .

( ١١٧ ) نفس الرسائل ، ص ٧٥ وهـ ١ ( حيث الإشارة إلى ما يقال من أن باسل بن ضبة هو أبو الديلم ) .

( ١١٨ ) انظر ذكرىا كتابجى ، الترك في مؤلفات الجاحظ ، ص ٢٥ .

( ١١٩ ) انظر نفس المرجع السابق ، ص ٢٦ .

( ١٢٠ ) انظر دائرة المعارف الإسلامية ، مادة تولد .

( ١٢١ ) انظر ذكرىا كتابجى ، الترك في مؤلفات الجاحظ ، ص ٢٧ ( حيث الإشارة إلى شماتلى تاريخى لتجيب عاصم ومحمد عارف ) .

وغير ذلك تروى الشاهنامة أن بلاد «توران» اتخذت اسمها من اسم «تور» بن أفريدون ملك الفرس الذي كان بطلا شجاعا . فلقد أقطع والده المشرق ، فاتخذت لقب «توران - شاه» ، و «شاهي - تشين» أي ملك الترك والصين . وهكذا ينتشر الطورانيون ، وتمتد مواطنهم حتى بلاد الصين (١٢٢) .

**والحقيقة أن الأبحاث الأوروبية الحديثة أثبتت أن اسم «توره» الفارسي ، أو بوجه أصح اسم «ترك» الذي استخدمه العرب ، هو تحريف للكلمة الصينية «توكيو» Tou-kione .** فحوالي منتصف القرن السادس الميلادي كانت توجد إلى جانب إمبراطورية الجوان جوان التي كان ملكها أول من اتخذ لقب «خاقان» ، وإمبراطورية الهياطلة التي اتخذ ملكها لقب «خشوان» ، دولة ثالثة شبيهة ، هي : إمبراطورية التوكيو الذين أعطوا اسم «ترك» إلى كل الشعوب التي تتكلم نفس لغتهم أو لهجتهم . وكلمة توكيو هي الاسم الصيني الذي يمثل صيغة جمع مغولية حسب لهجة الجوان جوان ، هي «تركون» turkun ، ومفردتها «ترك» turk بمعنى الرجل القوي أو شديد البأس (١٢٣) .

وفي بداية القرن السادس الميلادي كان التوكيو يسكنون منطقة جبال التاي حيث خضعوا لسلطان الجوان جوان . ومنذ منتصف ذلك القرن كان ساعدتهم قد اشتد حتى أن أميرهم «بومين» Bou-min طُلع إلى الزواج من أميرة من بيت الخاقان ، فلما رفض طلبه غضب وتحالف مع بيفاش (طمفاج) ملك الصين - الذي سمح له بالزواج من أميرة صينية ضد الجوان جوان ، ونجح في هزيمتهم وطردهم من منغوليا نحو حدود الصين . ومن ذلك الحين اتخذ بومين لقب «خاقان» أي ملك اللوك ، بعد أن كان أمراء التوكيد يحملون لقب «جايغو» أو «ياغو» الذي سجله الكتاب العرب الأوائل ، وهو الذي يقابله في اللغة الصينية تاتشى هو ta-cha-hou (١٢٤) .

وبعد وفاة «بومين» انقسمت مملكة الترك (التوكيد) بين ولديه : «موهان» الذي آلت إليه منغوليا ، و «استامي» Istami الذي كان من نصيبه أقاليم بككاش وقاريم حتى طراز . واستامي هو الذي عرفه الطبري باسم «منجبول» كما عرف عند مؤرخي بيزنطة باسم «سازبول» أو «ديزابول» ، وهي الأسماء التي يظن أنها تحريف للقب «ياغو» (١٢٥) . وبانتظام إمبراطورية التوكيو بين الأخوين ، انقسم الترك إلى شرقيين وغربيين .

(١٢٢) انظر دائرة المعارف الإسلامية ، مادة تواتن .

(١٢٣) انظر شاهان ، وثائق التوكيو ، ص ٤٧ ، دائرة المعارف الإسلامية ، مادة «ترك» ، جروسية ، إمبراطورية السهوب ، بالفرنسية ، ص ١٢٥ وهامش ١ .

(١٢٤) شاهان ، وثائق التوكيو ، ص ٤٧ .

(١٢٥) انظر الطبري ، ج ٢ ، ص ٩٢ ، كاهان ، مقدمة لتأريخ آسيا ، بالفرنسية ، ص ١١٤ جروسية ، إمبراطورية السهوب ، بالفرنسية ، ص ١٢٨ وهامش ٢ .

ولقد جاور ملك الترك الغربيين شعب الهياطة . وعندما أدى الجوار الى النزاع تحالف استامى مع كسرى انوشروان ضدهم . وعن هذا الطريق تمكن الاتراك الغربيون من تحطيم الهياطة حوالى سنة ٥٦٥ م ، وسيطوا سلطانهم على اقليم الصفد ( سمرقند ) في بلاد ما وراء النهر ، وحتى منطقة بلخ التى كان قد استرجعها الفرس فغلهم عليها الترك . اما بقايا الهياطة في الاقاليم الشمالية الغربية فانهم اضطروا الى التحرك نحو الغرب حيث استقروا في سهول المجر ، ومروا هناك باسم الافار ، وكانت لهم علاقاتهم السلمية والعداية مع امبراطور الروم .

وعندما ساءت العلاقة بين استامى وانوشروان تحالف الملك التركى مع امبراطور بيزنطة جستين الثانى ، وعن هذا الطريق عرف البيزنطيون الترك باسم « توركوى » Tourkoi . وبفضل هذا التحالف غزا الترك طخارستان في السنوات الاخيرة من القرن السادس الميلادى ، وتوغلوا حتى هراة وبوشنج في سجستان ، كما هاجم البيزنطيون بلاد فارس من جهة الغرب (١٢٦) . ومع ان بطل الشاهنامه بهرام جور تمكن من ردهم الا انهم انتهزوا فرصة النزاع بين كسرى ابرويز الثانى وبين بهرام الذى التجأ اليهم ( سنة ٥٩٠ م ) ، واتموا فتح طخارستان (١٢٧) .

وكما خلد الفردوس صراع ايران ضد توران في بلاط محمود الغزنوى في القرن الحادى عشر الميلادى ، كان توسع التوكيو ايضا موضوع ملحمة تركية في القرن التالى ، كشف عنها نقش على قبر زعيمهم ، « كول تجين » في منطقة نهر الاورخون ، وعرف باسم « نقش الاورخون » . ويمجد هذا النقش على لسان كول تجين اعمال جديده « بومين » و « استامى » وكيف انهما سادا كثيرا من الشعوب في اركان الدنيا الاربعة . فيما بين جبال جنجان شرقا وحتى ابواب الحديد (في بلاد ما وراء النهر ) غربا . ويشير النقش الى الانقسامات التى حدثت بين خلفائهما ، وكيف استفادت منها الصين فاضعتهم جميعهم لسلطانها (١٢٨) .

بناء على ما تقدم يتضح ان كلمة « ترك » صينية الاصل ، وانها كانت حديثة العهد عندما دخل الاسلام بلاد فارس ، وتعرف المسلمون على الترك في اقاليم ارمينيا واذربيجان ، قبل ان يحتكوا بهم ويجاوروهم في بلاد ما وراء النهر في التركستان الحقيقى فيما وراء نهر سيحون ، اعتبارا من كاشغر وطراز اللتين كانتا في دائرة النفوذ الصينى .



( ١٢٦ ) انظر للسعودى ، ج ١ ص ١٦٨ ، ١٦٩ ، كاهلان ، مقدمة لتاريخ آسيا ، بالفرنسية ، ص ٤٥ .

( ١٢٧ ) للسعودى ، ج ١ ص ١٧١ ، جروسى ، ص ١٢٩ .

( ١٢٨ ) انظر جروسى ، امبراطورية السهوب ، ص ١٢١ ( من V. Thomson )

### التمييز بين جماعات الترك :

#### ما بين السلالة واللغة وطريقة الحياة :

هكذا أطلق العرب اسم الترك عامة على كل الشعوب التي امتلكت مواطنها من : مشارق خراسان من أرض الاسلام الى مغارب الصين في أقصى المشرق ، ومن شمال الهند جنوبا الى أقصى المعمور شمالا . لم يفرقوا في ذلك بين الترك والمغول والتونجوز أو بين الفز والقشاق والايغور والخطا ، الا من حيث مسمياتهم . وهذا ما يأخذه الباحثون الاوروبيون على المصادر الاسلامية ، من حيث انها لم تسهل دراساتهم العرقية واللغوية التي لم تصل بعد ، في الموضوع ، الى نتائج حاسمة .

فمن الناحية السلالية لم يقبل العلماء فكرة وجود جنس واحد ينتشر في كل منطقة آسيا الوسطى الشامسة ، كما يفهم من مدلول كلمة جنس الاصطلاحية . ولذلك رأوا ان الكلمة لا يجوز ان تطبق على هذه الفسيقات من الجماعات والقبائل ، ورجعوا ان تكون الانفاظ المستعملة لجنس مغولي ، أو توراني ، أو غزي ، أو تترى ، ليست الا مسميات اصطلاحية لجماعات او لاتحادات سياسية ، سريعة التكوين ، سريعة الانتشار ، وسط تموجات الشعوب والامبراطوريات في تلك الاقاليم . وبدا من وحدة السلالة والجنس رأى بعض علماء اللغة ان هناك وحدة لغوية تربط بين هذه الجماعات ، فقالوا : انهم يتكلمون جميعا لغة أصلية واحدة ، قسموها الى فروع مختلفة تنتشر من أقصى مغرب آسيا الى أقصى مشرقها . ولكن هذه النظرية لم تقبل هي الاخرى دون معارضة ، إذ فسر بعض الباحثين ذلك التشابه اللغوي بأسباب سياسية . فقالوا ان تلك الجماعات تناقلت فيما بينها وتداولت المصطلحات اللغوية أثناء تكوين اتحادياتها السياسية ، تماما ، كما أعطت الجماعات القوية أسماءها للجماعات التي اخضعتها لسلطانها . وهكذا ظلت كل من المشتكتين : العرقية واللغوية دون حل نهائي .

وكل ما أمكن الاتفاق عليه هو تقسيم هذه الشعوب اجتماعيا ، بما لنوع معاشها . الى : أهل غابات وصيد ، يحيون حياة بدائية متأخرة ، وهؤلاء هم التونجوز . وأهل رعى وبدأة . يتأرجحون ما بين الغابة والبراري ، وهؤلاء هم المغول . وأخيرا يأتي الترك ، ما بين البدو والحضر ، فهم أكثر تلك الجماعات تقدما .

وهكذا ، دون التعمق في متاهات البحث عن أصول كل جماعة على حدة . يمكن القول ان تلك الشعوب التي كانت تتحد وتنتشر على طبول العصور التاريخية ، جمعت فيما بينها عددا من الخصائص والمميزات ، على المستويات : العرقية واللغوية والاجتماعية . وهو الأمر الذي يكاد يتفق عليه الكتاب من صينيين ، ولاتين ، ومسلمين . في وصفهم للبرابرة الاسويين والترك والمغول .

#### الصفات العرقية والمظهر الخارجى :

صفات الهونج - نو الجسمانية ، عند الصينيين ، هي : القامة القصرة ، والجسم الربة ، والراس المدور الضخم ، والوجه العريض والخدود الناتئة ، والألف المنفرج . أما الشارب

فكتيف الى حد ما ، بينما يتجمع شعر اللحية في خصلة تحت الدقن ، وكذلك الامر بالنسبة للرأس ، فهو حطيق في العادة يرينه في الوسط خصلة من الشعر . والحواجب كثيفة ، والعيون مفتوحة في شكل اللوزة ، والحدقة حادة جدا .

اما عن ثيابهم فهم يرتدون ثوبا انصافا ، ينزل حتى منتصف الساق ، مفتوح من الجانبين ، مشدود على الوسط بحزام يتدلى طرفاه من الامام . والكمان مشدودان كذلك على الرسفين بسبب شدة البرد . وهم يرتدون صدرية قصيرة من الفرو فوق الاكتاف ، ويضعون على رؤوسهم قلنسوة من الفرو . واحديتهم من الجلد ، ولهم سراويل واسعة مقفلة عند الكعب بشرط من الجلد . وهم يعلقون عماد القوس في الحزام من امام الفخذ الايسر ، والكنانة معلقة ايضا في الحزام متقاطعة مع الكليتين . (١٢٩)

وتظهر مثل هذه الملامح في وصف قبائل الهون التي غزت أوروبا بقيادة اتيليا في القرن الخامس الميلادي ، اذ يقول فيهم المؤرخ «اميان مارسلان» Ammien Marcellin انهم يندبون خدود ابنائهم حتى لاتنبت لحاهم ، وان اجسامهم ربة ، والامضاء العليا ضخمة ، والرأس كبير يعطيهم شكلا مخيفا ، وفي طريقة حياتهم يقول : انهم يعيشون كالحيوانات العجم ، لا يطبخون ولا يطهون الطعام ، فهم ياكلون جذور النباتات البرية واللحم الموضوع تحت سروجهم . وهم لا يعرفون الحرث والزرع ، وليس لهم مواطن استقرار ، بل يقودون قطعانهم التي تجر العربات وفي داخلها عائلاتهم .

اما ملابسهم فعبارة عن ثوب وصدرية من جلد الفئران ، لا يفرون الثوب حتى يبلس ، ويضعون على رؤوسهم قلنسوة . اما السيقان فملفوفة بجلد الماعز ، واحديتهم ضخمة لاتسمح لهم بالمشي ، وهم لذلك لا يقاتلون رجالة انصار يركبون خيولهم الصغيرة الحجم ، السرعة العدو التي لا تعرف الكلل ، فهم ملتصقون بها ، وخطتهم في القتال مبنية على الكر والفرم العودة الى الكر . ولكنهم لا يعرفون تسليق القلاع او مهاجمة الحصون . وهم يرمون بالسهام من مسافات بعيدة ، وبدقة لا يشابههم في ذلك احد . ورؤوس سهامهم من عظم حاد ، يقتل كالحديد . (١٣٠)

وتظهر مثل هذه الصفات عند الترك كما عرفهم قدامى الكتاب من المسلمين .

فالطبري ، بعد ان ينسبهم الى يافث بن نوح ، ويضم اليهم الصقالبة ويأجوج وماجوج ( من التبت والصين ) ، يقول بشكل عام : ان « ولد يافث كل عظيم الوجه صغير العينين » ، ويضيف الى ذلك انه « ليس في واحد منهم خير » (١٣١) . اما المسعودي ، فهو يربط بين البيئة ومميزات هذه الجماعات الجسمانية ، وينسبها الى تأثير بلادهم ، اذ يقول : « ... ان تأثير كل بقعة في التامى من النباتات وقيما ليس بنام كتاب اثر ارض الترك في وجوههم وصغر امنيهم ، حتى اثر ذلك

( ١٢٩ ) جروسية ، امبراطورية السهوب ، بالارمنية ، ص ٥٥ .

L. Halphen, Les Barbares, p. 29 - 30

( ١٣٠ ) الفكر :

( ١٣١ ) الطبرى ، ج ١ ص ١٠٦ .



في جمالهم ، فقصرت قوائمها وغلظت رقابها وابيض وبرها » . ويضيف ايضا : « وارض يا جوج وما جوج في صورهم » ( ١٣٢ ) وهي الفكرة التي جعل منها ابن خلدون إحدى نظرياته الهامة في العمران ، وذلك في فصل تأثير المعتدل والمنحرف من المناخ على هيئة البشر وأمزجتهم ، مما سبقت الإشارة إليه .

ومما يلفت النظر أن وصف الترك بمثل هذه العبارات المقتضبة التي لا تكاد ترقى من حيث الدقة إلى وصف الصينيين لهم قديما ، وظلت على ما هي عليه تقريبا من حيث التعميم ، وذلك بعد أن دخل الترك في الاسلام وتحكموا في مصره ، وفرضوا وصايتهم على الخلافة . وكل ما حدث من تغيير ، ينلخص في أن الكتاب ، من : ملكيين أو شعوبيين راوا عند كلامهم عن المغلبيين على الدولة وديار الاسلام ، أن يكسبوا هذا الموقف نوعا من الشرعية ، فأوردوا من الأخبار والاحاديث المنسوبة إلى النبي - وهي مصطنعة من غير شك - ما أرادوا به تأكيد « الأمر الواقع » ، كما يقال الآن . هكذا يبدأ ياقوت كلامه من بلاد الترك بحديث يقول : « الترك أول من يسلب أمي ما خولوا » . ثم يتبع ذلك بحديث آخر ينص على صفات الترك الجسمانية ، إذ يقول : « لا تقوم الساعة حتى يجرء قوم عراض الوجوه ، صفار الامين ، فليس الاثوف حتى يربطوا خيولهم بشاطئه دجلة » . ( ١٣٣ )

ولا شك أن مثل هذه النصوص التي تجمع بين التعميم غير الدقيق ، والاقتضاب الغفل ، بالنسبة لشعوب كان لها خطرهما في تقرير مصير الاسلام بالشكل الذي آل إليه ، يمكن أن توصف بالقصور عند الباحثين في تاريخ الاسلام وحضارته ، من المهتمين بدراسة الاجناس والسلالات ، من المحققين . والحقيقة أنه إذا لقيت مسئولية مثل هذا التقصير على من اهتم بعلاج موضوع الترك من الكتاب الأوائل ، مثل الجاحظ ، أو قدامى الرحالة مثل ابن فضلان فإنه يمكن التماس العذر لهم من حيث أنهم قدموا للباحثين في علم الاجناس ، والإنسان بشكل عام ، مادة قيمة أخرى ، في : العادات ، والتقاليد ، والمعتقدات ، مما ستعرض له بعد قليل .

فمن المهم أن نشير إلى أن الجاحظ يعتبر رائد كتاب المسلمين في موضوع الترك . حقيقة أنه عاش الفترة التي بدأت فيها دولة الخلافة الدخول في مرحلة مصرية جديدة ، هي التي عرفناها بالعصر التركي ، إلا أن الحدث الكبير لم يلاحظه كثير ، غير الجاحظ ، من المعاصرين . وتضيق دقة نظر الجاحظ في ملاحظة ما كان يطرا على الدولة الاسلامية من التغيير ، في رسائله التي قارن فيها بين العناصر التي كانت تتكون منها جيوش الخلافة على إيمانه ، من : الفراسانية ، والترك ، والعرب ، كفرهم ممن عرفوا بالموالي وبالأنباء . ( ١٣٤ ) ومن هنا كان التركيز على الترك من جند الخلافة بصفة خاصة ، وعلى صفاتهم القتالية على وجه الخصوص ، وهو الأمر الذي كان يهم الخلافة ، والمسؤولين عن اعداد الجيوش .

( ١٣٢ ) مروج الذهب ، ج ١ ص ٩٢ .

( ١٣٣ ) معجم البلدان ، ج ٢ ص ٢٧٨ .

( ١٣٤ ) رسائل الجاحظ ، بتحقيق عبد السلام هارون ، ص ٩ .

وبناء على ذلك فليس من الغريب أن يمر الجاحظ سريعاً على الصفات الجسمية للأتراك ،  
هنا وهناك في رسالته الذي ركز فيها على مناقبهم ، وخاصة تلك الرسالة التي كتبها على عهد الملتصم ،  
وبعث بها إلى صديقه التركي : الفتح بن خاقان ، نديم المتوكل . والذي نلاحظه ابتداءً أن تكوين  
التركي يتناسب مع طبيعة بلاده وما فيها من صحارى ومروج ومياه . مما يتركب عليه : « أنك  
لا تفلط في التركي ، ولا تحتاج فيه إلى قيافة ولا إلى فراسة ، ولا إلى مسالة » . وأكثر من  
ذلك : يمكن أن يقال عن نسائهم بل وعن دوابهم أنها : « تركية مثلهم » ( ١٣٥ ) . فالتركي معروف  
بقصر القامة ( ١٣٦ ) أما عن اليقظة وحسن الانتباه ، فيقول الجاحظ : إنه لولا الحاجة إلى شيء من  
النوم للراحة لما نام التركي ، « على أن نومهم مشوب باليقظة ، ويقتضه سليمة من الرسنة » ( ١٣٧ ) وفي  
حدة البصر يخرج الأديب الكبير من الوصف الطبيعي إلى عالم الرمز ، أن لم نقل إلى عالم  
اللامعقول ، إذ يقول : « وللتركي أربعة أعين : عينان في وجهه ، وعينان في قفاه » - وإن كان ذلك  
بمناسبة الإشادة بمقدرته على الإصابة بسهمه وهو مدبر مثلما يفعل وهو مغبل : « فإذا أدبر فهو  
السم الناقع ، الحثف القاضى » ( ١٣٨ ) وبسبب سهولة التنقل وسرعة الحركة ، وصفه بأنه خفيف  
لا وزن له : « فليس لبدن التركي على ظهر الدابة ثقل ، ولا لمشي على الأرض وقع » . وهو لكل  
تلك الأسباب مخوف كالأسد والفهد . وفي ذلك قال الخبراء في حرب الترك ، من قدامى المجاهدين :  
« ان التركي « ليرى وهو مدبر ما لا يرى الفارس منا وهو مقبل . وهو يرى الفارس منا صيدا ،  
ويعد نفسه فهدا » . ( ١٣٩ )

وهكذا حرم الجاحظ في مجال المحاسن والأضداد ، بصفته الأدبية أولاً وقبل كل شيء ،  
حول صفات الأتراك الجسمية ، دون أن يطرقها بشكل موضوعي ، إذ وجه جل منابته إلى مميزاتهم  
العسكرية ، وأحوالهم الاجتماعية ، وطبائعهم الأخلاقية ، مما استعود إليه .

ويأتي بعد الجاحظ ، أحمد بن فضلان ، الذي قام ، بصفته مبعوثاً للخلافة برحلة طويلة  
خارج ديار الإسلام في بلاد الترك والصقلية والروس ، وذلك في سنة ٣٠٩ / ٩٢١ ، ودون  
مشاهداته في تلك البلاد في كتابه المعروف برسالة ابن فضلان . ورغم أهمية الرسالة من حيث  
اعتبارها أقدم وثيقة إسلامية في وصف الترك في بلادهم الأصلية ، فإنه مما يسترعى الانتباه  
أن كان اهتمام السفير البغدادي بالنواحي الاجتماعية مما يتعلق بالعادات والتقاليد  
والمعتقدات الدينية عند قبائل الترك ، أكثر من عنايته بملاحظة صفاتهم الجسمية : وهو الأمر  
المقبول بالنسبة لابن فضلان بصفته داعياً للإسلام ومبشراً به ، من قبل خليفة المسلمين .

( ١٣٥ ) نفس الرسائل ، ص ٦٤ .

( ١٣٧ ) نفس الرسائل ، ص ٦٠ .

( ١٣٦ ) نفس الرسائل ، ص ٦٢ .

( ١٣٨ ) نفس الرسائل ، ص ٤٦ .

( ١٣٩ ) نفس الرسائل ، ص ٥٨ - ٥٩ .

فابن فضلان يكتفي في وصف الأتراك الفرية بأنهم بادية ، لهم بيوت شعر ، يطون ويرطون . ومجمل القول أنهم يعيشون في شقاء . وهو اذ يصفهم بالحمر الضالة ، فقصد من ذلك أنهم : « لا يدينون بدين ، ولا يرجعون الى عقل ، ولا يعبدون شيئا » . (١٤٠) أما عن سميتهم . فهو يلجأ الى التعميم ، اذ يقول : ان الترك كلهم ينتفون لحاهم الا أسبلتهم ( شواربهم ) ، وانه ربما ترك الشيخ بعض لحيته تحت الدقن ، وهوما يتفق مع وصف الصينيين القديم للهونج - نو . وان كان سفرنا يظهر شيئا من الفكاهة بهذه المناسبة ، فيقول : ان الواحد منهم اذا أقبل . وقد وضع صدرية جلد الفم المعروفة وقتئذ باسم « البوستين » على كتفيه . وقد تدلت خصلة الشعر تحت ذقنه ، فان من يراه من بعد « لم يشك أنه تيس » (١٤١) أما قائد جيش ملكهم ، الذي كان يرتدي ديباجة فوق ملابسه ، فانه عندما نزع تلك القطعة من الحرير ، ليلبس الخلع البغدادية ، وجد ابن فضلان ان « القرطق » وهو القميص ، تحتها قد تقطع من البلى والوسخ « لأن رسومهم ان لا ينزع الواحد منهم الثوب الذي يلي جسده حتى ينشر قطعا » . (١٤٢) وهو ما يتفق مع رواية « ايمان مارسلان » اللاتينية ، عن ثياب الهون . اما عما يلحق بذلك من ان الزعيم الفري يظهر « وقد تنف لحيته كلها وسباله » ، وكأنه خادم . فيمكن ان يفهم منه ان اتخاذ الشوارب والخصلة تحت الدقن لم يكن من تقاليد العامة او صفار الناس .

ووصف ابن فضلان ترك « البجنك » في شمال الفز ، بأنهم « سمر شديدو السمرة ، محلقو اللحى ، فقراء خلاف الفرية » . (١٤٣) واذا كانت اللحية الطليقة من سمات الترك ، فان سمرة البشناق الشديدة تدل على ان اصلهم من تركستان الصينية جنوبا . ومثل هذا يمكن ان يقال عن قبائل الباشغرد الذين يطقون لحاهم ، ويوصفون بأنهم « شر الأتراك وأقذرهم » ، وأنهم يأكلون القمل ، يقرضونه بأستانهم عند مجيئهم خياطة القميص ، لم يسلم من تلك الآفة من كان أسلم منهم . (١٤٤)

ورغم ان الكتاب العرب يضمون الصقالبة والروس ضمن الترك ، لاتفاقهم معهم في كثير من العادات والتقاليد ، فمن الواضح ان الصقالبة والروس يختلفون عنهم في كثير من الصفات . فملك البلغار المسلم كان رجلا بدينا بطينا . (١٤٥) وهو يحيا حياة حضرية لا تقارن بعيشة التعاء من زعماء الفز والبجنك والباشغرد . فهو يجلس على سرير مفتش بالدياج الرومي ، وعن يمينه زعماء القبائل ( الملوك ) ، وأولاده بين يديه . وهو يأكل اللحم المشوى فقط ، ويقطعه بالسكين ، ويجعل لكل ضيف عنده مائدة خاصة به لا يشترك فيها احد . وبعد الأكل يشرب ومن معه ،

( ١٤٠ ) رسالة ابن فضلان ، ص ١٢٢ .

( ١٤١ ) رسالة ابن فضلان ، ص ١٢١ ، وكان ابن بطوطة ، ص ٢١٢ ( حيث يلبس الرجل في التافضل فروة من جلد الفم وهي رأسه للتسوية يسمونها الكلا ) .

( ١٤٢ ) نفس الرسالة ، ص ١٢٣ .

( ١٤٣ ) نفس الرسالة ، ص ١٢٧ .

( ١٤٤ ) نفس الرسالة ، ص ١٢٨ .

( ١٤٥ ) نفس الرسالة ، ص ١٤٤ .

نخب الخليفة ، اذ يامر بأقداح شراب العسل الذى يسمونه « سوجو » ، ويقوم واقفا ، وهو يقول : « هذا سرورى بمولاي امير المؤمنين » . ويقوم الجميع معه ، ثلاث مرات ، قبل ان ينفذ الحفل . ( ١٤٦ ) اما عن تحية رعيته له فهو رفع القبعات ( القلائس ) التى يلبسها كل البلغار . فنعندما يمر الملك فى السوق يحييه الجميع برفع قبعاتهم تلك من رؤوسهم ، ويجعلونها تحت ابطهم » . ( ١٤٧ )

ووصف الروس يختلف تماما عن وصف الترك . فهم اصحاب ابدان ثامة الخلقة « كانهم النخل » ، وهم « شقر حمر » اى اصحاب بياض شاقق . وثيابهم تختلف عن ثياب الترك ، اذ يلبسون الاكسية التى يشتعلون بواحد من شقيها وتخرج ابدنهم منه ، « ومع كل واحد منهم فاس وسيف وسكين » . لافارقه اى منها ( ١٤٨ ) ومثل هذا يقال عن نسائهم اللاتى كن يشددن المساكين على الدلائن . ( ١٤٩ ) اما من تشبيههم بالحمر الضالة - ايضا - فلما انصفوا به من القدارة ، اذ لا يعرفون التطهر من بول او غيره . ( ١٥٠ )

والحقيقة انه اذا كان هناك من وجهه للتشابه بين الروس والصقالبة من جهة ، وبين بقية من رآهم ابن فضلان من الترك ، من ملاحظة ومسلمين فهو خاص بما كانت تتمتع به النساء من مساواة مع الرجال ، وعدم غيرة الرجال على النساء ، والاستهانة بعد ذلك بحرمة اكثر العلاقات خصوصية بين الرجل والمرأة .

فالرأة عند الفر كانت تستحى ان تكشف عن عورتها فى حفرة الغرباء . وعند الصقالبة المسلمين كان الرجال والنساء ينزلون الى النهر للاغتسال وهم مرايا ، دون حرج او اشارة شبهة اما الروس من تجار الرقيق الذين كانوا يجتمعون فى بيوت كبيرة من الخشب ، فربما كان الرجل منهم يباشر جاريته ، ورفيقه ينظر اليه . ( ١٥١ )

اما فيما يتعلق بما تميز به الترك من الفز والبجناك ، غير اللحي الطليقة وخصلة الدقن ، فهو انهم بادية : رعاة غنم وخيل ، وانهم اشد الناس اقداما على القتل ، مما جعلهم فى اعين المسلمين اقرب الى الوحوش منهم الى الادميين ، فالرجل التافه منهم ، ممن ىرقى الى اكثر من سائل ضعيف كانت تقف له وحده ، القافلة المكونة من ثلاثة آلاف دابة وخمسة آلاف رجل . ( ١٥٢ ) والفارس الضميس منهم كان فى بلاد الاسلام يفتك بالفارس العظيم من جنس الدولة ، ويأخذ سلبه وفرسه . ( ١٥٣ )

( ١٤٩ ) نفس الرسالة ، ص ١٤٥ - ١٤٦ .

( ١٤٧ ) نفس الرسالة ، ص ١٥٩ .

( ١٤٨ ) نفس الرسالة ، ص ١٧٥ .

( ١٤٩ ) نفس الرسالة ، ص ١٧٦ .

( ١٥٠ ) نفس الرسالة ، ص ١٧٧ .

( ١٥١ ) ابن فضلان ، ص ١٢٢ ، ١٦٢ ، ١٧٧ .

( ١٥٢ ) نفس المصدر ، ص ١٢٩ .

( ١٥٣ ) رسائل الجاحظ ، ص ٦٠ .

وهكذا كان التركي الذي عرفه المسلمون اعتباراً من منتصف القرن الثالث الهجري (٩م)، هو الفارس بالامتياز دن منازع . فهو : كما يصفه الجاحظ ، يركب برذونه الذي لا يصرف التعب ، ويحمل أكثر من قوس ، ويرمي بالسهم من بعيد وفي كل اتجاه : من أمام ، ومن خلف ، ومن يمين ، وعن يسار . وهو الذي يحسن استخدام أنشودة الجبل ، المروفة بالوهق ، فيقتلع الفرس ويختطف الفارس في لمح البصر . كل ذلك وهو يجري بسرعة البرق ، سواء كان نازلاً في الوهاد أو صاعداً في الجبال . وهو يحكم الرمي على كل شيء ، من : هدف ثابت ، أو ثعبان زاحف ، أو حيوان راكض ، أو جارج خاطف . وهو في كل ذلك لا يجاربه إنسان آخر من العرب أو الفرس ، أو من أولئك الذين عرفوا بالشدّة والصلابة في الحرب ، من الخوارج والخراسانية . فالتركي هو الفارس راكب الحصان الذي ينتج عنه عليه يعيش : فهو يأكل من لحمه ، ويشرب من لبنه ولا ينادر ظهره . أنه اخصائي الخيل دون غيره ، فهو : راعيها ، وسائسها ، ورائضها ، وهو النخاس والبيطار ، وهو على الجملة « أمة على حدة » .

وعندما عرف المسلمون الفسول والتتار جعلوهم ضمن قبائل الترك ، ونسبهم بطبيعة الحال إلى يافث بن نوح ، (١٥٤) كما قالوا أنهم أكثر توحشا . وفي ذلك يقول النسوي : « أنهم المشهورون من قبائل الترك بالشتر والغدر » (١٥٥) تماماً كما وصف ابن فضال ترك البجناك قبل ذلك بثلاثة قرون . (١٥٦) وعلى أيام تيمورلنك يشبه ابن عريشاه جماعات التتار بقبائل العرب ، ويقرر أن قبيلة جنكيز خان لها مركز السدّار قبائل الترك ، مثلها في ذلك مثل قريش بين قبائل العرب : « لا يقدر أحد أن يتقدم عليهم » (١٥٧)

وينطبق وصف القدامى للترك على منوال القرن الثالث عشر الميلادي ، كما عرفهم الرحالة الأوربيون ، بل وعلى المحدثين منهم . روبروك Rubruck يصفهم بأنهم بدو ليست لهم أماكن استقرار من بيوت أو أكواخ ، بل لهم عربات أشبه بالقرى المتحركة . وهم يطقون وسط رؤوسهم ويتركون ما حوالها يصفرونه صفائر تنحدر على الجانبين . وهم يلبسون الفراء شتاء ، وفي الصيف يكون لباسهم الحرير الصيني وشرب لبن الفرس المخمر ، الذي يعرف عندهم « بالتمر » محبوب كثيراً . (١٥٨) وهذا الوصف يكاد يتطابق مع وصف الحاج البوذي الصيني « هيوان - تسانج » لخاقان التوكيو في مطلع القرن السابع الميلادي ، عندما كان الإسلام يطرُق أبواب الترك في خراسان وما وراء النهر . فالخاقان وقتئذ كان يرفل في الديباج الأخضر ، يحزم وجهته بشرط من الحرير طوله عشرة أقدام ، ويسدل شعره مسترسلاً على الخدين ، ويحيط به مائتان من القواد ، شعورهم مضفرة ، ويرتلون في الديباج . (١٥٩)

( ١٥٤ ) انظر حوادث ، تاريخ المغول ، بالإنجليزية ، ج ١ ص ٢٤ ( من رشيدي الدين ) .

( ١٥٥ ) سيرة متكبري ، ص ٣٩ .

( ١٥٦ ) ابن فضلان ، ص ١٢٨ .

( ١٥٧ ) أخبار تيمور ، ط القاهرة ١٢٨٥ هـ ، ص ١٤ .

( ١٥٨ ) انظر جروسية : امبراطورية المغول ، بالفرنسية ، ص ١٤ - ١٤١ .

ويكاد ابن بطوطة يطمئنا مثل هذا الوصف عن خانات العثمانيين في الأناضول وبلاد القرم ،  
في القرن الرابع عشر الميلادي . ففي القوم كان ينتقل بالعربات وهي : عجلات الواحدة منها أربع  
بكرات تجرها الخيول عادة ، وربما جرتها البقر والجمال . وعلى العربية ما يشبه القبة المكونة  
من قضبان خشب مربوط بعضها إلى بعض بسيور جلد رقيق ، وهي مكسية باللبد ، ويكون فيها  
طيطان مشبكة تسمح لمن بداخلها رؤية الناس في الخارج دون أن يروه . فهي أشبه بالبيت  
يمكن لمن بداخلها أن يأكل ، ويقرأ ، ويكتب ، وينام كل ذلك أثناء المسير . ( ١٦٠ ) أما عن طريقة  
اكلهم فيوضع لكل رجل نصيبه من الطعام في صفحة ، مما يذكر بوصف ابن فضلان لواء  
ملك الصقالبة . وهم يشربون مع الطعام اللبس الرائب ، كما يشربون لبن الخيل الذي يسمونه  
« القز » ( ١٦١ ) أما عن شقاق الحرير فكانت تبسط بين يدي الأمراء ، في المناسبات ، يمشون  
عليها . ( ١٦٢ )

وحديثا وصف الرحالة « هوك وجابيه » بما يكاد يشبه الوصف التقليدي القديم للترك .  
فالقائمة متوسطة ، والوجه مفرطح ، والحدود بارزة ، والدقن قصيرة ، والعيون صغيرة منحرفة  
والبشرة صفراء ، والشعر أسود خشن ، والدقن قليلة الشعر . وهم يتميزون بقوة حاسة السمع  
والبصر . أما من معاشهم فهم يكرهون حياة الحضر ويحبون النهب والسلب والقسوة . ( ١٦٣ )  
ومن برامتهم في ركوب الخيل يقول الرحالة : ان المغولي معتاد ركوب الحصان ، فإذا نزل عن  
ظهره فكانه السمكة خرجت من الماء ، خطواته ثقيلة ، وأرجله مقوسة ، وصدره بارز إلى الأمام ،  
ونظراته زائفة في كل اتجاه ، مما يدل على التمدد على ركوب الخيل أو الجمال . ( ١٦٤ )

### التشابه اللغوي والقرباة بين اللهجات :

ما ذكرناه أملاه خاص بالتشابه العرقي والقرباة بين أسلوب الحياة ، أما عن اللهجات  
واللهجات التي تتكلمها تلك الجماعات فهي أيضا قربة الشبه مما دعا بعض العلماء إلى جعلها  
عائلة لغوية واحدة ، متشعبة إلى عدد من الفروع . وهذه الفروع تختلف فيما بينها أو تقترب تبعاً  
لاختلاف المسافات بينها . فأكثرها اختلافاً هي الفنلندية والمجرية في الغرب ، والمغولية  
والمنشورية في أقصى الشرق . ولقد قسموا هذه العائلة اللغوية إلى أربع مجموعات متميزة تمتد  
من الغرب إلى الشرق ، هي : الفنلندية - الأينووية ، والتركية ، والمغولية ، والمنشورية .

( ١٦٠ ) ابن بطوطة ، الرحلة ، ج ١ ص ٢٠٧ .

( ١٦١ ) نفس الرحلة ، ص ٢٠٨ .

( ١٦٢ ) نفس الرحلة ، ص ٢٠٩ .

Hue and Gabot, Travels in Tartary, 1844-46, p. 336-7

( ١٦٣ )

( ١٦٤ ) نفس المرجع السابق ، ص ٧٨ .

والمجموعة الأولى تشمل : الفنلندية ، والمجرية ، واللهجات الإيفورية الدارجة بين الأورال والفنجا . والمجموعة التركية تتكون من ثلاث شعب : الأولى تشمل المشانلي ، والأزري ، واللهجات التركية الفارسية ، والثانية - وهي الأقدم - ، تشمل الإيفورية ، واللهجات التنارية بروسيا وسيبيريا والكاشغرية ، والتركمانية ، والفريغيزية والإلتائية ، والثالثة عبارة عن لغة الياقوت بغربها في الشمال الأقصى . أما المجموعة المغولية ، فتضاف إليها لهجة الكالكوك باستراخان . وأخيراً يضاف إلى المجموعة المنشورية لغة النوتجوز ، وربما أضيفت إليها اللغة الكورية أيضاً . (١٦٥)

ومع أن بعض كبار المشتغلين بالدراسة اللغوية لا يقبلون وجود ارتباط أصيل بين اللغات الإلتائية . وهي : التركية والمغولية والتونجوزية ، وبين اللغات الإيفورية المستقرة على الأورال ، (١٦٦) فإن التشابه موجود على كل حال ، سواء كان أصيلاً أو حدثاً سياسياً تاريخياً . وهذا ما جعل الكتاب من المسلمين يدركون أن هذه الشعوب التي سموها بالترك تتكلم لغة واحدة ، رغم أنهم لم يجهلوا الاختلافات بينها . فياقوت يقرر : « أن لسان الضور غير لسان التسرک والغارسية . (١٦٧) ولكنهم رأوا في هذا الاختلاف تباين لهجات فقط كما يقول ابن مريشاه الذي يشبه لغاتهم بلغات قبائل العرب . (١٦٨) وكذلك يرى رشيد الدين أن لغة الترك ولغة المغول واحدة في الأصل رغم اختلافها . (١٦٩) كما قرر قبله محمود الكاشغري أن لغة البلغار والصوغار والبيجناك « البشناق : Petchinegues كلها لغة واحدة . (١٧٠) وهذا ما يقوده اللغويون في أبحاثهم .

فالترك ( التوكيو ) عندما انقسموا إلى غربيين وشماليين ، كانوا يتكلمون نفس اللغة مع اختلاف بسيط . (١٧١) وكذلك الاختلاف بين الأغز والإيفور إنما هو اختلاف لهجة فقط ، (١٧٢) وخاصة بعد أن أثبتت الدراسة الحديثة أن اسم « إيفور ما هو إلا تحريف لكلمة اغز » (١٧٣) أما لغة الخطايا ( القراخيضاي ) فهي قريبة من لغة المغول ، وكذلك من لغة

( ١٦٥ ) انظر كاهان ، مقدمة لتاريخ آسيا ، بالفرنسية ، ص ٢٤ - ٢٥ .

( ١٦٦ ) انظر جروسبي ، امبراطورية السويو ، ص ٥٠ .

( ١٦٧ ) معجم البلدان ، ج ٢ ص ٢٤٤ .

( ١٦٨ ) أخبار تيمور ، ص ٥٨ .

( ١٦٩ ) تاريخ الغزالي ، مطبوع دار الكتب ، رقم ٢٦٤٥ ، ص ١٥ .

( ١٧٠ ) انظر زكريا كتابجي ، انترك في مؤلفات المصاحف ، ص ٢٧ .

( ١٧١ ) انظر شاهان ، وثائق التوكيو ، بالفرنسية ، ص ٢١ ، ٢٧ .

( ١٧٢ ) انظر دائرة المعارف الإسلامية ، مقال « ترك » ( ج ) ص ٩٤٩ .

( ١٧٣ ) انظر صديقي مفسودوف ، الذي يرى أنه لا توجد جماعتان تحمل الواحدة منهما اسم اغز والاخرى اسم إيفور ، وذلك أن الاسم الآخر لم يعرفه الكتاب العرب الأوائل ، وأن مظهر متأخر نتيجة لتحريك كلمة « اغز » التي انقلبت إلى ( إيفور ) انظر المجلة الآسيوية . J. A. سنة ١٩٢٤ ، ص ١٤٨ ، وذلك أن الكلمة الأخيرة مشتقة من كلمة « اغز Ogor » التركية القديمة ، ومعناها اتحاد جماعات ( نفس المرجع ، ص ١١٥ ) .

الآفار . (١٧٤) والمغول الجنكيزخانيون أنفسهم كانوا يستعملون عددا من الأساليب والمصطلحات التركية . (١٧٥) وكذلك ظهرت محاولات لإثبات أن لغة الهون هي لغة المغول والتونجوز ، (١٧٦) مما دعا الى القول بأن موطن الترك الاصلى هو منغوليا اى منطقة بحيرة بيكال وحوض نهري السلنجا والاورخون . هذا ، الى جانب ان كثيرا من المصطلحات والكلمات المتداولة بين الجماعات المختلفة ، وخاصة بين الترك والمغول ، لا تعرف نسبتها الى أى من الجماعتين ، على وجه التأكيد ومثال ذلك كلمة « قرشى » بمعنى سراى او قصر التى غلبت على اسم مدينة نخشب ( بالفارسية ) وهي نفس بالعربية القديمة ، اذ يقال ان الكلمة منغولية ، بينما يرى البعض انها تركية حقيقية . (١٧٧)

والى جانب ذلك توجد الكلمات التى استعملتها الجماعتان معا استعمالا واسعا (النطاق، والتى تعرف بأنها تركية من غير شك ، مثل كلمة: تنجري ( تنكرى Tengri اى السماء أو الاله الذى عبده ، وهى الكلمة التى عرفها ابن فضلان عند الغزاة من الترك . (١٧٨) وارسلان اى الاسد التى مازالت تستعمل فى منغوليا (١٧٩) ثم القاب خان وخاقان وبع ( بك ) ( ١٨٠) وكلمة بلج bilig التركية بمعنى الكتاب ، وهى التى أطلقت على مجموعة أقوال جنكيزخان . (١٨١)

يتبين من كل هذا أن الجماعات التى انتشرت فى طول آسيا وعرضها تتكلم لغة واحدة أو لهجات قريبة ، وانها تمسكت بلغتها الاصلية هذه رغم بعد المسافات فيما بينها ، ورغم عامل الزمن . وهناك أمثلة فى تريخ الاسلام تدل على هذه الجماعات بلغتها الاصلية . فالسلاجقة رغم دخولهم فى الاسلام ظلوا متمسكين بكلامهم وباسمائهم التركية رغم اخذهم الألقاب العربية الاسلامية . وفى بلاطهم كان نظام الملك يعرف العربية ، ويكتب بالفارسية ، ولكنه عندما كان يوجه الخطاب الى السلطان مكاشاه كان يفعل ذلك بالتركية . (١٨٢) والساغلن برفوق ، واصله من القرم ، لم يتكلم الا التركسية حتى وهو فى مصر ، فكان الترجمان يلازمه دائما . (١٨٣)



- 
- ( ١٧٤ ) بليو Polliot المجلة لاسيوية ، يونيو ١٩٢٠ ، ص ١٤٦ ، ١٤٧ .  
 ( ١٧٥ ) هوارث ، تاريخ المغول ، ص ٢ ، ٢٤ ، باتولك ، التركستان ، ص ١٦٠ .  
 ( ١٧٦ ) دائرة المعارف الاسلامية ، مقال « ترك » ( ج ٤ ) ص ٩٢٧ .  
 ( ١٧٧ ) باتولك ، ترك وسط آسيا ، مالفرسية ، ص ١٥٩ ، وانقر بليو ، المجلة الاسيوية ، ١٩٢٥ ، ص ٢٥٢ عن الكلمات المغولية المشابهة للتركية .

( ١٧٨ ) ابن فضلان ، ص ١٢٢ ( حيث ينص على أن تنكرى تعنى « الله بلغة الترك » ) وانقر Vladimirtsov, The Life of Chingis Khan, pp 65, 92

- ( ١٧٩ ) هوك وجايبه ، رحلات فى بلاد التتار ، بالانجليزية ، ص ١٨ .  
 ( ١٨٠ ) هوارث ، تاريخ المغول ، ج ١ ص ٢١ .  
 ( ١٨١ ) فلاديميتروف ، حياة جنكيز خان ، بالانجليزية ص ٧٤ .  
 ( ١٨٢ ) انظر الطروش ، الاحكام السلطانية ، ص ١٢٨ .  
 ( ١٨٣ ) انظر باتولك ، ترك آسيا الوسطى ، ص ١٢٧ ، وهاش ١ .



## العادات والتقاليد :

### التراث والغيل : الطعام والشراب :

الى جانب التقارب العرقي واللغوي ، اشتركت هذه الجماعات في العادات والتقاليد ، وكذلك في نوع الحياة الرومية . ولما كانت برابريتهم موطن الغيل ، فقد ربطوا حياتهم بحياتها . فهم لا يتركون ظهور الغيل ، ولو حصلت عمر التركي وحسبت أيامه لوجدت جلوسه على ظهر دابته اكثر من جلوسه على الأرض ، كما يقول الجاحظ . ( ١٨٤ ) ولما كان القوم رعاة فانهم عاشوا على اكل اللحوم بصفة خاصة ، وهو ماسرفه المسلمون منذ بدء الاتصال بهم . فعندما استضاف ملك الترك رسول الخليفة هشام بن عبد الملك ، لاحظ السفيران الطعام « كثير اللحم قليل الخبز » . ( ١٨٥ ) وعندما زار ابن فضلان صقالبة البلقار ، كانت مائدة ملكهم لا تحوى الا اللحم المشوى وحده . ( ١٨٦ ) وفي ذلك قال الجاحظ : « وليس في الأرض أحد الا وبدنه ينتقض على اقتيات اللحم وحده غير التركي » ( ١٨٧ ) وهم يفضلون لحم الغيل ، ( ١٨٨ ) ولهم طرقهم الخاصة في قتل ذبائحهم ، فلا يجعلونها تنزف الدم حتى يظل اللحم رطباً ، محتفظاً بكل قواه الغذائية . فابن فضلان رآهم لا يذبحون ، وإنما يضرب الواحد منهم رأس الشاة حتى تموت ( ١٨٩ ) كما يمكن ان تقتل الشاة عن طريق الخنق ، او ادخال السكين في الجوف مباشرة الى موضع القلب . ولذلك قال ابن عريشاه: انهم ياكلون الميتة والدم المسفوح . ( ١٩٠ )

ولقد ظل الداخولون في الاسلام منهم محتفظين بهذه العادة التي كانت من المأخذ التي أخذت على الافستين قائد المعتصم ، عندما اتهم بالوندقة . ( ١٩١ ) وفي هذا الامر يقول كاهان انه رغم تقبل التراث للاسلام الا انهم كانوا يمتعجون لتدخل المسلمين في الخصومات مما يتعلق بتحريم أنواع من الطعام والشراب . ( ١٩٢ )

( ١٨٤ ) الرسائل ، ص ٤٨ .

( ١٨٥ ) نفس الرسائل ، ص ٤٨ .

( ١٨٦ ) ابن فضلان ، ص ١٤٥ .

( ١٨٧ ) ابن فضلان ، ص ١٤٥ .

( ١٨٧ ) الرسائل ، ص ٤٨ .

( ١٨٨ ) انظر ابن فضلان ، ص ١٥٨ ( حيث الاشارة الى انهم ياكلون كسويها الا الراس والقوائم والجند والذليل ) . وانظر ابن بطوطة ، حيث اكل لحم الغنم عند الغمانيين ، والقبشال ، الرحلة ، ج ١ ص ٢٠٨ ، ٢١٠ ، ٢١٩ ، الخ .

( ١٨٩ ) ابن فضلان ، ص ١٤٠ .

( ١٩٠ ) عجائب المقذور ، ص ٢٢٧ .

( ١٩١ ) ابن الاثير ، ج ٦ ص ٢١١ ، ومن احتفال الغول بتلك العادة ، انظر رحلة هوك وجايبه ، ص ٢٧٥ .

( ١٩٢ ) انظر مقدمة في تاريخ اسيا ، بالفرنسية ، ص ٢٠٨ .

ولقد عرف الترك شراب العسل لكثرة في بلادهم، وكان يعرف عند الصقالبة باسم «سوجو»، بينما كان غيرهم من الفرس يشربون النبيذ ويقدمونه القرايين (١٩٣) أما عند ترك القشقاق فقد شاع نبيذ «الدوقى» الذى يصنع من الدخن، ويسمونه «البوزة» (١٩٤)، وكان يشرب في زوايا الصوقية المعروفين هناك بالآخوان وبالفتيان. أما نبيذ العسل الذى كان يشربه العثمانيون رجالاً ونساءً، فالظاهر انه كان أشد قوة من «البوزة» ففى صباح الاحتفال بالعيد، الذى حضره ابن بطوطة، قدمت لحوم الخيل والفنم المسلوقة، ودارت كؤوس نبيذ العسل في مجلس السلطان وخواتينه عدة مرات، لأنهم حنفيًا يحلون شرب النبيذ، كما يقول الرحالة المغربي، والطريف في الأمر انه عندما تأخر السلطان عن الصلاة خيف أن يكون قد غلبه السكر، ولكنه حضره الى المسجد آخر الأمر وهو يتمايل طرباً. (١٩٥) وإلى جانب ذلك كان أكل الحشيش عندهم غير منكر، وخاصة بين كبار الأجناد الذين كانوا يأكلونه بالالعاق، وهو أشبه بالحناء. (١٩٦)

أما الشراب المفضل عند الترك فهو لبن الخيل المخمر، المعروف عندهم بالقمق، وكان يقدم عندهم في القرب، ويهدى السلطان منه بحمل العربية دفعة واحدة. (١٩٧) ولم يكن من الغريب أن يشربه الرجال والنساء.

ومجمل القول انهم أقوام اشتهروا بحب الطعام والشراب واكثرهم منه، ولهم في ذلك أساطير قديمة طريفة. فكابول خان، جـد جنكيزخان، دعاة امبراطور الصين الى مائدته فأكل ما يأكله ستة رجال، وشرب ما يشربه اثناعشر رجلاً. وعندما فقد وعيه أمسك بذقن الامبراطور ثم انه تنبه من غفلته وطلب الى الملك أن يعاقبه على سوء سلوكه بقطع رقبتة. ولكن الامبراطور الذى لم يكن ينكر الطرب، تأثر لهذا الأدب النجم فخلع عليه وكافاه. (١٩٨) أما قوتلوغ خان ابن كابول فعرفه بقوته الخارقة: فصوته كالرعد، ويداه مثل قبضتي الدب. وهو يستطيع أن ينأى عارياً في الشتاء القارس، ويأكل كل يوم شاة، ويشرب كميات هائلة من الخمر. (١٩٩)

(١٩٢) ابن فضلان، ص ١٣، وص ١٤٦.

(١٩٤) رحلة ابن بطوطة، ج ١ ص ٢٠٩، ٢١٠.

(١٩٥) ابن بطوطة، ج ١ ص ٢٢٠.

(١٩٦) نفس الرحلة، ج ١ ص ١٨٠، ٢٠٥.

(١٩٧) نفس الرحلة، ج ١ ص ٢٢٠.

(١٩٨) هوارث، تاريخ المغول، ج ١ ص ٤٢.

(١٩٩) نفس المرجع، ص ٤٤.

اما من حجبهم للطعام في الاسلام ، فهو ما يصر عليه نظام الملك عندما ينص على أن ادوات مطبخ الصغارين كانت تحمل على اربعمائة جمل، وأن مائدة السلطان طُفِرل كانت عامرة ابدًا بالطعام الكثير مما كان يشير اعجاب امراء الترك وعامة الناس . كما ان اسلوب الحكم لدى خانات التركستان من القراخانية كان يقوم على تجهيز المطابخ ، واعداد الطعام الكثير لرعيتهن حتى يكسبوا رضاء الله عنهم . (٢٠٠) ومثل هذا شاهدته ابن فضلان لدى الترك والصقالية ، وعاشه ابن بطوطة في الأناضول وبرارى القبشاق، وسجله المحدثون بين ما لفت انتباههم في منغوليا.

**الأسرة وتحريم المرأة :**

والنساء عند جماعات الترك يتمتعن بحرية كبيرة ونفوذ عظيم . شاهد ابن فضلان ذلك في بلادهم عند المسلمين منهم وغير المسلمين ، كما رآه ابن بطوطة في آسيا الصغرى وبلاد القبشاق فالمرأة التركية كانت سافرة لا تعرف الحجاب ، وبين العامة وبين الخاصة على السواء . فزوجة الملك عند البلغار المسلمين كانت تجلس الى جانب زوجها بحضرة الناس ، (٢٠١) وكذلك كان الأمر بالنسبة لخواتين سلاطين العثمانيين . اما ابن مريشاه فانه يصف نساؤهم على أيام تيمورلنك بأنهن عاملات مجدات ، بل ومحاربات أيضا مثل الرجال . (٢٠٢) وقريب من هذا ما يذكره ابن فضلان من أن نساء الروس كن يشددن السكاكين على صدورهن ، وما يرويه ابن بطوطة من افتتاح المرأة العثمانية ، وهى على ظهر جوادها ، للنهر تريد عبوره من المخاضة الصعبة ، بينما «المعدة» قريبة منها .

هذا ، ولقد ظهر من نساء الترك من قمن بأدوار خطيرة في تاريخ الكثير من الدول الاسلامية وربما كانت أشهرهن في هذا المجال « ترکان خاتون » والدة محمد خوارزمشاه بن تكتش ، اذا استثنينا سلطنة المماليك شجرة الدر .

ولكنه رغم تحرر المرأة ، فان الترك عرفوا تعدد الزوجات وما سواه بحرية قبل الاسلام وبعد اسلامهم . فقبل الاسلام اعتبروا النساء ضمن التركة الأبوية يتوارثهن الابن من أبيه والآخر الأصغر من أخيه الأكبر . (٢٠٣) وهذا النوع من الزواج هو الذى مرهه العرب قبل الاسلام ، وسموه « تكاح المقت » ، بالنسبة للزواج بأرملة الوالد التى يرثها الابن ، وهو ما حرمه

( ٢٠٠ ) انظر سياسة نعمة ، فصل ٣ ، فصل ٣٥ .

( ٢٠١ ) ابن فضلان ، ص ١٤٥ .

( ٢٠٢ ) اخیار تیمور ، ص ٢٣٩ .

( ١٠٢ ) انظر ابن فضلان ، ص ١٢٥ ، وقان شامان ، وثائق عن التنوكيو ... ، بالفرنسية ص ١٤ . وقد تعدد الزوجات منذ القبول حديثا ، انظر هولد وجانبيه ، رحلات في بلاد القبول ، بالانجليزية ، ص ٢٣٧ . ومن حرية المرأة ، ص ٥٢ ، و ٢٨٢ .

الاسلام . (٢٠٤) وربما كانت الحكمة في ذلك هي المحافظة على ثروة الأسرة حيث كان يحق للمرأة ان تتصرف في املاكها ، وما ترله من زوجها . والى جانب ذلك كانت التقاليد تقضى بان المرأة من الطبقات الشريفة لا يجوز لها الزواج من رجل اقل منها حسبا . (٢٠٥)

### القوانين العرفية والعقوبات الجنائية :

وفيما يتعلق بتقاليدهم القانونية ، لم يكن لدى الترك قانون مكتوب ، انما هو العرف المعمول به بينهم ، كما هو الحال بالنسبة لغيرهم من البدو . فالامر بين الغز شورى ، كما يقول ابن فضلان ، غير أنهم متى اتفقوا على شيء وعزموا عليه ، جاء أرذلهم وأخسهم فنقض ما قد أجمعوا عليه . (٢٠٦) والثار عندهم عادة متأصلة لا يخلون بها ، فكانها دين يدينون به . فلو كان للتركي دين عند رجل من تجار المسلمين ، ومات المدين أو هرب ، يتعرض الدائن للقافلة ويأخذ ما كان له من أنبل رجل فيها ، ويقول له : «ذلك ابن عمك واثت أحق من غرم منه » . أو يقول له : « ذلك مسلم مثلك : خذ أنت منه » . وإذا حدث ومات التركي عند بعض أصحابه من المسلمين ، سواء كان سقاه نبيدا فردى من حائط أو غير ذلك ، فانهم يفتشون من صديقه المسلم في القافلة ، فان وجدوه قتلوه ، والا قتلوا أجل رجل فيها . (٢٠٧) فكانهم كانوا يطبقون في هذا الشأن ما يعرف الآن قانونا باسم «المسئولية الجماعية » .

والتقاليد عندهم تستبشح جرميتى العدوان على النساء ، والسرقة ، وتخصص لها عقوبات فاسية ، هي الموت عادة . فعقوبة الامتداء على المرأة المتزوجة هي نفس عقوبة التآمر أو الثورة أو القتل العمد ، وهى الموت . وفي ذلك يقول ابن فضلان ، عن الغز ، انهم لا يعرفون الزنا ، ومن ظهروا منه على شيء من فعله شقوه بنصفين وذلك باحدى طريقتين : اما بالفأس ، واما بالشد الى شجرتين تجمعان لم ترسلان ، فينشق الذي شد اليهما . (٢٠٨) والظاهر ان المسلمين تعلموا منهم طريقة الشق هذه مما كان يفعله طاهر بن الحسين بالخوارج الذين حاربهم في خراسان وسجستان ، وقريب منها طريقة التوسيط الى الشق الى نصفين بالسيف . اما الامتداء على فتاة فعقوبتها الغرامة والزام المتمدن بالزواج من ضحيته . (٢٠٩)

ولقد نظر الترك الى جريمة السرقة على انها من الكبائر ، خاصة سرقة الماشية والخيول ،

( ٢٠٤ ) ( انظر النويرى ، نهاية الارب ، ج ٣ ص ١٢٠ ، والقلقشندي ، صبح الاضي ، ج ١ ص ٤٠٢ .

( ٢٠٥ ) كاهان ، مقدمة في تاريخ آسيا ، بالفرنسية ، ص ٤٦ - ٦٥ .

( ٢٠٦ ) ابن فضلان ، ص ١٢٢ .

( ٢٠٧ ) ابن فضلان ، ص ١٢٦ - ١٢٧ .

( ٢٠٨ ) ابن فضلان ، ص ١٢٣ - ١٢٤ .

( ٢٠٩ ) انظر كاهان ، مقدمة في تاريخ آسيا ، بالفرنسية ، ص ٥٧ .

وهي عماد حياتهم . وكثيرا ما تصل عقوبتها الى القتل كما رأى ابن فضلان عند البلغار (٢١٠) وكما فعل السلطان محمود الفزنوي بالشرف على مخازن القصر ، الذي اتهم بحبس الدقيق عن الخبازين والاستيلاء عليه ، اذ أمر بقتله دهسا تحت اقدام القيلة . وقبل محمود الفزنوي كان البكتكين ، المؤسس الاول للدولة ، قد أمر بتوسيط احد غلمانته من الترك لانه اغتصب دجاجة منوة في غرفة فقطع جسم الغلام الى نصفين . (٢١١) واذا لم يحكم على السارق بالقتل ، كان يطالب بدفع غرامة كبيرة ، واذا ما عجز عن السداد كان من الممكن ان يصادر ابنائه وأهله او ان يستعبد هو نفسه او ان يقتل . وهذا ملاحظه ابن بطوطة عند ترك القيشاق من المسلمين ، اذ وجدهم يتركون خيلهم ترمى دون حراسة ، وذلك لشدة احكامهم في السرقة . والحكم فيها ان من وجد عنده قرش مسروق فعليه ان يرده الى صاحبه ويعطيه منه تسعة من الخيل ، فان لم يقدر على ذلك اخذ اولاده في تلك الغرامة ، فان لم يكن له اولاد ذبح كما تلذع الشاة . (٢١٢) وكان الغول في بلادهم ، الى عهد قريب ، يعاقبون على السرقة بشدة مثل جريمة القتل . (٢١٣)

#### المنقذات الدينية : في الموت والحياة

وفيما يتعلق بمعتقدات الترك القديمة ، تقول الروايات الصينية ان خيمة ملك « التوكيو » كانت تفتح نحو المشرق بجبال تلك الجهة من السماء التي تشرق منها الشمس . (٢١٤) وانه في كل عام يقوم المتسكرون منهم بتقديم الضحايا والقرابين على قبور آبائهم ، كما كانوا يحجون الى جبل الذهب وهو « التون داغ » او التاي ، حيث تسكن روح السماء التي سموها « بوت تنجري » . وفي القرن الماشر الميلادي رأى ابن فضلان كيف كان الفز يتوجهون بدعائهم نحو اله السماء « تنكري » . اما عن اهتمامهم بالموتى وتقديم القرابين لهم ، فكانت عادة متصلة فيهم لاعتقادهم في خلود الروح ، وفي الحياة الآخرة بعد الموت . وهكذا كان على حصان الميت ان يرافقه في مماته وكذلك الأمر بالنسبة لادواته المنزلية ومسلحته . عرف ذلك ابن فضلان عند الفز ايضا حيث اشار الى دفن كل ما كان للميت معه ، من : ثيابه التي يرتديها ، وقوسه الذي كان يرمى به ، وقلح النبل الذي كان يشرب فيه . كما ذكر انهم يقتلون من خيل الميت على قدر كثرتها من فرس واحد الى مائتين . وهم بعد اكل لحومها يصلبون جلودها برؤوسها وقوائمها واذنابها على الخشب ، ويقولون : « هذه دابة تركها الى الجنة » . (٢١٥)

( ٢١٠ ) ابن فضلان ، ص ١٦٢ .

( ٢١١ ) انظر كتاب « سيرة نامه » ، الفصل ٧ ، ص ٢٧ .

( ٢١٢ ) ابن بطوطة ، ج ١ ص ٢٠٨ .

( ٢١٣ ) انظر مولد وجاييه ، رحلات في بلاد التتار ، ص ٣٣٣ .

( ٢١٤ ) شاهان ، ولقى التوكيو ، ص ١٤ .

( ٢١٥ ) ابن فضلان ، ص ١٢٠ .

ولقد ظلت هذه التقاليد حية لدى المغول في الصين حيث وصف ابن بطوطة ، بعد ذلك بأكثر من أربعة قرون ، كيف دفن مع الخان سلاحه ، وأطباق الذهب والفضة ، وعدد من جوارية ومباييكه ، كما علفت أربع خيول على الخشب فوق القبرة . ولا بأس أن يكون الترك ، بعد أن دخلوا في الإسلام ، قد حافظوا على شيء مما كانوا قد اعتادوا عليه من تبجيل موتاهم وتقديم الأضاحي والقرابين على قبورهم . فهذا ما يمكن أن يفهم مما شاهده ابن بطوطة أيضا في احتفال بعض سلاطين الروم العثمانيين بعيد الفطر . فقبل صلاة العيد كان الخروج في احتفال كبير إلى المقابر بالبقر والتمن واحمال الخبز، وهناك ذهبت البهائم ، وتصدقوا بلحمها وبالخبز ، ثم خرجوا إلى المصلى . (٢١٦) وفي هذا المقام نود الإشارة إلى أنه إذا كان من المتفق عليه أن عادة الخروج إلى المقابر في مصر بالخبز والفاكهة وغيرها من ألوان الطعام ، في مناسبات الأعياد والمواسم ، وتوزيعها على الفقراء والسائلين لتكون « رحمة ونورا » للميت فلا بأس من أن يكون للمصر التركي في مصر ، وهو الذي استمر قرونا طويلة على أيام المماليك والعثمانيين ، أثره في استمرار تلك العادة القديمة مزدهرة بالشكل التي هي عليه حتى اليوم . مثل هذا يمكن أن يقال عن عادة الدبح بين يدي المتوفي .

والمعروف عن الترك أنهم يحبون النظام ، وأنهم يطعمون رؤسائهم طاعة تصل إلى حد التقديس ، وفي ذلك يقول ابن فضلان أن الفزكانوا يسمون كبارهم أربابا (٢١٧) ، وأن المتعارف عندهم أن الرجل إذا أراد أن يكرم رجلا آخر سجد له . (٢١٨) ومع ذلك فهو ينص على أن « أمرهم شوري » إلا أن لجميعهم حق النقض - كما يقال الآن - فيما تتخذه الجماعة من قرارات ولو كان المعارض « أرذلهم وأخسهم » (٢١٩) فكأنهم كانوا يحترمون قاعدة الأخوة والمساواة . وعلى أساس حق المساواة والأخوة دار النقاش - في دار الإسلام - في انتخاب سبكتكين ، والد محمود الفزنوي ، رئيسا . وعلى أساس الطاعة الصارمة لأوامره وافق على قبول الزعامة ، شريطة أن يكون القتل عقوبة من يتمرد على أوامره (٢٢٠) .

وكان للترك طريق في المُواخاة والتحالف ، كذلك التي عرفت العرب في جاهليتهم ، مثل المُواخاة عن طريق شرب الدم مخلوطا باللبن بين المتآخين . كما أنهم كانوا لا يريقون دم النبلاء

(٢١٦) ابن بطوطة ، الرحلة ، ج ١ ص ١٤٥ .

(٢١٧) ابن فضلان ، ص ١٢٢ .

(٢١٨) ابن فضلان ، ص ١٢٩ .

(٢١٩) نفس المصدر ص ١٢٢ .

(٢٢٠) سياسة نامه ، ترجمة شيفر ص ٥٨ .

منهم منذ الحكم عليهم بالوت ، بل يكسرون ظهورهم او يحطمون عظامهم دون جراح . وقد احتفظوا بهذه العادة بعد دخولهم في الاسلام . فعلى عهد المعتصم ، عندما اتهم واحد من قواد الترك باغتصاب امرأة لبعض جيانه ، وامر بقتله ، وضع الامير التركي في كيس وضرب حتى تحطمت عظامه . (٢٢١) ومحمود ابن سبكتكين عندما امر باعدام المشرف على مخازن القصر بصد اتهامه بالخيانة في الدقيق ، امر بالرجل فدهس تحت اقدام الغيلة . والخليفة المستعصم ، آخر خلفاء بغداد ، عندما أمر هولاء بقتله لف في البسطة وداس عليه الخيل حتى لا يراق دمه . (٢٢٢)

وترجع تلك المادة عندهم الى أنهم كانوا يقدسون الارواح ، وانهم كانوا يعتقدون أن روح الانسان تعيش في دمه ، وهو ما كان يعتقد فيه العرب ايضا قبل الاسلام . وبناء على ذلك تكون عقوبة الاعدام شتقا من التشريعات التركية أصلا - على ما نظن .

#### في العناصر :

هذا ، كما عبد الترك - مثل أهل الصين - الشمس ، والقمر ، والجبال ، والانهار ، والعناصر وفي ذلك يقول ابن فضلان ان العناصر التي عبادت ترك البجناك بلغت اثني عشر ربا : للشساء ، والصيف ، والمطر ، والريح ، والشجر ، والناس والدواب ، الماء ، الليل ، النهار ، الموت وأخيرا الأرض . فهو نوع من الالهيات الرمزية التي تعرف « بالميثولوجيا » مما اشتهر به الادب اليوناني القديم . واكبر الآلهة عندهم هو الذي في السماء وهو تنجري ( تنكري ) . « ٢٢٢ » .

أما عن تقديسهم للماء فكان يسبب للمسلمين حرجا شديدا . فكان ابن فضلان واصحابه يفتسلون ليلا حتى لا يرونهاهم . اذ كان ترك الفزيقولون ، وقتل ، ممن يفتسل في النهر . « هذا يريد أن يسحرنا لانه قد تفرس في الماء » ، وكانت عقوبة ذلك الفرامة المالية . (٢٢٤) وحدث مثل هذا عندما دخل المغول بلاد الاسلام . اذ لما كانوا يقدسون المياه الجارية فانهم منعوا المسلمين من الوضوء في الجداول ، وجعلوا لذلك عقوبات قاسية .

ومن بين العناصر قدر الترك معدن الحديد الذي تصنع منه آلات الحرب والسلام . وفي كثير من أساطيرهم ارجعوا نسبهم الى الحديد او الى من يشتغل به من الحدادين . والمعتقد ان كثيرا

( ٢٢١ ) نفس المصدر ص ٨١ .

( ٢٢٢ ) ابن الفوطي ، الحوادث الجامعة ، ط بغداد ١٢٥١ هـ ، ص ٣٢٧ .

( ٢٢٣ ) ابن فضلان ، ص ١٢٩ .

( ٢٢٤ ) نفس المرجع ، ص ١٢٥ .

من اسمائهم الوطنية القديمة ، مثل : تيمور ، واتيلا ، وتيموجين ، مما له معنى الحديد ، ذات أصل ديني . (٢٥)

هذا ، ولقد اعتقد الترك والمغول أنهم حفدة اللذئب الأكبر ، فهو جددهم الاسطوري ، فكان الترك الغربيون يتخذون اللذئب شعارا لهم ، يضعون في قمة سارية رايتهم رأس ذئب من ذهب . (٢٢٦)

### السمينية :

والهم من كل ذلك أن عبادة العناصر المتعددة تحولت الى عبادة ثنائية اقتصرت على السماء العالية والارض المرتفعة كالجبال ، وعبادة السموات التي عرفوها بـ « تنجري » هي الديانة المعروفة بالسمينية ( Chamanisme ) ، التي يشبهها السعوي بمذهب الصابئة عند الفرس . (٢٢٧) ويتلخص مفهوم السمينية في أن السماء والارض تمثلان بالارواح من خيرة وشريرة ، وأنه من طريق وساطة الكاهن الذي يسمونه سامان ، يمكن السيطرة على الارواح الشريرة ، واكتساب محبة الارواح الخيرة ، بفضل التامل في قبة السماء . ويرى الباحثون في تاريخ الترك القديم أن « السمينية » هي ديانتهم الوطنية التي تناسب طبيعتهم البدوية ، وهي التي تفسر ما ذكر من حبهم للحرب والقتل او ولعهم بالشر . فالإنسان لا يخشى عقوبة في العالم الآخر جزاء الاعتداء على حياة آخر ، باعتبارها روحا شريرة ، بل ربما كان العكس من ذلك هو اصح . فلقد اعتقدوا ان مصر الإنسان يتحسّن في العالم الآخر بالنسبة لعدد ما يرهقه من الارواح . وهكذا كانوا يضعون على قبر الميت احجارا بعدد من قتلهم من الرجال أثناء حياته ، واعتبروا ذلك تشريفا له . (٢٢٨) او صورا من الخشب على عدد من قتل من الناس ، على أساس ان يكون ضحاياها خدما له في الجنة ، كما يقول ابن فضلان . (٢٢٩)

ومن الواضح ان الترك تمسكوا ، بعد دخولهم في الاسلام ، باسم « تنجري » الى جانب اسم « الله » . وفي ذلك يقول كاهان ان التركي المثنائي يقول ، ويكتب بلفة غريبة « تنجري » بدلا من « الله » . فهو يدعو قائلا : « تنجري فردى » ( Tengri vordı ) اي اعط يا الله ، بدلا من

( ٢٢٥ ) هوارث ، تاريخ المغول ، بالانجليزية ، ج ١ ص ١٦ .

( ٢٢٦ ) جروسه ، امبراطورية السهوب ، ص ٢٢ .

( ٢٢٧ ) مروج الذهب للسعوي ، ج ١ ص ١٢٨ .

( ٢٢٨ ) انظر يارتوك ، تاريخ آسيا الوسطى ، بالفرنسية ، ص ١٤ ، جروسه ، امبراطورية السهوب ، ص ٥٨ .

( ٢٢٩ ) ابن فضلان ، ص ١٢٠ .



« الله فردى » . وبهذا المعنى سُمى محمد خوارزمشاه ابنه جلال الدين « مانجو فردى » ( منكرى ) أى عطية الله فى لهجة أخرى . كما أن اسم والد المؤرخ المصرى « أبو الحاسن » صاحب النجوم الزاهرة ، وهو « تغرى بردى » ، ليس فى حقيقة الامر إلا تحريفاً للكلمة « تنجرى فردى » ، بمعنى عطية الله أو هبة الله . ( ٢٣٠ ) وهكذا لم يكن من الغريب أن تعطى السمنية اسمها لدولة عظيمة فى تاريخ الاسلام هى الدولة السامانية التى ملكت ما وراء النهر وخراسان ، ونشرت الاسلام فى بلاد التركستان . فمن الواضح أن « سامان » جد الأسرة كان كاهناً من كهان تلك الديانة . تماماً كما كان الحال بالنسبة لجد البرامكة الذى كان « برمكا » أى سادناً لمعبود النوبهار البوذى .

وهنا لا بأس من الإشارة الى أنه بفضل اتصال الترك بالابريين واحتكاكهم بالهند اعتقد بعضهم فى الديانة الزرادشتية والمناوية ، كما اعتنقت جماعات منهم فى البوذية . ( ٢٣١ ) والمناوية التى اعتنقها الايغور فى أواخر القرن السابع الميلادى ، كانت - على عكس السمنية - لا تحرم قتل الانسان فقط بل تمنع ذبح الحيوانات ، وتستنكر أكل لحماها ، ( ٢٣٢ ) مثل البوذية .

وبهذه المناسبة يرى كاهان ، فى مقدمته لتاريخ آسيا ، أن انساب الإديان الى الترك هى البوذية ، على أساس أنها دين فلسفى لا يتطلب كثيراً من الحماس الدينى أو الطقوس والشعائر . وهو يستند فى مقالته هذه الى أن الترك لم يعرف بأنه رجل دين ، بناء على ما يقوله المثل من أن « التركمانى زائف الإيمان » ، وأن الاتراك لم يعرفوا الجدل فى الدين والانشقاقات المذهبية مثل العرب والفرس ، وأن هذا ما يفسر تمسكهم بالمذهب السنى .

وفيمما يتعلق بمقالة أن البوذية ربما كانت الديانة المناسبة للاتراك نرى أن كاهان ينظر الى المسألة نظرة شكلية . إذ الحقيقة أنه إذا كانت البوذية ديانة فلسفية ، فمن المعروف أن التفلسف ليس من شيعه الجماعات البدوية الساذجة . والا هم من ذلك . إن البوذية التى تحرم القتل وتستنكر أكل لحوم الحيوانات تعتبر من وجهة النظر العملية آخر ما يناسب الترك من الديانات . فبلاد الترك هى ارض العشب والقمح والخيل ، ومجالات الصيد والقمص ، فهى ارض آكلتى اللحوم « وحدها » .



( ٢٣٠ ) دوسون ، تاريخ الملوك ، بالفرنسية ، ج ١ ص LXIV

( ٢٣١ ) انظر المسمودى ، مروج الذهب ، ج ١ ص ١١٢ ، ياقوت ، معجم البلدان ، ج ٢ ص ٢٧٩ .

( ٢٣٢ ) باترولد ، تاريخ آسيا الوسطى ، بالفرنسية ، ص ٢٨ .

**الخلاصة :**

والخلاصة هي أن الترك الذين عرفهم المسلمون في أول الأمر، كانوا يعتقدون في السمنية والوهية السماء والعناصر . وكان ذلك من أسباب سهولة انتشار الإسلام ، بمبادئه البسيطة السهلة بينهم . ومن الواضح أن قوافل تجار المسلمين التي كانت تدرع مسالك آسيا الوسطى وطرقها منذ القرن التاسع الميلادي هي التي عرفت جماعات الترك بعبادىء الإسلام . فخلال رحلة ابن فضلان ، كان يسممهم يقولون : ( لا إله إلا الله محمد رسول الله ) ، وهو يعلق على ذلك قائلاً : أنهم كانوا يقولونها : تقربا إلى من يجتازهم من المسلمين ، لا اعتقادا لذلك . ( ٢٣٣ ) وهم كانوا يرمحون إلى قرائنه للقرآن ويستحسنونها كما أنه عندما كان يستعظم بعض ما ينطق به الواحد منهم من الكفر ، فيسبح الله ويستغفر وكان الرجل يفعل مثلما يفعل هو : فيسبح ويستغفر . وفي ذلك يقرر ابن فضلان : أن « ذلك رسم التركي كلما سمع المسلم يسبح ويهلل قال مثله » . ( ٢٣٤ ) وكل هذه المظاهر تعبر عن البدايات الأولى لدخولهم في الإسلام ، وهم في بلادهم .

ولاشك أن انتشار الإسلام خارج نطاق دياره بين الأتراك ، هو الذي سمح لهم بعد أن دخلوا في نطاق عالم الإسلام ، بالاحتفاظ بمبادئنا إليه من عاداتهم وتقاليدهم مما يتعلق بالطعام ، والشراب ، وتحرر المرأة ، وتبجيل الكبراء ، وتقديس السماء ، وعدم أراقه دم الحيوان والحفاظ على دم الإنسان ، مما كان له أثره في حركات الزندقة والاتجاهات الشعبية ومما ظهر في رسوم دول الترك الإسلامية ، في المشرق البعيد ، وفي الأناضول ومصر المملوكية . ويترب على كل هذه الأمور أن تصبح الدراسة التي قدمناها في هذا العرض مقدمة لا بد منها لكل من يريد أن يعرض لدراسة تاريخ الترك والإسلام في العصور الإسلامية الوسيطة .



( ٢٣٣ ) ابن فضلان ، ص ١٢٢ .

( ٢٣٤ ) نفس المرجع ، ص ١٢٤ .

## الاسلام والتعريب

من الموضوعات التي اثار جدلا كبيرا في التاريخ هو موضوع انتشار الاسلام من ناحية ، واللفة العربية من ناحية ثانية ، وما بين هاتين الظاهرتين من روابط . ولو كان الامر مقتصر على مجرد ظاهرتين من الظواهر العابرة في التاريخ ، لما استحق كل هذا الجدل الطويل ، ولكنه يتخطى ذلك الى ان اكبر حضارة عرفها العالم اجمع في العصور الوسطى ، قامت على اساس هاتين الظاهرتين ، مما اكسب الموضوع صفة الاهمية والخطورة . وبعبارة اخرى فان الحضارة الاسلامية - التي غلت العالم الغربي الحديث بكثير من اسباب نهضته - قامت ، مثلما يتضح من اسمها ، على اساس دعامتين هما العروبة والاسلام ، بحيث كانت اللفة العربية هي الاداة التي عبرت بها هذه القوة الحضارية من نفسها ، في حين كان الاسلام القوة الروحية التي اكسبتها شخصيتها ومثلها وفلسفتها ونظرتها الى الحياة .

ولتفسير ذلك نقول انه منذ خروج المسلمين مبشرين يدينهم من شبه الجزيرة العربية في القرن السابع للميلاد ، لم ينقطع النقاش حول تفسير حركة الفتوح العربية الاسلامية ، والحق انه كان لا بد وان تشد هذه الحركة اهتمام الباحثين ، وخاصة في الغرب الاوربي ، لما ترتب عليها من

أثار خطيرة بالنسبة لمسيرة الحضارة العالمية . ذلك انه علينا ان نذكر انه حتى ظهور الاسلام ، كان حوض البحر المتوسط يمثل كتلة حضارية واحدة غدت ترتبط بالتراث اليوناني والروماني ، ولدين ، بالديانة المسيحية . ولكن حدث ان جاءت حركة الفتوح العربية الاسلامية لتشطر هذه الكتلة الكبيرة الى قسمين ، فظلت البلاد المطلة على الشواطئ الشمالية لذلك البحر محتفظة بحضارتها الاوروبية - اليونانية الرومانية سودانها المسيحية ، في حين تحولت البلاد المطلة على الشواطئ الشرقية والجنوبية لذلك البحري الى الحضارة العربية والديانة الاسلامية . فاذا تذكرنا انه حتى ذلك الوقت - ومنذ اقدم العصور - كان حوض البحر المتوسط يمثل الثقل الحضاري في العالم المعروف اجمع ، أدركنا مدى ما ترتب على حركة الفتوح العربية الاسلامية من تطور حضاري خطير على مستوى الحضارة الانسانية . ولعل هذه الحقيقة هي التي دفعت مؤرخا مثل بيرين Pirenne بأن يصر على اتخاذ حركة الفتوح العربية والاسلامية - في القرن السابع للميلاد - وليس سقوط الامبراطورية الرومانية في الغرب في اواخر القرن الخامس ، حدا فاصلا بين العصور القديمة والوسطى ( ١ ) .

وكان ان ثابنت الاراء حول حركة الفتوح العربية الاسلامية ، بين متمصب لم ير فيها الا اندفاعا من تلك الاندفاعات التي خرجت عبر التاريخ من القارة الاسيوية بوجه عام ، ومن شبه الجزيرة العربية بوجه خاص ، لتؤثر فيما حولها من بلاد ، وبين منصف حاول ان يتفهم طبيعة هذه الحركة بطريقة موضوعية بناءة ، ويفسرها تفسيراً غير مغرض في ضوء الحقائق التي واكبها واحاطت بها واكتسبتها طبيعتها . وما زالت دور النشر تطالعنا حتى اليوم في مختلف انحاء العالم وبمختلف اللغات بمؤلفات جديدة عن الاسلام والعروبة ، تبني فيها اصحابها وجهة النظر هذه او تلك ، مما يجعلنا نحن المسلمين - وقد اوشك ان ينقضي اربعة عشر قرنا على هجرة نبينا عليه افضل الصلاة والسلام من مكة الى المدينة ، احوج ما تكون الى اللقاء ببعض الاضواء على هذا الموضوع ، مستعرضين مختلف وجهات النظر المتضاربة حوله .

اما عن الاسلام ، فقد حاول بعض المستشرقين - مثل وليم ميوروكيتاني ( ٢ ) - ان ينفي فكرة عموم الرسالة ، فادعوا ان النبي (ص) لم يتخط تفكيره شبه الجزيرة العربية ، وان الاسلام ديانة محلية قصد بها اهل شبه الجزيرة العربية وحدهم . وبناء على ذلك فان هذا النفر من المستشرقين استبعد ان يكون الرسول (ص) قد ارسل الى بعض الملوك والامراء خارج شبه الجزيرة يدعوه الى الاسلام . ولكن روح الاسلام نفسه ونصوص القرآن الكريم - وهو دستور الاسلام والمسلمين - والشواهد التاريخية ، تكذب هذا الرأي تكديبا قاطعا ، وتشهد على ان الرسالة المحمدية لم يقصد بها العرب وحدهم ، لان الله ارسل محمدا ( ص ) رحمة للعالمين ، وشاهدا

( ١ ) عرض بيرين نظريته هذه في اكثر من موضع من كتاباته ، لعل اوسعها في كتابه :

Pirenne : Mohammed and Charlemagne (London, 1924)

( ٢ ) Muir : The Caliphate ; p.p. 43-44 & Caetani : Annali dell'Islam Vol. 5; p.p. 323-324.

ومبشرا ونذيرا ليهدي الناس كافة - وليس أهل شسبه الجزيرة العربية فحسب - الى دين الحق ( ٣ ) .

ولذا فأننا لا نستطيع ان ننفي ما جاء في كتب السيرة والتاريخ من ان الرسول ( ص ) بادر في السنة السادسة للهجرة بارسال الرسل الى الملوك والأمراء يحملون كتباً يدعوهم فيها للدخول في الاسلام ( ٤ ) . ومن هؤلاء الرسل دحية بن خليفة الكلبي الخزرجي مبعوث الرسول الى هرقل امبراطور الروم ، وعبد الله بن حذافة السهمي مبعوث الرسول الى كسرى ملك فارس ، وعمر بن أمية الضمري مبعوث الرسول الى نجاشي الحبشة ، وحاطب بن أبي بلتعة اللخمي مبعوث الرسول الى المقوقس في مصر . هذا فضلاً عن عدد آخر من المبعوثين أرسلهم الرسول - عليه الصلاة والسلام - الى بعض القبائل العربية في اطراف شبه الجزيرة ، وجاءت نصوص الكتب التي أرسلها الرسول الى هؤلاء الملوك والأمراء في مصادر التاريخ - وان كان بعض القرضين قد حاول ان ينفي صحة هذه الكتب - وتغلب عليها جميعاً صفة الإيجاز ، ولا يكاد مضمونها يتجاوز الدعوة الى الاسلام بالحسنى والنصح والتحذير من عاقبة المضي في طريق الضلال . ومن أمثلة هذه الكتب ذلك الذي أرسله الرسول ( ص ) الى هرقل امبراطور الروم ، ونصه : « بسم الله الرحمن الرحيم ، من محمد بن عبد الله ورسوله الى هرقل . السلام على من اتبع الهدى . اما بعد ، أسلم تسليم ، يؤتلك الله اجره مكرمين . وان تتول فان اثم الاكابرين عليك ( ٥ ) » .

وقد تفاوتت ردود هؤلاء الملوك والأمراء ، فمنهم من أهان الرسول وامتنع الدعوة ، وقليل منهم جاء رده معتدلاً . ولكن الشيء الثابت ان احداً منهم لم يقبل الدعوة ، وان كسرى وهرقل والمقوقس يواجه خاص رفضوا الاسلام ديناً . وجاءت خطورة هذا الرفض في ان هؤلاء الحكام لم يبلغوا الدعوة الى رعاياهم ، وانما وقفوا حاجزاً في طريق وصول دعوة الاسلام الى شعوبهم ، الامر الذي تطلب تحطيم هذا الحاجز تحقيقاً لمبدأ عموم الرسالة . ومن هذه النقطة بالذات انطلقت حركة الفتوح العربية الاسلامية ، بمعنى ان هذه الحركة استهدفت تحطيم الحكومات التي شكلت سدوداً وحواجز في طريق الدعوة الاسلامية ، وحالت دون وصولها الى الشعوب والأفراد . وبعبارة أخرى فان حركة الفتوح العربية الاسلامية لم تكن أكثر من وصول دعوة الاسلام الى مسامع الناس وابصارهم وقلوبهم ، « فان اسلموا فقد احدثوا ، وان تولوا فانما عليك البلاغ والله بصير بالعباد » .

( ٣ ) « وما أرسلناك الا كافة للناس بشيراً ونذيراً » « قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً »

( كل من كان - ٨٥ )

( ٤ ) ابن هشام : كتاب سيرة الرسول ، ج ٢ ص ٤١٨ - ٤٢٠ ( القاهرة ١٣٢٢ هـ ) ، تاريخ الطبرقي ، ج ٢ ص ٨٢ ( لبنان ١٩٨٢ ) ، الطبري : تاريخ الأمم والملوك ج ٢ ص ٨٥ ( لبنان ١٩٨١ ) ، القسطنطيني : صبيح الاضي ج ٦ ص ٢٧٦ - ٢٨٠ ( القاهرة ١٩١٢ ) .

( ٥ ) من المرجح ان المقصود بالاكابر هم الاريوسيون وهم فئة كبيرة من المسيحيين ينسبون الى رهاب مسيحي متفك نادى في القرن الرابع بان المسيح مخلوق وليس الها بمعنى الكلمة المطلق ، في حين عارضه النسطوريوس ان المسيح اله بكل معاني الكلمة . ولقد انتشر المذهب الاريوسي في الولايات الشرقية من العالم الروماني - وخاصة مصر والشام - في حين انتشر المذهب النسطوري في الغرب ، الى ان انتصر المذهب الاخير في معظم العالم المسيحي .

لتفصيل انظر : مسيح هاشور ، أوروبا المصنوعة الوسطى - الجزء الاول ص ٢ - ٤٤ ( الطبعة السادسة ) .

وهناك فريق من الباحثين حاولوا تحليل حركة الفتوح العربية الإسلامية بعوامل اقتصادية بحتة ، فاعتبروها حلقة في سلسلة الهجرات التي خرجت من شبه الجزيرة العربية منذ العصور القديمة متجهة نحو شاطئ البحر المتوسط . ذلك انه من الثابت علميا ان شبه الجزيرة العربية تعرض في التاريخ القديم لادوار متعاقبة من الجفاف والحر ، وفي عصور الجفاف كانت تندفع هجرات من قلب شبه الجزيرة الى بلاد الشام وشاطئ البحر المتوسط ، ومن هذه الهجرات كانت هجرات الكنعانيين أو الفينيقيين والآراميين والعبريين . ولذا عمد بعض المؤرخين على الربط بين حركة الفتوح العربية الإسلامية ، في القرن السابع للميلاد ، وتلك الهجرات التي خرجت من شبه الجزيرة في العصور القديمة ، فوصفوا حركة الفتوح العربية الإسلامية بأنها حلقة أخيرة في سلسلة تلك الهجرات . وبالتالي فان مؤرخا مثل بيكر Becker لم يتردد في القول بان حركة الفتوح العربية الإسلامية في القرن السابع الميلاد ليست مفاجئة - كما تبدو - وإنما هي حلقة أخيرة في سلسلة طويلة بدأت قبل ذلك بعدة قرون ، وادت الى خروج كثير من الهجرات السامية من قلب شبه الجزيرة العربية نتيجة لتقلب الأحوال الاقتصادية فيها ، وما أصاب البلاد نتيجة لذلك من ضعف وتدهور ، يدل عليه انهيار سد مأرب في القرن السادس . وبعبارة أخرى فان تعرض شبه الجزيرة العربية لازمات اقتصادية هو الذي دفع شعوبها السامية الى الهجرة ، لا فرق في ذلك بين الهجرات السابقة التي قام بها الآراميون والكنعانيون وبين الهجرات اللاحقة التي قامت بها بعض القبائل العربية قبل ظهور الاسلام ( ٦ ) .

ويميل برنارد لويس الى مشاركة بيكر هذا الرأي ، فيقول ان بلاد العرب شهدت في قديم الزمان خصبا عظيما اعتبه جفاف مستمر ، مما أدى الى زحف الصحراء على حساب الأراضي الخضراء ، فاخذ سكان البلاد يخرجون منها على شكل هجرات ، بعد ان ضاقت سبل العيش في وجوههم ( ٧ ) . أما توماس أرنولد فيعبر عن هذه الفكرة تعبيراً أكثر جرأة وأوضح صراحة حين يقول : ان حركة التوسع العربي كانت هجرة جماعية نشطة ، دفعها الجوع والحرمان الى ان تهجر صحاريها المجربة وتحتاج بلاداً أكثر خصبا ، كانت ملكا لجيران أسعد منهم حظا ( ٨ ) .

وهكذا صار لزاما علينا ان نصصح فهمنا خاطئا وقع فيه كثيرون - حتى من المسلمين انفسهم الذين رددهو في الكتب المدرسية دون وعي فقالوا ان حركة الفتوح العربية الإسلامية استهدفت نشر الإسلام ، وهو الأمر الذي فسره بعض المؤرخين بان الإسلام انتشر بقوة السيف . والحقيقة ان حركة الفتوح الإسلامية ، انما انطلقت لتحطيم الحواجز التي اعترضت سبيل وصول دعوة الإسلام الى الشعوب وليس لفرض الإسلام . والذي حدث نتيجة لنجاح هذه الحركة في تحطيم الحكومات التي شكلت عقبة في وصول دعوة الإسلام الى مسامع الشعوب ، هو ان اعدادا كبيرة من المسيحيين - وبخاصة في الشام ومصر والعراق - تقبلت دعوة الإسلام ، وسارعت الى

( ٦ ) Cambridge Mediaeval History, vol. 2 ; p. 331 (C.H. Becker) (Cambridge, 1963.)

( ٧ ) برنارد لويس : العرب في التاريخ ص ٢٨ ، ٥٧ ، بيروت ، ١٩٥٤ )

( ٨ ) أرنولد : الدعوة الى الإسلام ص ٦٤ ( الطبعة الثانية القاهرة ١٩٥٧ )

الدخول فيه عقب فتح العرب لبلادهم . بل ان بعض الاساقفة ورؤساء الكنيسة نبلوا المسيحية وارفضوا الاسلام دينا ، مثل جرجيس اسقف البحرين ، واسقف اندريجان اليمقوبي ، ومطران تكريت .. وغيرهم ( ٩ ) .

وكان ان اعترت الكنيسة دهشة بالغة ، بل لقد تعرضت لصدمة حادة عنيفة ، عندما وجدت شعوبا - مثل اهل الشام ومصر - يتحولون بسرعة الى الاسلام ، وهم الذين كانوا في يوم من الايام يمثلون قلعة الصمود بالنسبة للمسيحية ، عندما آمنوا بها وضحو بالآلاف الشهداء في سبيل اصرارهم عليها ، متحملين في مناد وصبر ما اتزلته بهم الحكومة الرومانية من الوان الاضطهاد ( ١٠ ) . هذا فضلا عن ان هذه البلاد كانت المسرح الاول للمسيح عليه السلام ، عندما حملته امه طفلا رضيعا وتنقلت به بين فلسطين ووادي النيل ، وحطت به الرحال في مواضع ما زال يقدها المسيحيون حتى اليوم ، ويحرصون على زيارتها والتبرك بها . هذا فضلا عن ان ارض مصر والشام والعراق وافريقيا كانت مسرحا لنشاط بعض رسل المسيحية وآباء الكنيسة الاوائل ، فانما هو فيها كنائس ارتبطت باسمائهم حتى اليوم ( ١١ ) ، فاذا اضفنا الى ذلك الدور الكبير الذي اسهم به اهل مصر والشام بالذات في تطوير مفاهيم العقيدة المسيحية ، والاسهام في حل المشاكل الفكرية التي ظهرت داخل محيطها في القرون الستة الاولى من مولدها ، ادركنا ان هذه البلاد حظيت بمكانة خاصة في المجتمع المسيحي . فالخلافا للشهر حول تفسير علاقة المسيح الابن بالاله الاب بدأ في الاسكندرية بين اثنين من رجال الدين المسيحي هما آريوس واثناسيوس كما سبق ان افترنا - ومن مصر انطلقت هذه الشرارة لتحث صرافا فكريا ومذهبا خطيرا في العالم المسيحي ، مشرفة ومغربة . وعلى ارض مصر ولدت الرهبانية والديرية لأول مرة في المسيحية ، وهي الحركة التي كان لها من النتائج الدينية والاجتماعية والفكرية والاثر الاقتصادية والسياسية ما ترك اثرها خطيرا في العالم المسيحي اجمع طوال العصور الوسطى ، وترك بصماته في الغرب الاوروبي من ناحية وفي دولة الروم - او الامبراطورية البيزنطية في شرق أوروبا واسيا الصغرى والشام ومصر ، فضلا عن ارمينية وشمال العراق من ناحية اخرى ( ١٢ ) . وعندما ظهر الخلافا في العالم المسيحي حول طبيعة المسيح ليقسم العالم المسيحي بين انصار مذهب الطبيعة الواحدة - او الميوتفريزيت - وانصار مذهب الطبيعتين - او الكائنين - كانت مصر والشام بمثابة الساحة

( ٩ ) المرجع السابق ، ص ١٠٥ - ١٠٦ .

Rostovtzeff (M) : A Hist. of the Ancient World, vol. 2, p. 346 (١٠)  
(Oxford, 1928) & Lot (F.) : The End of the Ancient World and the Beginnings of the Middle Ages ; p. 24 (London, 1931)

Duchesne (L.) : Histoire Ancienne de l'Eglise, Tome I, p. 214. (١١)

Workman (H. B.) : The Evolution of the Monastic Ideal. pp. 152-154 (١٢)  
(London, 1957).

وكذلك : سعيد عاشور : أوروبا العصور الوسطى - الجزء الأول - ص ١٥٨ وما بعدها ( الطبعة السادسة ) .

الرئيسية في ذلك الجدل ، الذي تحول الى صراع رهيب بين جبهتين متعاديتين ، في الوقت الذي ظهر الاسلام واخذ يتحرك لابلغ دعوته الى خارج شبه الجزيرة العربية (١٣) .

وهكذا ، فان انتشار الاسلام بين المسيحيين في الشرق في اعقاب الفتوح العربية الاسلامية لم يكن بالامر الهين على الكنيسة ورجالها ، ودخل اهل مصر والشام بالذات في الاسلام بتلك السرعة التي تم بها ، جاء ظاهرة غريبة لم تدر الكنيسة لها تفسيراً . ومهما يقال من ان مسيحيي مصر والشام - وجلبهم من اليعاقبة - رحبوا بالاسلام بعد ما تعرضوا له من اضطهاد على ايدى حكامهم من الروم بسبب مخالفتهم لهم في المذهب ، فان هذا لا يكفى في حد ذاته ليكون مبرراً للسرعة الكبيرة التي تخلى بها غالبية اهل مصر والشام عن المسيحية ليدخلوا في الاسلام (١٤) .

وكان من المتعذر على الكنيسة ان تعترف بانها لا تعارض بين الاسلام والمسيحية ، وان كلا منهما جاءت ديانة سماوية تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر ، كل ما في الامر هو ان محمداً (ص) جاء برسالة متممة لرسالة عيسى (س) . ولو تدبر رجال الكنيسة الامر في شيء من الهدوء لوجدوا ان القرآن الكريم كرم عيسى بن مريم تكريماً لم يحظ به نبي آخر من السابقين ، فنادى بالسلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حياً . ولكن حدث في موجة الاضطراب والفزع والاسى التي الت بالكنيسة امام سرعة انتشار الاسلام ، ان الكنيسة ورجالها في المصور الوسطى لم يجدوا سلاحاً قوياً يدافعون به عن وضعهم ويطلبون به ما يجرى حولهم من توسيع سريع للاسلام على حساب المسيحية وديارها ، فادعوا ان الاسلام ينتشر بحد السيف ، وان الجيوش الاسلامية خرجت من شبه الجزيرة العربية لتفرض الاسلام فرضاً على اهالي البلاد التي تفتتحها . وسرعان ما واجت هذه الافكار بين البسطاء ، واخذت تناقلها الاجيال المتعاقبة في العالم المسيحي ، وما زلت تجد من يتبنها في الكتب المدرسية التي تدرس في العالم المسيحي بل بين صفوف بعض المستشرقين واملاء التاريخ .

على انه وجد لحسن الحظ من المصنفين من تفهم روح الاسلام وعرف حقيقة انتشاره ، وربما اضطروا امام الحقائق الى الاعتراف بما لا يرد كثيرون الاعتراف به . من ذلك ما يذكره **توماس ارنولد** من ان اقباط مصر اللذين ذاعوا الامر في العصر البيزنطي ، وجدوا في الاسلام « حياة تقوم على الحرية الدينية التي لم يتعمواها قبل ذلك بقرن من الزمان .. وليس هناك شاهد من الشواهد يدل على ان ارتدادهم عن دينهم القديم ودخولهم في الاسلام على نطاق واسع كان راجعاً الى اضطهاد او ضغط يقوم على عدم التسامح من جانب حكامهم الجدد » (١٥) .

Lot (F), Pfister (C), Ganshof (R.) : *Les Destinées de l'Empire (Fin du Moyen Age)* - Tome I (Paris, 1928). ( ١٣ )

Butcher : *The Story of the Church of Egypt*, vol. 2 ; p. 104. ( ١٤ )

( ١٥ ) توماس ارنولد : الدعوة الى الاسلام ص ١٢٢ - ١٢٤



ولا شك في أن هذا يتفق مع روح القرآن الكريم الذي نص صراحة على أنه « لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي » (١٦) ، وقوله سبحانه وتعالى مخاطباً الرسول (ص) « ولو شاء ربك لأمّن من في الأرض كلهم جميعاً ، أفأنت تكفره الناس حتى يكونوا مؤمنين » (١٧) . وبعد أن حدد القرآن الكريم أسلوب الدعوة إلى الإسلام بقوله تعالى « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة » ، أمر - سبحانه وتعالى - بترك المعرضين من أهل اللغة وشأنهم حتى يتولى الله أمرهم « فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولوا فإنا معك البليغ والله بصير بالعباد » . ولعله من الواضح أن هذا الأسلوب أبعد ما يكون عن محاولة فرض الإسلام بقوة السلاح . ومرة أخرى تقول أنه إذا كان السلاح قد استخدم ، فإن ذلك حدث لتحطيم الحواجز التي اعترضت وصول دعوة الإسلام إلى الشعوب ، وهي الحواجز المثلثة في الحكومات القائمة عندئذ . وبإسقاط هذه الحكومات صار الطريق سالكامفتوحاً أمام الدعوة الإسلامية ، وعندئذ ترك الناس أحراراً في تقبل هذه الدعوة الجديدة أو رفضها . ولا يخفى منا أن إسقاط الحكومات التي وفتت في طريق انتشار الدعوة ترتبت عليه سيطرة العرب السياسية على البلاد التي استقطوا حكوماتها ، الأمر الذي جعل ييكرقول: أن سيطرة العرب السياسية هي التي انتشرت بحد السيف وليست العقيدة الإسلامية (١٨) .

**ولا يوجد دليل واحد في الحوادث التي صحبت الفتح العربي والتي اعتبته يشير إلى أن العرب المسلمين أجبروا أهل البلاد المفتوحة على اعتناق الإسلام .**

وإذا وجدت حالات لجأ فيها بعض الولاة إلى إكراه الأهالي على الدخول في الإسلام ، أو قام فيها بعض الحكام - خلفاء كانوا أو سلاطين - باضطهاد غير المسلمين ، فإن هذه الحالات نادرة وقليلة ، واستمرت فترات زمنية محدودة، ولا يعبر أصحابها مطلقاً عن روح الإسلام وتسامحه. ويعترف بذلك أحد المؤرخين المحدثين، إذ يقول « أما من حمل الناس على الدخول في الإسلام أو اضطهادهم بأية وسيلة من وسائل الاضطهاد عقب الفتح العربي فإنا لا نسمع عن ذلك شيئاً . وفي الحق أن سياسة التسامح الديني التي أظهرها هؤلاء الفاتحون نحو الديانة المسيحية كان لها أكبر الأثر في تسهيل استيلائها على هذه البلاد » (١٩) . بل لقد سمح المسلمون العرب للمسيحيين غداة فتح الشام ومصر بإقامة كنائس جديدة ، فضلاً عن ترميم وأصلاح الكنائس القديمة (٢٠) . وفي ذلك قال أحد أساقفة الكنيسة - عقب الفتح العربي لمصر - ما نصه « أن العرب

(١٦) سورة البقرة ، ٢٥٦

(١٧) سورة يونس ٩٩

Cambridge Mediaeval History : vol. 2 p. 330 (Becker).

(١٨)

(١٩) توماس ارتولد : الدعوة إلى الإسلام ص ٥٧

(٢٠) ساويرس بن الكليل : مسير الأياد البطركية ( الجزء الخامس من مجموعة : Patrologia Orientalis ص ٦ ، ٢٤ ، ٢٢ ، ٢٩ ، ... الخ .

Gibb Memorial Series, 1908)

انظر كذلك الكندي : الولاة والفتوح ص ١٣٢

وسيرة اسماعيل كاشف : مصر في فجر الإسلام ص ١٧١ - ١٧٢ ( الطبعة الثانية ١٩٧٠ )

الذين فرضوا سيادتهم علينا يحترمون الديانة المسيحية ورجاها ، ولا ينتهكون حرية ديانتنا مطلقا ، بل يقدمون المنح لكنايسنا وأديرتنا» (٢١). واستمر هذا الاتجاه هو الغالب على سياسة المسلمين تجاه النصارى ، بدليل ما كتبه أحد بطريركة بيت المقدس بعد ذلك بأكثر من قرنين (٢٥٦ هـ - ٨٦٩ م ) إذ يقول :

"Multam Benevolentiam Ostendunt (Saraconi) in nos, licentiam nobis praebentes aedificandi ecclesias nostras." وترجمتها الدقيقة هي « أن المسلمين - بقدر كبير من التوايا الطيبة - يسمحون لنا ببناء كنايسنا » (٢٢) .

ومرة أخرى حاول بعض التمهين ضد الإسلام تلص بعض الأسباب الكاذبة لتعليل سرعة انتشار الإسلام بين المسيحيين في البلاد التي فتحها المسلمون فقالوا أن المسلمين فرضوا الجزية على أهل الذمة لأجبارهم على الدخول في الإسلام ، وأن كثيرين من المسيحيين اختاروا الدخول في الإسلام ، لا عن اقتناع ، وإنما قوفا من دفع الجزية ( ١ ) .

وقد نسي هؤلاء - أو تناسوا - أن الجزية إنما فرضت فقط على الرجال الأحرار الأصحاء القادرين على الكسب ، وأنه رومي في جميعها مبادئ العدل والرفق ، وفرق في تحديد قيمتها بين الفنى ومتوسط الحال والفقر ، بحيث أعفى من دفعها المساكين والأطفال وذوو العاهات والمقعرون والنساء فضلا عن رهبان الأديرة (ب) . هذا فضلا عن أن الهدف من فرض الجزية ليس القاء شبهة على كاهل أهل الذمة ، وإنما تحقيق نوع من العدالة والتوازن بين المسلم الذي يدفع الزكاة ، والذي الذي كان مواطنا لأبد من أن يسهم بشكل أو بآخر في تغطية النفقات التي تحتاجها مرافق الدولة ، والتي يتمتع هو بخدماتها . يضاف إلى ذلك أن اللهي في ظل الدولة الإسلامية كان يحظى بحماية أرواحه وممتلكاته ، كما كان يعفى من الخدمة العسكرية في الوقت الذي يدفع فيه المسلم ضريبة الدم ليوفر لأفراد المجتمع جميعا - من مسلمين وغير مسلمين - الأمن والسلام وحماية الأرواح والأراض والممتلكات .

ومما يؤيد فكرة أن الجزية فرضت على أهل الذمة مقابل حماية أرواحهم حيث أن ديانتهم كانت تحول دون استخدامهم في جيوش المسلمين ، ما يروى عن أهل الحيرة أنهم قالوا في صراحة أنهم دفعوا الجزية مقابل « أن يمنحونا وأسرهم البني من المسلمين وغيرهم » . كذلك سجل

Wiet (G.) : L'Egypte Musulmane (Precis de l'Histoire d'Egypte ; Tome 2) p. 131 ( ٢١ )

( ٢٢ ) سيدة إسحاق كاشف : مصر في فجر الإسلام (الطبعة الثانية ) ص ١٩١ ،

Wiet (G.) : L'Egypte Arabe (Hist. de la Nation Egyptienne, T. 4) p. 25

( ١٢٢ ) وقد وقع في هذا الخطأ بعض كتاب المسلمين القدماء ، فقالوا أن الجبي دخل في الإسلام فراراً من الجزية : انظر :

أحمد أمين : فجر الإسلام ، ص ٩٢ (الطبعة المأثرة ١٩٦٥ )

(٢٣) كانت الأديرة ورهبانها يعون من القراب في العصر البيزنطي قبل الفتح العربي ، فلما فتح المسلمون الشام ومصر ، أبغوا على الاختيازات التي تمتع بها رهبان الأديرة ، وزادوا عليها إهملهم من الجزية . نال :

خالد بن الوليد في المعاهدة التي أبرمها مع بعض أهالي المدن المجاورة للحيرة ما نصه « فان منعناكم فلنا الجزية والا فلا ( ٢٣ ) » وكانت اية جماعة مسيحية تقايل الى جانب المسلمين تعفى من الجزية ، مثلما حدث مع الجراجمة بجوار انطاكية ( ٢٤ ) .

فاذا تدبرنا قيمة الجزية ادركنا انها ليست بالثقل الذي يفرى انسانا على التخلي عن دينه . وعقيدة آباءه واجداده ، تهربا منها . ذلك ان أقصى ما كان يؤخذ من الرجل الثرى لم يتجاوز لعانية واربعين درهما في العام ، اي اقل من دينارين . ولا يعقل ان شعبا عنيدا مثل اقباط مصر - رفضوا ان يتخلوا عن المسيحية ، وتحملوا اضطهاد اباطرة الرومان طوال ثلاثة قرون ، ثم ابوا بعد ذلك ان يتخلوا عن مذهبهم الذي آمنوا به في ظل المسيحية ، وقاسوا كثيرا من ألوان المذاب بسبب اصرارهم على عدم الدخول في المذهب الذي آمن به اباطرة الدولة في القسطنطينية ( ٢٥ ) . لا يعقل ان مثل هذا الشعب العنيد يتخلي عن المسيحية نفسها ويدخل في الاسلام لمجرد التهرب من لعانية واربعين درهما يدفعها الفتي الميسور ، واربعة وعشرين درهما يدفعها متوسط الحال ، واثني عشر درهما يدفعها في العام الفقير الذي يتكسب .

ولا ادل على ان المسلمين لم يتخلوا الجزية أداة للضغط على أهل الكتاب من القصة الشهيرة التي رويت من الخليفة الاموي عمر بن عبدالعزيز ( ٩٩ - ١٠٢ هـ - ٧١٧ - ٧٢٠ م ) عندما ارسل اليه واليه على مصر يشكو له تناقص خراج البلاد ، بسبب تزايد الدخول في الاسلام ويقتصر عليه عدم اعفاء من يدخلون الاسلام من الجزية . ولكن الخليفة عمر بن عبد العزيز رد على واليه قائلا « ان الله يثب محمدا داهيا ولم يبعثه جابيا » ( ٢٦ ) .

ثم ان هؤلاء الذين يدعون ان الاسلام انتشر تحت تأثير ضغوط سياسية او عسكرية او مالية ، نسوا ان روح الاسلام نفسها كانت اكبر مشجع لكثير من الجماعات المسيحية وغير المسيحية على الدخول فيه . ولعل من اشد الكتاب تعصبا ضد الاسلام والمسلمين في القرن السابع عشر للميلاد كان الكسندر روس الذي رعى الاسلام ونبه (ص) وقرآنه الكريم بأبشع انهم ( ٢٧ ) . ولكن هذا الكاتب نفسه اضطر الى الاعتراف بان مظمة الاسلام تكمن في روحه ومبادئه وشرعيته واسلوبه ، فيقول « ومن الحق ، لو قرأ المسيحيون باهتمام شريعة المسلمين وتاريخهم وتدبروها ، لاستولى عليهم الحياء حين يشاهدون الى اي حد يحرس هؤلاء المسلمون على عبادتهم ومدى تقواهم وتصدقهم ، والى اي حد هم متفانون في اخلاصهم ، قاتنون في

( ٢٣ ) الطبري : تاريخ الامم والملوك ، ج ١ ص ٢٠٥ ، ٢٠٥ ( لندن ١٨٨٥ ) .  
وكذلك ابن خلدون : المقدمة الى الاسلام ص ٧٩ ، العنينة الثانية - القاهرة ١٩٥٧ ) .

( ٢٤ ) البلاذري : فتوح البلدان ص ١٥٩ ( لندن ١٨٦٦ ) .

Diohl : L'Egypte Chretienne et Byzantine, p.p. 406-410.

( ٢٥ )

( ٢٦ ) ابن سعد : كتاب الطبقات الكبير ، ج ٥ ص ٢٨٢ ( طبعة لندن )

Ross ( Alexander ) : The Alcoran of Mohamet ( London, 1688.)

( ٢٧ )

مساجدهم ، والى أى حد هم مطيعون لرئيسهم الروحي ، والى أى حد هم مهتمون بمراعاة أوقات الصلوات الخمس في كل يوم ، حيث يتواجدون مهما كانت مشاغلهم . ما أشد مراعاتهم دائماً لصومهم من الصباح حتى المساء طول أيام الشهر بلا انقطاع . ما أكثر تواد المسلمين وتراحيمهم ، وما أعظم ما يرى من منابتهم بالغرباء في نزلهم ، سواء بالفقر أو النازح المسافر . لو تأملنا عدالتهم ونزاهتهم وسائر فضائلهم الخلقية لخرجنا من جمودنا ، سواء في عبادتنا أو في تراحمننا ، ومن جورنا وأفراطنا ونعسفنا ، فلا ريب أن هؤلاء القوم سيقومون بالحجة علينا ، ولا شك في أن عبادتهم وتقواهم وأعمال الرحمة فيهم هي الأسباب الرئيسية لنمو الدعوة المحمدية (٢٨) » .



ومهما يكن من أمر ، فإن انتشار الإسلام بتلك السرعة والسهولة اللتين تم بهما ، جاء ظاهرة فريدة من نوعها في التاريخ . ذلك أنه لم تكن تنقضى على وفاة الرسول (ص) مائة سنة ، حتى كان الإسلام قد ثبتت ركائزه في بلاد ممتدة من المحيط الاطلسي وشبه جزيرة ايبيريا غربا وحتى بلاد الهند وحدود الصين شرقا . وليس أدل على أن الإسلام شق سبيله تلقائيا - دون قسر أو اجبار - الى قلوب الشعوب من حقيقتين :

**الأولى :** هي أن الإسلام انتشر في بلاد لم تصل اليها جيوش اسلامية ، مثل الحبشة وشرق افريقية وغربها ، والصين وشبه جزيرة الملايو وجزر الهند الشرقية والفلبين وغيرها . ومن الثابت أن الإسلام وصل الى هذه البلاد مع التجار ، الأمر الذي يفسره ظهور التجمعات الاسلامية ، في الموانئ والثغور والأقاليم الساحلية ، حيث كان يتواجد تجار المسلمين . وكان من الممكن أن يستمر زحف الإسلام وتغلظه الهادئ بسرعة أكبر داخل قارتي آسيا وافريقية ، لولا النشاط الاستعماري الذي بدأ مع مولد العصور الحديثة ، والذي جاء مصحوبا بحركة شرسة تستهدف الحد من انتشار الإسلام بقوة السلاح وتمكين الاراساليات المسيحية من تنصير القبائل الوثنية في هاتين القارتين .

وهنا يبدو الفارق الواضح بين أسلوب انتشار كل من الإسلام والمسيحية في العصور الوسطى والحديثة . فمن الثابت أنه ما كاد يتم الاعتراف بالمسيحية في أوائل القرن الرابع بمقتضى مرسوم ميلان سنة ٣١٣ م ، واتخاذها ديانة رسمية للامبراطورية الرومانية على عهد الامبراطور ثيودوسيوس في أواخر ذلك القرن (٣٩٥ م) حتى تعرض الوثنيون لاعتنف موجة من الاضطهاد عرفها التاريخ ، وهي موجة تصدت الوثنيين انفسهم الى تراث الوثنية ، فأحرقت

( ٢٨ ) انظر هذه العبارة من دوس المؤرخ المعروف Finlay في كتابه :

Finlay (G.) : A History of Greece from its Conquest by the Romans to the Present Time - vol. 5. p. 29 (Oxford, 1877.)

وأغلقها عنه يوحنا ارنولد في كتابه الدعوة الى الإسلام ص ١٩٨ - ترجمة حسن ابراهيم حسن وزميليه .

كتبهم واغلقت مدارسهم (٢٩) ، ومن جملة ضحايا هذه الحركة كانت الفيلسوفة هيباتيا التي تزلت سنة ٤١٥ بالاسكندرية ، ومثل بجنتها في شوارع المدينة ، لا الذنب سوى انها رفضت اعتناق المسيحية (٣٠) . ومن المدارس التي اغلقت مدرسة اثينا الفلسفية ، وقد تم اغلاقها سنة ٥٢٩ لانها تعالج فلسفة العصر الوثني . واستمر هذا الاسلوب متبعاً في نشر المسيحية ، فنسمع عن شارلمان انه فرض المسيحية بالسيف والتار على قبائل السكسون ، حتى انه اعدم ، منهم بضعة آلاف في مذبحة فردن سنة ٧٨٢ بسبب عدم ثباتهم على المسيحية التي اجبرهم على اعتناقها (٣١) . أما منظمة فرسان السيف - وهي منظمة من الرهبان اخذت على عاتقها نشر المسيحية في بروسيا الى ان نقلت هيئة الفرسان التيوتون نشاطها الى تلك الساحة - فقد قُلت في القرنين الثالث عشر والرابع عشر بضعة آلاف من البروسيين ، فضلاً عن السلاف من لتوانيين ويولنديين بسبب عدم تقبلهم للمسيحية (٣٢) .

**أما الحقيقة الثانية الخاصة بانتشار الاسلام، والتي تنفي عنه أية شبهة في أن يكون هذا الانتشار جاء وليد ضغط القوى على الضعيف فتتمثل في أن الدعوة الى الاسلام حمل امانتها رجال - وربما نساء في بعض الحالات - أفراد ، لا تربط بينهم رابطة الا رابطة الايمان بالله وشعار أن لا اله الا الله محمد رسول الله . ولم تكن لهؤلاء الدعاة هيئة تشرف على جهودهم وتوجههم ، وبعبارة أخرى فان الدولة الاسلامية لم يكن فيها جهاز رسمي خاص بالدعوة ، ولم تقم الدولة باعداد الدعاة وارسالهم على شكل ارساليات للتبشير بالاسلام ونشره بين شعوب الارض ، كما هو الحال في المسيحية ، وانما ترك أمر الدعوة للاسلام للأفراد - حكاماً ومحكومين - وخاصة من التجار الذين نهضوا بهذه الامانة في البلاد التي وصلوا اليها وحلوا فيها ، وذلك بوحى من ضمائرهم وحماسهم الدينية ، وطلباً لحسن الثواب . وكان شعارهم دائماً ابداً هو الإقناع بالحسن عملاً بقوله تعالى « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة » . وربما قام بعض الخلفاء - مثل الخليفة المأمون العباسي - بدعوة الكفار الى الاسلام ، مثلما فعل مع اهالي بلاد ما وراء النهر وفرغانة (٣٣) . ولكن هذه الدعوة لم تصل مطلقاً الى حد التهديد او**

Bury : History of the Later Roman Empire, vol. 1, p. 371 (London, 1923) ( ٢٩ )

( ٣٠ ) تعتبر الفيلسوفة هيباتيا Hypatia من كبار فلاسفة الاغلاطونية الحديثة في اواخر العصر الوثني واولال العصر المسيحي ، وهي ابنة العالم الكبير ليون . وغالiban الذي امر بقتلها والتتمثيل بجنتها هو رجل الدين القديس جيرلس لاصرارها على وثنييتها - نقل : Gibbon (E.) : The History of the Decline and Fall of the Roman Empire (London, 1881) & Oxford Classical Dictionary

Kleinclausz (A) : Charlemagne ; p. 134 ( ٣١ )

Pirenne : La Fin du Moyen Age, Tome 1 ; p. 201 (Paris, 1931) & Barraclough ( ٣٢ )

(G). : The Origins of Modern Germany 207 - 268 (Oxford 1947)

( ٣٣ ) البلاذري : فتوح البلدان ص ٤٠ . ( ليسن ١٨٦٦ )

الأكراه ، بل على العكس حدث عندما رفض أحد زعماء المائوية - وكان في زيارة لبغداد - أن يستجيب لدعوة الخليفة الدخول في الإسلام أن تركه الخليفة وشأنه ، بل لقد وفر له حراسة خاصة خوفاً عليه من تمصّب القوغاء (٣٤) . حتى أن المارابطين الذين خرجوا من المغرب العربي ليتوسعوا في غرب إفريقية ووسطها ، استخدموا السيف في جهاد الوثنيين والتوسع على حسابهم ، ولكنهم لم يعرفوا السيف لإجبار الناس على الدخول في الإسلام وامتناعه .

وقد حدث في القرن العاشر للميلاد أن دخل الأتراك السلاجقة في الإسلام بعد أن حققوا انتصاراً على الممالك الإسلامية المجاورة - من الغزنويين وغيرهم - وأنزلوا ضربة عنيفة بالمسلمين في بلاد التركستان ، ومع ذلك فإن الغالب هو الذي أخذ بديانة المفلوب ، فدخل بضعة آلاف من الأتراك السلاجقة في الإسلام ، وهؤلاء ظهرت حماسهم للديانة الجديدة في الدود منها ضد الاخطار التي هددتها من جانب الغزو الصليبي بعد قليل . أما التتار الذين غزوا العالم الإسلامي واستقوا الخلافة العباسية في بغداد ، واجتاحوا فارس والعراق وشرق آسيا الصغرى والشام حتى وصلوا إلى غزة على حدود مصر قبل أن تحل بهم الهزيمة في عين جالوت .. فقد خضعوا تدريجياً لتأثير الإسلام ، بحيث لم يكّد ينتهي القرن الثالث عشر للميلاد ، إلا وكان مغول القفجاق - أو القبيلة الذهبية - في جنوب روسيا قد دانوا بالإسلام ، ثم بهم تدريجياً مغول العراق وفارس ، بل لقد شق الإسلام طريقه في هدوء إلى إمبراطورية المغول الوسطى ، أي أسرة جغتاي في كاشغر .

وعندما توسع الأتراك العثمانيون في شرق أوروبا في العصور الحديثة تسرب الإسلام تلقائياً إلى أعداد كبيرة من المسيحيين الذين أصبحوا بتعاليمه وفتنهم أسلوبه في الحياة . ورب أسير مسلم وقع في قبضة الأعداء وساقوه إلى بلادهم فكان سبباً في انتشار الإسلام بين آلاف منهم ، بل رب امرأة من سبائيا المسلمين ضمها أحد رؤساء القبائل إلى حريمه فكانت سبباً في إسلامه وإسلام قبيلته من بعده .

ويبدو أن نسبة كبيرة من الرقيق - وخاصة في شرق أوروبا مع حركة التوسع العثماني - اختاروا الدخول في الإسلام طلباً لرحمته . ومما شك فيه أن الشريعة الإسلامية نظمت مسألة الرق ، فنادى الإسلام بحسن معاملتهم ، وجعل تحريرهم كفارة لكثير من الذنوب . وفي كثير من بلاد الإسلام « كان للرقيق - مثلاً كان لسائر المواطنين حقوقهم - بل قبل أنه كان للرق أن يقاضي سيده إذا أساء معاملته ، وأنه إذا تحقق التقاضى من اختلاف طباعهما اختلافاً بينا إلى حد تغلر الاتفاق بينهما ، فله أن يرغم السيد على بيعه (٣٥) . ولذا اختار كثيرون ممن استرقهم

( ٣٤ ) ابن التميم : كتاب ألفه رست ، ص ٢٢٨ ( ليزج ١٨٧١ )

( ٣٥ ) أنولد : الدعوة إلى الإسلام ، ص ٢٠٠

المعثميون الدخول في الاسلام «محض ارادتهم». وكثيرا ما كان يحدث ان يحرق السيد المسلم ملوكه المسيحي الذي اختار ان يحتفظ بديانته مكافاة له على امانته ، او رغبة منه في ان يجرى عليه رزقا كبير سنة (٣٦) .

واذا كان هذا هو اسلوب انتشار الاسلام، فانه مما لا شك فيه ان هذا الانتشار اوجد رباطا قويا بين الشعوب التي دانت به على اختلاف اصولها وعناصرها . ذلك ان الاسلام لم يكن مطلقا مجرد عقيدة وطقوس تؤدي فحسب وانما هو ايضا اسلوب للحياة وتخطيط للامة والمجتمع ، ومنهاج للفكر والسلوك ، ودستور للانسانية في اسمى صورها . وفي ذلك يقول احد الكتاب الاوروبيين المحدثين « تقوم قوة الاسلام في امتلاء شخصيته واكتمالها ، تلك الشخصية التي يستطيع الاسلام ان ينتجها متى كان في خير احواله .. فالمسلم يتصف بالطمأنينة والكرامة والاثقان ، وهي صفات لم تكن لتتطور وتنمو الا في اطار صورة ثابتة للعالم المثالي والجماعة الانسانية المثالية » (٣٧) .



هذا من انتشار الاسلام ، اما من انتشار اللغة العربية فيمثل ظاهرة اخرى لا تقل خطورة. ذلك ان العرب الذين خرجوا من شبه الجزيرة العربية في القرن السابع للميلاد لم يحملوا معهم تعاليم ديانة سماوية جديدة فحسب ، وانما حملوا معهم ايضا بدور لغة جديدة لتسود المنطقة الممتدة من المحيط الى الخليج ، وتصبها بصبغة حضارية عربية واضحة . والمعروف عن اللغة انها مظهر من أقوى مظاهر اية حضارة ، ودعامة متينة من دعائم اية قومية في العصور الحديثة . فاللغة ليست مجرد اصوات وحركات ، وانما هي أداة التفاهم بين الافراد والجماعات ، فاذا تم هذا التفاهم بطريقة سلمية تقاربت العقول وتبدلت الافكار ، واتحدت الابدان والقلوب ، وامكن ان يسير الجميع على درب حضارى متجانس واحد .

والواقع ان انتشار اللغة العربية ذلك الانتشار السريع كان مثارا لكثير من التساؤلات. فاللغة العربية ليست بالسهلة ، وانما هي لغة صعبة فعلا، بحصيلتها الواسعة ، ومتداداتها الكثيرة ، وبباين نطق حروفها وقواعد نحوها واهرابها المحكمة ، وشكلها وتنقيطها .. ولا ننكر اننا - والعربية لغة آبائنا واجدادنا - نعانى الصعوبات احيانا في اختيار اللفظ المناسب ، ووضع الضبط السليم . فما بالنا بشعوب هريقة ذات حضارات راسخة ، ولفات متكاملة سجلوا بها نشاطهم الحضارى عبر القرون - قبل ان يظهر العرب على مسرح التاريخ - يترون لسانهم

(٣٦) نفس المرجع ص ٢٠٣ - ٢٠٤

(٣٧) جرونيانوم : حضارة الاسلام ص ٩٤٠ .

ليتكلموا لغة قوم فتحوا بلادهم وبسطوا سيادتهم عليهم . ومهما يبالغ في اعداد القبائل العربية التي نزحت من شبه الجزيرة في اعقاب حركة الفتوح العربية الاسلامية ، واستقرت في الولايات المفتوحة ، فانها كانت تمثل اقلية ضئيلة وسط محيط كبير من اهل البلاد الاصليين . ومع ذلك فقد سارت عملية التعريب سيرا حثيثا ، واستطاع اللسان العربي ان ينتصر ليمثل اللغة السائدة من المحيط الى الخليج ، سواء في الحياة الخاصة أو العامة ، في بيوت العلم والدين أو في الطرقات والازقة ، في الدواوين والمعاملات الحكومية ، والرسمية أو في الاسواق والخانات والحمامات .

وربما ساعد على سرعة نجاح التعريب ذلك الامتزاج الذي تعاقب في اعقاب حركة الفتوح ، اذ كثرت هجرة القبائل العربية الى الولايات الجديدة والاستقرار فيها - سواء في فارس والعراق والشام ومصر والمغرب - ، ومن ناحية اخرى نزح كثيرون من اهالي الولايات الجديدة الى المدينة - عاصمة الدولة الاولى - او الى مكة لزيارة بيت الله الحرام واقامة شعائر الحج وبذلك امتزج العنصر العربي بغير العربي ، وغدت الدولة دولة الاسلام ، والبلاد بلاد المسلمين جميعا على اختلاف اصولهم « ليس من فارق الا في ان العنصر العربي في جزيرة العرب اكثر ، والعنصر الاجنبي في الممالك المفتوحة اعظم » (٣٨) .

ومن الاراء التي ظهرت في تفسير ظاهرة سرعة انتشار اللغة العربية في البلاد المفتوحة . انها كانت لغة الفالبيين الفاتحين ، سادة البلاد وحكامها الجدد .

والمفروض دائما ان لغة علاقات متبادلة بين الحاكم والمحكوم تتطلب قدرا من التفاهم المشترك؛ الذي لا يتحقق الا داخل اطار لغة متفق عليها بين الطرفين . وهنا نجد ان القاعدة جرت ان يرتفع المحكوم الى مستوى الحاكم وليس الحاكم هو الذي ينزل الى مستوى المحكوم . وعلينا في تفسير التاريخ الا نتع في الخطا الذي يقع فيه كثيرون ، وهو تطبيق مفاهيم المصور الحديثة التي نعيش في اجوائها الفكرية على المصور السابقة . ففي ظل النظم الديموقراطية الحديثة يستمد الحكام نفوذهم وسلطانهم من شعوبهم ، في حين كان الوضع القالب في العصور القديمة والوسطى هو ان يدعى الحكام حقا مقدسا في الحكم ، وبالتالي فقد كان المحكوم اكثر حرصا على استرضاء الحاكم لقضاء مصالحه ، ومن الخير له ان يبحث من افضل الطرق واسرعها لا يصال شكواه او رغبتهم الى الحاكم . ولما كان الحكام الجدد لا يعرفون لغة الا العربية ، فلم يبق امام الشعوب التي خضعت لهم سوى تعلم العربية ، مما ادى الى انتشارها . هذا فضلا عما يقال من ان لغة عقدة نفسية عند البشر تجعل الضعيف شغوفنا بمحاكاة القوى ، والمغلوب مولع دائما ابدا



بتقليد الغالب - على قول ابن خلدون - مما كان له اثره في انتشار اللغة العربية بين الشعوب التي خضعت للعرب وذات لحكمهم .

**لكن هذا القول مردود عليه بان لغة امشلة عديدة في التاريخ - قبل حركة الفتوح العربية الاسلامية وبعدها - ثبت ان تحول شعوب باكملها الى لغة الحكام الفاتحين، ونيلها لغة الاباء والاجداد ، ليس القاعدة الغالبة في التاريخ .** فالاغريق غزوا الشام ومصر ايام الاسكندر الاكبر ، وحكموها بعد ذلك مدة طويلة ، ومع ذلك لم تنجح اللغة اليونانية في محو اللغات القديمة القائمة في البلاد - مثل الارامية والمصرية .

والرومان غزوا كافة البلاد الواقعة في شرق حوض البحر المتوسط ، ومع ذلك فان الحكم الروماني الذي استمر بضعة قرون لم يسفر عن احلال اللغة اللاتينية محل اللغات المحلية القديمة التي كانت بمثابة لغات شعبية ، او محل اللغة اليونانية التي فدت - الى حد كبير - لغة الخاصة ورجال العلم والفكر . وكل ما هناك هو ان اللغة اللاتينية غدت لغة الادارة والحكم فضلا عن الجيش . فاذا انتقلنا الى اواخر العصور الوسطى ومشارف العصور الحديثة ، وجدنا الاثراك العثمانيين يغزون الوطن العربي ويحكمونه بضعة قرون ، ومع ذلك لم تنجح لغتهم في ان تحظى ببعض السيادة ، بل على العكس دخلت لغة الاثراك الفاظ عربية لا حصر لها . وربما قيل في تفسير ذلك ان الاثراك العثمانيين عندما غزوا الوطن العربي كانوا اقل في مستواهم الحضارى من العرب ، ولكن علينا ان نذكر ان العرب يدورهم عندما غزوا مصر والشام والعراق ابان حركة الفتوح العربية الاسلامية في القرن السابع للميلاد كانوا اقل في مستواهم الحضارى من شعوب هذه البلاد التي فتحوها ، ومع ذلك فقد قدر للغتهم ان تسودها .

وربما كان الاقرب الى الواقع هو الربط بين انتشار الاسلام من ناحية وانتشار اللغة العربية من ناحية اخرى . ذلك ان الرباط بين العربية والاسلام اقوى من ان يحتاج الى شرح او دليل . فالاسلام ولد في حجر العروبة ، ونبي الاسلام (ص) ينتمي الى اصل عربي صريح وينتسب الى اشرف القبائل العربية ، والقرآن الكريم - وهو دستور الاسلام - نزل بلسان عربي مبين . هذا فضلا عن ان العرب هم الذين حملوا عبء ابلاغ الاسلام الى الشعوب الاخرى، وجاهدوا من اجل تحطيم الحواجز التي اعترضت سبيل مسيرته التلقائية ، ونهضوا بهذه الامانة اعلاء لكلمة الله ، وايماناً برسائلته .

**وهكذا كان لا بد وان ياتي انتشار الاسلام مصحوبا بانتشار اللغة العربية ، بمعنى ان الظاهرة الاخيرة ليست الظاهرة الاولى وجاءت في اعقابها .** واذا كان الاسلام - كما سبق ان اشرنا - اخذ ينتشر انتشارا تلقائيا هادئا في مشارق الارض ومغاربها فان معتنقيه كانوا مطالبين باداء فروضه ومن الواضح ان النطق بالشهادتين يتطلب نطق بعض الالفاظ العربية وفهم معناها ، فضلا عن

أن أداء شعائر الصلاة يتطلب معرفة فاتحة الكتاب وحفظ بعض قصار السور من القرآن الكريم ، وبدا صار لابد للسلم من أن يلم بالعربية أو بشيء منها . ثم إن الإسلام يطلب من المسلم الانصات للقرآن الكريم إذا قرئ على مسمع منه ، وترثله وتدبر ما فيه من آيات بينات ، وهذه كلها أمور ترتبط بمعرفة اللغة العربية وفهمها وهنا نشير الى حقيقة هامة هي أن انتشار اللغة العربية جاء باللسان قبل أن يكون بالقلم . ذلك أنه مع ما كان للقرآن الكريم من اثر في نهضة التأليف الثرى الدون ، إلا أن القرآن الكريم نفسه لم يجعل فكرة كتابة الادب امرا مانوفا لدى العرب . وربما يرجع هذا الى ان غالبية المسلمين لم يقرأوا القرآن - في ذلك الدور الاول من ادوار انتشار الاسلام - وانما كانوا يتلونه غيايبا . هذا فضلا عن عدم وجود اعداد كبيرة من نسخ القرآن الكريم (٢٩) .

وساعد على تعريب البلاد المفتوحة ان العرب الذين نزحوا الى الارض الجديدة واستقروا فيها لم يستعروا طويلا في حالة عزلة ، وانما اخلدوا بنهمجون لتدريجيا مع الاهالي الاصليين . ومع بداية القرن الثاني للهجرة اخذ هؤلاء العرب يقلعون عن ترفهم وتعاليمهم ، واختلطوا بابناء البلاد الاصليين ، وشاركوهم حرفهم التقليدية من زراعة وغيرها ، بل لقد تزوجوا معهم ، مما اضعف من حدة الصبغة العربية من ناحية وساعد على انتشار الاسلام وتعريب البلاد من ناحية اخرى . وفي ذلك يقول المقرئى « لم ينتشر الاسلام في قرى مصر الا بعد المائة من تاريخ الهجرة ، عندما انزل حيد الله بين الحجاب (٤٠) مولى سلوك قيسا بالخوف الشرقى . فلما كان بالمائة الثانية من سني الهجرة ، كثر انتشار المسلمين بقرى مصر وضواحيها (٤١) » . وهنا نلاحظ ان عملية نزوح القبائل العربية من شبه الجزيرة واستقرارها في الولايات الجديدة المفتوحة استغرقت امدا طويلا - بلغ نحو من خمسة قرون - ظلت قبائل عربية جديدة تنزح طوالها لتسهم بدورها في تعريب البلاد وصبغها بالصبغة العربية . وساعد على اتمام هذه العملية قدرة المهاجرين العرب على الاندماج في البيئة الجديدة بسرعة ليس لها مثيل .

وهكذا ، فان الفارق يبدو واضحا بين حركة الفتوح العربية الاسلامية ، من ناحية ، وحركات الغزو والتوسع التي تعرضت لها البلاد الواقعة في منطقة الشرق الادنى - وخاصة الشام ومصر والعراق - قبل ذلك ، من ناحية اخرى . فالعرب عندما اقاموا لانفسهم مراكز

( ٢٩ ) جب : خواطر في الادب العربي ( مجلة الادب والفن ج ٢ - ١٩٤٢ ) ونشرها صلاح الدين النجد في : المنتقى من دراسات المستشرقين ج ١ ص ١٢٩ ( القاهرة ١٩٥٥ ) .

( ٤٠ ) المقرئى : المواظف والاشتياد ج ٢ ص ٢٦١ ( طبعة بولاق )

( ٤١ ) حامل الفراج في مصر على عهد الخليفة هشام بن عبد الملك ( ١٠٥ - ١٢٥ هـ ٧٢٤ - ٧٤٣ م ) . وقد ظل ابن الحجاب في ولاية الفراج حتى سنة ١١٤ هـ على قول ابن تلى بركى ( التاجم الزاهرة ج ١ ص ١٧٢ ) او سنة ١١٦ هـ على قول المقرئى ( المواظف والاشتياد ج ١ ص ٢٠٨ ) .

جديدة في الولايات التي فتحوها ، مثل القسطنطينية والقروان والبصرة والكوفة ، لم يتخذوا من هذه المراكز مواقع يتحصنون داخلها ، واتسافت هذه المدن بعد قليل موطننا العرب ولغير العرب من اهالي الولايات ، ليختلط الجميع ببعض تحت مظلة الاسلام الذي نادى بان المؤمنين اخوة . وشتان بين هذا الوضع وبين ماكان عليه الوضع بالنسبة لليونان الذين حرصوا عند تغلبهم في بعض البلاد على اقامة مستعمرات خاصة بهم -- مثل نقرطيس والاسكندرية وبطلمية في مصر -- ليعيشوا فيها وفق نهج الحياة اليونانية الخالصة التي القوها في بلادهم الاولى حتى انهم حرموا على اهلها التزاوج مع اهل البلاد الاصليين . يضاف الى ذلك ان اليونان والرومان عندما غزروا هذه المنطقة لم ياتوا معهم بديانة جديدة تسمو في مستواها فوق الديانات المعروفة في تلك البلاد . بل على العكس كان الشرق دائما متفوقا في مجال السمو الروحي ، وكانت الديانات الوثنية في الشرق اكثر رقايا في مستواها ، حتى لقد ترب بعضنا الى العالم الاوروبي . . شرقيه وغربيه . والمعروف من الاسكندر الاكبر انه حرص عندما غزا مصر على ان يزور معبد آمون في قلب الصحراء الغربية ، ليقدم له القرابين ويستنير بنبوته . وهكذا حتى ظهرت المسيحية ، واخذت تنتشر في المنطقة -- وخاصة في مصر والشام واجزاء من العراق . ولم يكن في في وسع المسيحية اوفرها من الديانات التي كانت قائمة في البلاد التي فتحها المسلمون ان تصمد امام حجة الاسلام ومنطقة ، فانتشر الاسلام انتشارا سريعا ، ومع انتشاره جاء انتشار اللغة العربية .

وهنا لابد من الاشارة الى حالتين مرتبطتين ببلدين فتحهما المسلمون وحكوهما بضعة قرون ، وكان لهم في كل منهما حضارة عظيمة سجلها التاريخ ، ومع ذلك لم ينتشر اللسان العربي في اى منهما ، ونعني بهذين البلدين فارس واسبانيا اما فارس فتتمثل ركنها اساسيا في الحضارة الاسلامية ، اذ اسهم الفرس بالذات اسهاما جوهريا في الفكر الاسلامي من مختلف جوانبه الادبية والعلمية والروحية ، فضلا عن الجوانب المرتبطة بالنظم والادارة والفنون وغيرها . وما كاد الفرس يعتنقون الاسلام حتى اظهروا تمسكا قويا به ، وتغانيا في الدود عنه ، وحرصا على الخوض في النقاش والجدل ، بله الصراعات السياسية والمذهبية التي لم تلبث ان تفجرت داخل الدولة الاسلامية . والغريب اننا نتصفح تاريخ الادب العربي فنجد خير من ارى ادب الكتابة وفنها كانوا من اصل فارسي وعلى رأسهم عبد الحميد الكاتب وابن قتيبة وابن المقفع والفضل بن سهل وسهل بن هارون . . الخ . في حين برز من شعراء العربية امثال بشير بن برد من خلادوا اسماءهم على صفحة الشعر العربي . يضاف الى هؤلاء جميعا علماء أفذاذ امثال الطبري وابن سينا والخوارزمي ، وقد خلفوا جميعا اثارا خالدا في الفكر الاسلامي ، ودنوا موسوعات ضخمة كلها بالعربية .

والامر الذي يثير العجب حقا هو عدم انتشار اللسان العربي في بلاد الفرس ، رغم ان هذه البلاد انصهرت في بوتقة الدولة الاسلامية ، وشاركت يسهم واقر في بناء حضارتها ، فضلا

عن ان حكم العرب لها دام قرونا طويلة . حتى عندما تفتتت وحدة الدولة وقامت على انقاضها دول ودويلات عديدة في المشرق والمغرب ، وبقيت بلاد الفرس تمثل جبهة قوية من جبهات الاسلام ومركزا من مراكز اشعاع حضارته ، ومقرا لعدمن الدول الاسلامية ، التي اسهمت بطريق مباشر في مصائر العالم الاسلامي واعطائه صورته المميز في الجانبين السياسي والحضارى .

ولانجد تعليلا لهذه الظاهرة سوى ان الفرس اصحاب حضارة عريقة واسخة ، وانه كان من الصعب عليهم ان يتخلوا من لغتهم التي هي دعامة كبرى من دعائم حضارتهم ، ويجدون في التمسك بها اعتزازا بامضيهم وحفاظا على تراثهم . حقيقة ان هناك بلادا اخرى - مثل مصر والشام - لا تنقل عراقة في حقل الحضارة البشرية عن فارس ، ومع ذلك فقد تم تعريبها - او استعراؤها - باكملها ، وتخلت عن لغاتها القديمة مع دخولها في اطار الاسلام . ولكن ربما استطعنا ان نفرس هذه الظاهرة في ضوء ما هنالك من تباين في الصفات بين الشعوب الجبلية وشعوب البلاد ذات الطابع السهلي ، فالاولى يتصف أهلها غالبا بالمناد وقوة المراس وصلابة الرأى ، والرغبة في التمسك بعاداتهم وتقاليدهم الموروثة ، وعدم التخلي عن تراثهم واخلاقهم ، في حين تضيي البيئة السهلية على أهلها قدرنا من ليونة الطباع ومرونة الفكر وسماحة الاخلاق ، مما يجعلهم اقرب الى التكيف بما يتعرضون له من تيارات جديدة . ولو كان لدى الفرس سلاح وحي قوى يواجهون به الفتح العربي لاحتفظوا بديانتهم ، ولكن مهما يبالغ في أية عقيدة وثنية - كالمجوسية - فانها لا يمكن ان ترقى في قوة حبكها ومتانة منطقتها وسمو مفاهيمها الى مستوى ديانة سماوية كالاسلام .

هدا ، وربما ساعد على هدم تعريب بلاد فارس ، ان ديوان فارس بالذات لم يتم تعريبه الا في وقت متاخر حوالي سنة ١٢٤ هـ . حقيقة ان الدولة الاسلامية شرعت في تعريب الدواوين على عهد الخليفة عبد الملك بن مروان ( ٦٥ - ٨٦ هـ = ٦٨٥ - ٧٠٥ م ) . ولكن ديوان فارس بالذات لم يعرب الا حوالي سنة ١٢٤ في اواخر عهد هشام بن عبد الملك ( ١٠٥ - ١٢٥ هـ = ٧٢٤ - ٧٤٣ م ) ( ٤٢ ) اى في اواخر العصر الاموى . وبعد ذلك بنحو لثماني سنوات قامت الخلافة العباسية معتمدة على سواعد الفرس ، فانضلت خلفاؤها الاوائل من الفرس دعامة اقاموا عليها ملكهم وحاربوا بها اعداءهم ، الامر الذى زاد من قوة العصبية الفارسية ، وضاعف من اثر الفرس

( ٤٢ ) الجيشتري : كتاب الوزراء والكتاب ص ٦٧ ( طبعة القاهرة ١٩٢٨ ) ويقول الجيشتري في ذلك ما نصه « وكان اول من نقل الكتابة من الفارسية الى العربية بفراسان اسحق بن طليق الكاتب - دجل من بني نهشل - كان مع نصر بن سيار ( سنة ١٢٤ هـ ) » .

« وكان اكثر كتاب فراسان ال ذاك مجوسا وكنت العصبية بالفرسية ، فكتب يوسف بن عمر - وكان يتقلد العراق في سنة اربع ومشرين ومائة - الى نصر بن سيار كتابا ، انقله مع دجل يعرف بسلیمان الطيار ، يصره الا يستعين بأحد من أهل الشرق في اماله وكتابه . وكان اول من نقل الكتابة من الفارسية الى العربية بفراسان اسحق بن طليق الكاتب » - دجل من بني نهشل - كان مع نصر بن سيار .

انظر ايضا : البيلارى : كتاب فتوح البلدان - القسم الثاني - ص ٣٨ ( طبعة القاهرة ١٩٥٧ ) .

الحضارى في الدولة الاسلامية . وترتب على هذا وذاك ازدياد الفرصة امام اللغة الفارسية لتظل حية في بلادها .

وهكذا اعتنق الفرس الاسلام ، ولكنهم احتفظوا بلغتهم ، وان جاء هذا الاحتفاظ جزئيا غير كامل ، حيث ان اللغة الفارسية غدت تكتب وتكون باحرف هرية من ناحية ، كما ان كثيرا من الالفاظ العربية ، وخاصة تلك المرتبطة بالاسلام وعلوم الدين دخلت اللغة الفارسية ، من ناحية اخرى .

**اما الحالة الثانية الكبرى من بلاد فتحها العرب والمسلمون ، واستمر حكمهم قائما فيها قرونا طويلة ، ومع ذلك فان تعريبها لم يتم فهي اسبانيا . والواقع ان اسبانيا بالذات تمثل حالة من الحالات الفريدة في التاريخ التي استمرت انظار الباحثين ، واستأثرت بجهود المفكرين . ذلك ان الحضارة العربية الاسلامية كانت لها ركيزة اساسية في بلاد الاندلس ، تجلت في كافة الميادين سواء الدينية والفكرية والطبية والاجتماعية والاقتصادية والفنية وغيرها ، حتى لقد غدت مدن الاندلس - مثل قرطبة ولبلة واشبيلية وقرنطة - مراكز اشعاع حضارى قصدها طلاب العلم والمعرفة من شتى انحاء الغرب لينهلوا من مناهلها . ومع ذلك فان الحقيقة المؤلمة هي ان دولة المسلمين انهارت في الاندلس في اواخر القرن الخامس عشر للميلاد ، دون ان يتحرك الاسلام اثرا يتناسب مع امجاد تلك الحضارة وعظمتها . وفي هذه الحالة بالذات علينا ان نضع امامنا بعض الاعتبارات :**

**اول هذه الاعتبارات هو ان الاندلس كان يقع في اقصى اطراف الدولة الاسلامية ، من ناحية العرب ، وبالتالي فان العرب فتحوا هذا البلد بعد ان اعترى حركتهم التوسعية الضعف والانهك ، حتى انه من الامور المسلم بها في التاريخ انه لولا معاونة البربر من اهالي شمال افريقية الذين اعتنقوا الاسلام - امثال طارق بن زياد ورجاله - لما تم فتح هذه البلاد في اوائل القرن الثامن للميلاد . ومع ذلك فان المسلمين لم يتمكنوا من فتح شبه جزيرة ايبيريا باكملها ، ولم يسيطروا على كافة انحاءها في يوم من الايام ، وانما اقتصرت دولة المسلمين في الاندلس على الاجزاء الجنوبية وبعض الوسطى ، في حين ظلت الاقاليم الشمالية والغربية خارج نفوذ المسلمين السياسي والحضارى . وفي هذه الاجزاء الاخرة ، قامت امارات ودويلات مسيحية - مثل اراغونة وقشتالة ونافار - ثم البرتغال - ظلت تنهض الدوائر بدولة المسلمين ، فتسالمها حيناً وتنافسها العداء حيناً ، حتى عصفت بها في نهاية الامر .**

**اما الاعتبار الثاني فيما يتعلق بوزال اثر الاسلام والعروبة من اسبانيا ، او على الاقل ضعف هذا الاثر بما لا يتناسب مع عظمة حضارة المسلمين فيها - فيرجع الى طبيعة البلاد ، تلك الطبيعة التي اصبحت الفزاة من اقدم العصور حتى ايام يونابرت في المصور الحديثة ، والتي اشدت على اهلهما**

قد ارم صلابة الخلق والرغبة في التمسك بالتراث اشبه بما ذكرناه عن الفرس في المشرق . كل ما في الامر هو ان الفارق بين الحالتين يكمن في بعض الفوارق الجوهرية . ولعل اول هذه الفوارق هو ان المسلمين غزوا اسبانيا بعد ان تاصلت فيها الديانة المسيحية ، وغدت مركزا هاما من مراكزها في الغرب الاوروبي . وحسبنا الاشارة الى ما عقد فيها من مجامع كنسية ، منذ وقت مبكر ، وما توافر على ارضها من مزارات القديسين التي يتجه اليها المسيحيون من انحاء الغرب الاوروبي . مما جعل صلابة اهل البلاد تبدو في تمسكهم بعقيدتهم فضلا عن لغتهم . وشتان بين هذا الوضع وبين ما كان عليه مجوس فارس عندما فتح العرب بلادهم ، وهم الذين لم يجدوا معهم سلاحا روحيا يواجهون به الاسلام .

**اما الفارق الثاني** فيبدو في ان بلاد الفرس كانت قريبة نسبيا من قلب الاسلام وفتحها المسلمون في وقت مبكر كانت فيه الدعوة الى الاسلام اقوى ما تكون ، مما حقق لها النجاح هذا في حين كان الاندلس في اقصى الغرب ابعد ما يكون عن قلب الاسلام ، في المشرق ، وجاء فتحه بعد ان امتري الفاتحين قدر من الانحلال جعلهم يفرقون في مستنقع مؤلم من الخلافات القبلية والعنصرية ، مما عرض الدعوة الاسلامية في ذلك الركن للفتور الشديد . حتى اولئك الذين عاشوا تحت حكم المسلمين وتعلموا العربية ، واتخذوها لسانا ليسايروا الوضع الجديد ، وليقتضوا حوالجهم قبل حكاهم الجدد ، اوليستفيدوا من علومهم وحضارتهم - وهم الذين اطلق عليهم اسم المستعربين - فانهم ظلوا يمثلون نسبة محدودة غير كبيرة من اهل البلاد الاصليين وهكذا ، حتى عصفت القوى المسيحية بدولة المسلمين في الاندلس ، وتم طردهم من شبة الجزيرة بعد نحو من ثمانية قرون ، وعند ذلك حرص المسيحيون على ان يشنوا حملة ظالمة ملؤها التعصب ضد كل ما يشتم منه رائحة الاسلام والعروبة ، فاصدرا للكان فرديناندوا ايرالامرسوما يقضي بالغاء شعائر الدين الاسلامي ، ومحو اللغة العربية من كافة انحاء البلاد . ولم تقف هذه الحملة عند حد قتل كل من يشتبه في اعتناقه الاسلام فحسب ، بل تخطت ذلك الى اقتلاع كافة مظاهر الحضارة العربية الاسلامية ، بحرق كتبها وهدم اثارها ومنشآتها ، بحيث لم يسل منها سوى القليل النادر مثل جامع قرطبة وقصر الحمراء ، وهي البقايا التي تعيش عليها اسبانيا اليوم في الحصول على مواردها الى المسيحية ، في حين فر الباقيون الى خارج البلاد ، بحيث لم يبق في اسبانيا مسلم من ابناءها . ومع ذلك فان اثر العربية بقي مالا حتى اليوم ، يبدو في كثير من الاسماء والمصطلحات والامثال ، فضلا عن بضع مئات من الكلمات التي غدت تمثل جزءا اساسيا في قاموس اللغتين الاسبانية والبرتغالية وقد وضع المستشرق دوزي قاموسا كبيرا يضم الالفاظ ذات الاصل العربي المستخدمة اليوم في اللغتين الاسبانية والبرتغالية في الحياة العامة (٤٣) .

وفيما عدا هاتين الظاهرتين الاستثنائيتين الخاصة ببلاد فارس والاندلس فقد تم تعريب كافة البلاد التي فتحها المسلمون العرب وحكموها مدة طويلة ، اما البلاد التي وصلها الاسلام عن طريق التجار والبعثاء في شرق افريقية وغربها ، وفي شرق اسيا وجنوبها ، او تلك التي حكمها العرب فترات ليست بالطويلة نسبيا في اسيا وافريقية واوروبا ، ومن جعلتها بعض جزر البحر المتوسط والمستعمرات التي اقامها المسلمون على شواطئه الشمالية ، فقد سرب الى لغاتها كثير من الالفاظ والمفردات والتعابير العربية . ويندر ان نجد مجتمعا اسلاميا غير عربي اليوم - مثل تركيا والباكستان وأفغانستان واندونيسيا - او حتى الجاليات الاسلامية في الفلبين والصين ، لا يمي افرادها كثيرا من الالفاظ العربية ، وخاصة تلك الالفاظ ذات الصلة بالاسلام واركانه وشعائره واصوله وتراثه .



**وبالاضافة الى الاسلام والره في انتشار اللغة العربية ، هناك عاملان ساعدا على انتشار هذه اللغة بدرجات متفاوتة في كثير من بلاد العالم المعروف في العصور الوسطى .** اما العامل الاول فهو ازدهار الحضارة العربية الاسلامية ، واتساع نطاقها وتنوع افاقها . فهذه الحضارة لم تترك ميدانا من ميادين الخبرة الانسانية لم تسهم فيها بسهم وافر ، سواء الدراسات النظرية والعملية ، والاطعمة والاشربة والمقاسير ، والاسلحة والفنون والصناعات والنشاط التجاري والبحرى . ثم ان هذه الحضارة امتدت ليستظل بها كثير من بلاد الشرق والغرب جميعا ، حتى تلك التي لم يصل اليها المسلمون ولم تصل اليها الدعوة الاسلامية . ويكفي مثلا للتدليل على ذلك انه لا يمكن تتبع تاريخ اوروبا في العصور الوسطى وجذور النهضة الحضارية التي ادت الى نقل العالم الاوربي الغربي من العصور الوسطى الى العصور الحديثة ، دون التطرق الى اثر الاسلام السياسي والحضاري . ويعيننا في هذا المقام ان اللغة العربية كانت اداة تلك الحضارة العظيمة ، مما جعل منها لغة عالمية للملم والمعرفة وذلك قبل عدة قرون من محاولة الباحثين ايجاد لغة عالمية مشتركة للعلم ، حتى لا تهتمز المفاهيم العلمية بسبب تعدد اللغات الحديثة ( ٤٤ ) . فاذا سمعنا بانه كان للمسلمين نشاط تجارى واقتصادي واسع ، امتد برا وبحرا من المحيط الهادى وبحر الهند شرقا حتى المحيط الاطلسي - او بحر الفلكما - غربا ، وان النقود والمسكوكات الاسلامية عرفت في بلاد بعيدة مثل شبه جزيرة اسكتلندا ، في اقصى شمال الغرب الاوربي ، فان علينا ان نذكر ان العربية كانت اداة اساسية في هذا النشاط

---

( ٤٤ ) من ذلك ما هو فيه كينتزل في القرن الثامن عشر من جمع « ألف باء » الفكر الانساني وحجر الاسفار البسيطة والخرية ، لم وضع رمز لكل فكرة تصبح هذه الرموز بمثابة لغة مشتركة . وفي القرن التاسع عشر شرع طبيب روسي في وضع لغة الاسبرنتو لتكون لغة عالمية . وفي اوائل القرن العشرين حاول الفيلسوف والريافسى الفرنسى كونورا تهذيب الاسبرنتو وتحويلها الى الاسدولتكون الأخيرة لغة دولية لها قوامها ونحوه . ولقد اقرت الجمعية الفلسفية الفرنسية ، هذا الاتجاه فاشارت الى ايدى في مجيها الفلسفي اأدى اخرجها اندريه لانان .

الحضارى المتعدد الاطراف . واذا قرأنا ان الغرب الاوروي اخل يقيق في اواخر العصور الوسطى ليضع اساس نهضته الحديثة ، فان علينا ان ندرک ان الغرب ارتکز في انطلاقة هذه على المؤلفات والكتب العربية فحضر بترجمتها الى اللاتينية ، وعكف على دراستها ، حتى انها غدت لغة اساسية في الجامعات الاوروية الناشئة في اواخر العصور الوسطى ( ٤٥ ) . والمعروف ان روجر بيكون ( ١٢١٥ - ١٢٩٢ ) انه قال « ان الفلسفة مستمدة من العربية » ، وعلى هذا الاساس لا يستطيع الانسان الاوروي ان يفهم فلسفة العلم الا اذا عرف اللغة التي نقلت عنها « بل يقال ان بعض تلاميذ روجر بيكون نفسه كانوا احيانا يتكلمون عليه اذا اخطأ في ترجمة النصوص العربية الى اللاتينية ، مما يشير الى انهم كانوا يعرفون العربية ويطالعون النص العربي ويقارنون بينه وبين ما يقوله استاذهم . وفي ذلك يقول بريغولت « ان روجر بيكون درس اللغة العربية والعلوم العربية في جامعة اكسفورد على ايدي اساتذة تلمذوا بدورهم على ايدي اساتذة من العرب في الاندلس وهو لم يمل قط من التصريح بان تعلم اللغة العربية وتعلم العرب هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقة ( ٤٦ ) » .

**اما العامل الثاني** الذي ساعد على انتشار اللغة العربية فهو خصوصية هذه اللغة وغناها ومرونتها . فابجدية العربية محدودة الحروف ، واصواتها تكاد تكون شاملة ، بحيث تواجه مخارج الحروف كلها تقريبا في اللغات الاخرى ، فضلا عن ان مفرداتها غزيرة من السهل ان يختار الانسان منها ما يلائم مطالب الحياة ( ٤٧ ) . هذا وان كان هذا الامر الاخير نفسه مصدرا لصعوبتها بسبب تعدد الالام بكل ما فيها من مفردات . والحق ان الباحثين من علماء اللغات اجمعوا على ان اللغة العربية هي ارقى اللغات السامية جميعا واوسعها افقا ، فلا تعادلها في سموها اللغة الارامية ولا العبرية ، ولا غيرهما من اللغات السامية . بل يجرم هؤلاء الباحثون على ان اللغة العربية من ارقى لغات العالم ، فهي تمتاز - حتى عن اللغات الاربى - بكثرة مرونتها وسعة اشتقاقاتها . ول ذلك يقول استاذنا المرحوم احمد امين اذا قيس ما يشتق من كلمة عربية من صيغ متعددة ، لكل صيغة دلالة على معنى خاص ، بما يقابلها من كلمة افرنجية وما يشتق منها ، كانت اللغة العربية في ذلك اوفر وافنى ( ٤٨ ) . وقد ظهر ذلك - اول ما ظهر - في العصر الجاهلي ، بقافيته المحكمة واورانه التقنية وتبصيراته الدقيقة وخياله الواسع . ثم جاء نزول القرآن الكريم بهذه اللغة اعلاء لشأنها وتثبيتا لاركانها ، لان القرآن الكريم نفسه بآياته المحكمات ، وبلاغته الساحرة ، يعتبر مثالا فريدا في الثراء اللغوي .

( ٤٥ ) Rashdall : The Universities of Europe in the Middle Ages ; Vol. 2 ; p.p. 90-91

Briffault : Making of Humanity ; p.p. 201-202.

( ٤٦ )

( ٤٧ ) ابراهيم بيومي مذكور : العربية بين اللغات الملكية الكبرى ( مطبعة القيت في جامعة بيروت العربية سنة ١٩٧٣ ، وطبعها هذه الجامعة ) .

( ٤٨ ) احمد امين : معنى الاسلام - الجزء الاول ص ٢٨٩ ( الطبعة السابعة - القاهرة ١٩٦٦ ) .



وهكذا استطاعت اللغة العربية ان تنتشر في جميع البلاد التي فتحها العرب من المحيط الى الخليج - باستثناء القليل - فحلت محل اليونانية واللاتينية والقبطية والآرامية والسريانية والبربرية وغيرها . حتى ان الشعوب التي احتفظت بلغتها رغم خضوعها لحكم العرب واعتناقها الاسلام - مثل الفرس والتركة - اتخذت اللغة العربية اداة للعلم والادب ، مثلما حدث في بلاد فارس . وقد سبق ان اشرنا الى ان الفرس حرصوا على تدوين ما عرفوا من علوم الكلام والفقه والحديث والتفسير والتاريخ وغيرها بلغة العرب ، فكانوا اذا ألغوا اوشعروا او كتبوا فيالعربية ، وبذلك اقتصراستعمال اللغة الفارسية على الكلام المادى في المجتمع اوفي اوساط الديانة المجوسية . اما الترك الذين قهروا العرب فيما بعد ، فقد اتحلوا الخط العربي ، بحيث لا تجد في تركيا انسانا على شيء من التعليم لا يستطيع ان يفهم لغة القرآن فيسهولة . وقد دفع ذلك احد الباحثين الى القول بان اللغة العربية صار لها في هذا الجزء من آسيا ما كان من شأن لغة اللاتينية في غرب اوروبا في العصور الوسطى ( ٤٩ ) . ونظرة عابرة الى اللغات الفارسية والتركية ولغة اللايو والسواحلي وغيرها من لغات البلاد التي انتشر فيها الاسلام ، توضح انها جميعا ضمت مفردات عربية كثيرة جدا ، شبهها بعض العلماء في كثرتها بالناصر اليونانية واللاتينية في اللغة الانجليزية ( ٥٠ ) .

ولم يكن عسيرا على لغة كالثغة العربية ، عرفت بالاصالة والخصب والفنى ان تصبح اداة لحضارة عظيمة ، قامت بمهمتها على خير وجه في التعبير عن الافكار ونقلها ، واستطاعت ان تكون اداة طيبة لكل ما نقل من علوم الفرس والهنود واليونان ، فلم يكذبصرم القرن الثاني للهجرة حتى كانت خلاصة هذه الثقافات قد دوت كلها باللغة العربية . والعرب الذين كانوا لا يعلمون شيئا من مصطلحات الحساب والهندسة والطب ، ولا شيئا من منطق ارسطو وفلسفته ، غدوا في قليل من الزمن يعمرون بالعربية من ادق نظريات افلاطون وفلسفة ارسطو وطب جالينوس وفلك بطليموس ( ٥١ ) .

ولا اادل على مرونة اللغة العربية وقدرتها على التعبير العلمي من ان العرب عندما بدأوا حركة الترجمة من اليونانية ، اخذوا كثيرا من المصطلحات اليونانية بالفاظها العربية ، فقالوا انا لوطيقا وسوسطيقا وقطافوياس وارطماطيقا واييديميا . ولكنهم سرعان ما اكتشفوا ان لغتهم العربية قادرة على ان تعبر عن هذه المصطلحات بالفاظ عربية خالصة ، فتركوا اللفاظ السابقة ، وقالوا عنها بالترتيب : التحليل والمفاطة والقولات العشر والرياضيات والوافدة ( ٥٢ ) . وهكذا اظهرت

( ٤٩ ) جوستاف لويون : حضارة العرب ، ص ٤٤٠ .

( ٥٠ ) برنارد لويس : العرب في التاريخ ، ص ١٨٩ .

( ٥١ ) احمد امين : ضحى الاسلام ، ج ١ ص ٢٠٥ .

( ٥٢ ) العالم العربي ، كتاب نشرته جامعة الدول العربية ، ص ١١٤

اللغة العربية مقدرة فائقة على مسايرة الاوضاع الجديدة للدولة ، والتطور الحضارى الذى سارت في طريقه بخطى مذهلة ، واثبتت انها قادرة على النهوض بالاعباء الضخمة التى كان عليها ان تواجهها في عهدها الجديد . ومن اجل ذلك اشتقت من مفرداتها الفاظ جديدة ، واكتسبت بعض الالفاظ معاني جديدة . ومنذ عصر ما قبل الاسلام وحتى اليوم واللغة العربية لا تمنع في تعريب بعض الالفاظ غير العربية مع تطويعها بما يتفق والدوق العربى . فقبل الاسلام عرف العرب الديناريوس Denarius والدراخما Drachma ، ولكنهم عربوا اللفظتين الى دينار وجمعه دنائير ، ودرهم وجمعه دراهم ، وهو تعريب يتفق مع ذوق اللغة وحسها وطعمها وموسيقاها ووقعها ، فلكل لغة بيانها كما قال المرحوم هلى الجارم . وفي العصور الحديثة لم يخترع العرب الراديو والاذىومبيل والتلفزيون ، نكلها مخترعات اوربية وضع لها مخترعوها اسماءها التى تتفق ووظيفتها . ولكن العربية لم تعجز عن وضع اسماء لها ، لا تقل دقة في التعبير عن وظيفتها عن الاصل الاوربى ، فقالوا مدياع ومسيرة وهاتف ، ومثروا في القاموس العربى على ما يعبر عن اجزاء ومفردات تلك الاجهزة ، واسلوب العمل فيها ، من بث وارسال واذاعة ، ومحرك ومجلة قيادة وشموخ احتراق ، اتصال سلكى ولاسلكى . . وهكذا . بذلك استطاعت اللغة العربية ان تحافظ على شبابها وتجده دائما ، وتجل من نفسها لغة حية هائلة ، تصلح لكل زمان ومكان .

والملاحظ في بناء الحضارة العربية الاسلامية ان العرب اضطروا الى اخذ الكثير - وخاصة في نظم الحكم والادارة والحياة الاجتماعية والعلوم والفلسفة - من الشعوب الاخرى التى دانت لهم ودخلت ضمن نطاق دولتهم ، و التى اتصلوا بها وبحضارتها . ولكن اذا كان العرب - على حد تعبير استاذنا المرحوم احمد امين - قد « اتخذوا في النظم السياسية والاجتماعية وما اليها من فلسفة وعلوم ونحو ذلك ، فقد انتصروا في شيئين هما اللغة والدين . فاما لغتهم فقد سادت هذه الممالك جميعا ، وانهمز امامها اللغات الاصلية للبلاد ، وصارت هي لغة السياسة ولغة العلم . وظل هذا الانتصار حطيف العرب في اكثر هذه الممالك حتى اليوم . وكذلك الدين ، فقد ساد هذه الاقطار وامتنقه ، وقل من بقي من سكان هذه البلاد على دينه الاصيل . ومع انتصار هذين العنصرين - اللغة والدين - فقد تأثر كل منهما أثناء هذه الحروب ، فاللغة لم تمت سليمة ، وفشا فيها اللحن ، حتى احتاجت الى قوانين تضبطها . وكذلك غلبت على اللغة كلمات وتراكيب اعجمية ، وخيال اعجمي ، ومان اعجمية . وقل ذلك في الدين ، فهو وان انتصر فقد تأثر ، فتفرق المسلمون فرقا ، ووضعت المذاهب المختلفة ، وشرح القرآن نفسه بما ورد في الكتب الاخرى من اقايص بدم الخليفة ، وما الى ذلك . وظلت هذه الفرق تتجادل بالقول احيانا وبالسيف احيانا اخرى . ( ٥٣ )



على انه يلاحظ ان عملية التعريب هذه لم تتم في يوم وليلة ، وانما استغرقت بضع مئات من السنين . ففي بعض البلاد ذات الحضارة العريقة - مثل مصر - ساعد الفتح العربي اولا على احياء اللغة القبطية على حساب اللغة اليونانية التي كانت لغة رسمية منذ ايام البطالة . فالقوس الدينية في الكنائس غدت تؤدي باللغة القبطية ، بعد ان كانت قبل الفتح العربي تؤدي باليونانية . اما المدن والاقاليم ، فاستمدت مرة اخرى اسماءها القبطية ، بدلا من الاسماء اليونانية التي طفت عليها منذ ايام البطالة . وهكذا ظهر اسم اخميم بدلا من Panopolis واهناسيا بدلا من هيراكليوبوليس Heracleopolis والاشمونين بدلا من هرموبوليس Hermopolis « على ان هذا كله كان بحثا لتقديم لم يندلج تماما ، فان اللغة القبطية او الاسماء المصرية كانت قد غلبت على امرها حينما من الدهر ، ثم استمدت مكانتها بمدا الفتح العربي ( ٥٤ ) .

وكان ان ادى تعريب الدواوين في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان ( ٦٥ - ٨٦ هـ = ٦٨٥ - ٧٠٥ م ) - كما سبق ان اشرنا الى الاسراع - ليس بتعريب اللسان فحسب ، بل ايضا بنشر الخط العربي . ذلك ان « استخدام اللغة العربية في الشؤون الادارية » كان وسيلة فعالة كبرى الى نشر العلم بطراز معهود في الكتابة العربية . ومن الثابت ايضا ان هذا الطراز لم يتم تطوره الكامل بتحقيق حروف الهجاء حتى اواخر القرن الاول بعد الهجرة ( ٥٥ ) . على ان الخطا الكبير الذي يقع فيه البعض هو انهم يظنون ان الدواوين في الدولة الاسلامية ، مرت باجمعها في ذلك الوقت المبكر ، في حين اننا نعلم - كما سبق ان اشرنا ايضا - ان بعضها قد تأخر تعريبه ، حتى ان ديوان فارس نفسه لم يعرب الا في عهد الخليفة هشام بن عبد الملك سنة ١٢٤ هـ ، وذلك باعتراف الجعشيارى وغيره من المؤلفين ( ٥٦ ) . هذا الى ان عملية تعريب الدواوين ليس معناها سيادة اللغة العربية في كافة انحاء الدولة بين يوم وليلة ، وانما كانت عملية طويلة ، استغرقت بضعه قرون ، حتى غدت العربية لغة الخاصة والعامة في الكتابة والتخاطب .

من ذلك ان الخليفة المأمون عندما اتى الى مصر سنة ٢١٧ هـ كانت غالبية اهل مصر قد غدوا مسلمين ، ومع ذلك فان اللغة العربية لم تكن لها السيادة بعد في التخاطب بين الناس ، وكانت اللغة القبطية - فيما يبدو - لا تزال لغة التخاطب بين الجماهير . يدل على ذلك ما ذكره المقريزى من ان الخليفة المأمون في زيارته هذه لمصر ، من انه « كان لا يمشي ابدا الا والترجمة بين يديه من كل جنس » ( ٥٧ ) . ونخرج من هذا بحقيقتين هامتين :

( ٥٤ ) سيدة اسماعيل كاشف : مصر في فجر الاسلام ص ١٧١ ( الطبعة الثانية القاهرة ١٩٧٠ )

( ٥٥ ) جب : خواطر في الادب العربي ، بحث نشره صلاح الدين التيجاني في « المكنن من دراسات المستشرقين »

ج ١ ص ١٢٩ ( القاهرة ١٩٥٩ )

( ٥٦ ) الجعشيارى : كتاب الوزراء والكتاب ص ٢٨ ، ٦٧ ، ( الطبعة الاولى - القاهرة ١٩٢٨ )

( ٥٧ ) المقريزى : النوازل والاعتبار ، ج ١ ص ٨١ ( طبعة بولاق )

**أولاهما** تأكيد ما سبق أن ذكرناه من أن انتشار الإسلام سبق انتشار اللغة العربية .  
**والحقيقة الثانية** هي أن انتشار اللغة العربية لم استعملها لتفسيح المجال أمام العربية . وانضحت على شعوب مريقة ذات حضارات متاملة أن تتخلى بسرعة وسهولة عن لغتها التي هي من أبرز مقومات كيانه الحضارى .

ولكن مع انتشار الإسلام ذلك الانتشار السريع من ناحية ، وتغلغل القبائل العربية في المجتمعات الجديدة من ناحية أخرى ، كان من المتأمل على اللغات المحلية أن تستمر في صمودها ، فأخذت تنقلص تدريجيا ، وتتكشف دائرة استعمالها لتفسيح المجال أمام العربية . وانضحت هذه الظاهرة بوضوح في القرن الرابع الهجرى عندما نجد بعض المؤرخين المسيحيين يدونون كتاباتهم التاريخية - وبعضها في تاريخ الكنيسة نفسه - باللغة العربية . ومن هؤلاء البطريرك الملكاني سعيد بن بطريق - المعروف باسم أوتيسخا - المتوفى سنة ٣٢٨ هـ ( ٩٤٠ م ) ، وقد دون بالعربية كتابا تاريخيا كبيرا في جوتين اسماء « كتاب التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق » ( ٥٨ ) . وكذلك ساويرس بن المقفع - اسقف الاشمونين المتوفى في اواخر القرن الرابع للهجرة ( العاشر للميلاد ) . وقد كتب الأخير كتاب « سيد الاباء البطارقة » ، وقال في مقدمته ما نصه « فاستعنت بمن أعلم استحقاقهم من الاخوان المسيحيين ، وسألتهم نقل ما وجدناه منها بالقلم القبطي واليوناني الى القلم العربي ، الذى هو الآن معروف عند أهل الزمان بأقليم ديار مصر ، لعدم معرفة اللسان القبطي واليوناني » ( ٥٩ ) .



وهكذا سار الإسلام والعروبة جنباً إلى جنب ليشيدا صرح اعظم حضارة مرفها العالم اجمع طوال العصور الوسطى ، وهي الحضارة التي امتدت الغرب بأسس نهضته الحديثة .



( ٥٨ ) سيده اسماعيل كاشف : مصر في فجر الإسلام ٢٢١ ( الطبعة الثانية ١٩٧٠ )

( ٥٩ ) ساويرس بن المقفع : سيد الاباء البطارقة ( المخطوطة )

## الإسلام في اندونيسيا

### كيف دخل الإسلام إلى اندونيسيا ؟

أن قصة نشر الإسلام في اندونيسيا ( جزر الهند الشرقية ) ( ١ ) ذات فصول عديدة متتالية ، تنطوي على صفحات مشرقة من الدأب والجهاد والعمل الشاق . وهي سجل حافل يشغل قرونا كثيرة بدأت في القرون الأولى من العهد الإسلامي ولم تنته إلا في القرن الثامن عشر الميلادي .

وأول ما يسترعي انتباه الباحث ، أن انتشار الإسلام في تلك الجهات تم بطرق سلمية على أيدي الدعاة والتجار بالدرجة الأولى ، لا بطريق الحرب والغلبة . أن الدعاة الأول الذين قاموا بنشر

( ١ ) جزر الهند الشرقية ( EAST INDIES ) واندونيسيا ( INDONESIA ) تسميتان لمسمى واحد هي الجمهورية الاندونيسية اليوم التي تشمل نحو ثلاثة آلاف جزيرة تمتد بين استراليا وآسيا . ويعني تعبير اندونيسيا بالضميط « الجزر الهندية » ، وقد استعمل للمرة الأولى من قبل أحد العلماء الألمان منذ سنة ١٨٨٤ . وقد اختارت الحركة القومية الاندونيسية هذه التسمية وليتها كاسم رسمي للجمهورية الاندونيسية في سنة ١٩٤٥ و ١٩٤٩ ، وفعلته على تعبير نوسانتارا ( Nusantara ) ( الذي يعني أصلا « العالم الخارجي » أو « الجزر الأخرى » ) وكانت هذه التسمية الأخيرة تستعمل في النصوص الجاوية في القرن الخامس عشر الميلادي ، ثم استخدمه بعض العلماء الهولنديين في أوائل القرن العشرين لينقلوا على مجموع جزائر الهند الشرقية .

BERNARD VLEKKE, NUSANTARA : A HISTORT OF INDONESIA, BRUXELLES 1961, P. 6.

الإسلام في اندونيسيا ضاعت اسمائهم في ضبابية التاريخ ، ولا بد أنهم كانوا أناسا بسيطاء ادوا واجيهم دون شجعة وافسحوا المكان لآخرين وجعلوا التربة مهيبة لهم . ومن أبناء الاجيال التالية هؤلاء نحفظ لنا التواريخ الملاوية المحلية اسماء لامعة من الدعاة - فيهم حكام وقادة عظام - من أمثال ملك ابراهيم، ورادين رحمة ويدي (سوسن أمغيل) وسونن كبرى - وهما من نسل الداعي زين الاكبر بن جمال الدين اغونغ - ورادين فتاح الذي لعب دورا بارزا في القضاء على الحكم الهندوكي ، وغيرهم كثيرين . ويحتل ملك ابراهيم - من بين هؤلاء - مكانا بارزا ، ويقول الاندونيسيون انه من ذرية الحسين بن علي ( ع ) ، وما زال قبره في بلدة ( جرسيك ) في جاوه - وهي من البلدان التجارية المهمة - موضع تعظيم وتقديس ( ٢ ) .

### متى دخل الإسلام الى اندونيسيا ؟

يجتهد المؤرخون الغربيون ، وفي مقدمتهم الهولنديون ، في البت امرين ، اولهما ان الاسلام دخل الى جزر الهند الشرقية في القرن الثالث عشر الميلادي وما بعده ، وثانيهما انه لم يجرى من بلاد العرب ، وانما دخل من جنوب الهند ( او من قورات GUJARAT وغيرها من الامكن ) كما ارتأى ماريسون ( ٣ ) ومنوك هرغونجة وظيفكة وشرابكة وفان لير وغيرهم .

ومن الطريف ان الحكومة الهولندية كانت قد ارسلت - يوم كانت تستعمر اندونيسيا - بعثات لارتياذ المقابر الاسلامية القديمة ، وقد نشر احد اعضاء البعثة اربع مقالات ( ٤ ) ، وابدى دهشته من كثرة المقابر ، وما دلت عليه من اثار حضارية في شمال سومطرة ، و اشار الى الكتابات العربية القديمة بالخط الكوفي والنسخي والى النقوش الكتابية والرخارف النباتية ، مما لسه نظائر في متابر العالم العربي - الاسلامي ومساجده - غير ان هذا المؤرخ قرر ان التجار الهنود من ( قزرات ) هم الذين ادخلوا الاسلام الى هناك . وقد اسند واه بمحاضرة علمية كان القاها المستشرق الهولندي المعروف سنوك هرغونجة في ٢٣ كانون الثاني ١٩٠٧ قرر فيها : « ان الاسلام جاء الى الجزائر الشرقية من طريق الهند لا من طريق بلاد العرب » ، وكذلك ايد رايه بالقول ان كمباية ( CAMBAY ) في ولاية قزرات كانت في نهاية القرن الثالث عشر ( في

( ٢ ) يشهد شاهد قبره الى انه توفي في سنة ( ١٢١٩ م ) وقد اعتبره الناس من الاولياء العظام وودجوا الاعتقاد به في جاوه . ويرى العلماء الهولنديون الذين درسوا الكتابات العربية على شاهد قبره انه احد التجار الذين تاجروا بالتوابل الفخري :

VAM DENBERG, LE HADRAMAVT ET LES COLONIES ARABES DANS L'INDE.  
VLEKKE, NUSANTARA : AHISTORT OF INDONESIA, P. 83. و :

( ٣ ) يقول ماريسون : ان الاسلام لم يصل الى شمالي سومطرة من قزرات بل من جنوب الهند ، انظر :  
G. E. MARRISON, JOURNAL OF THE MALAYAN BRANCH OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY, VOL. XXIV, 1951. P. 28.

( ٤ ) في جريدة يالا يودي الهولندية ، الاعداد : ١٩ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ مايس ١٩٢٢ .

حدود سنة ١٣٠٠ م) مركز الدعوة الاسلامية ثم نقل قول فرنري بان سمدره ( في جزيرة سومطرة ) عرفت الاسلام بين عامي ١٢٧٠ - ١٢٧٥ م ( ٥ ) .

اما توماس ارنولد - المستشرق البريطاني المعروف - فقد تابع اقوال المؤرخين الهولنديين من جهة واستدل - شأنه شأن مؤلف كتاب « سجرة عالم ملايو » - على ان المسلمين وفدوا على ارجبيل الملايو من جنوب الهند ، لكون السواد الاظم من مسلمي الارخبيل يعتنقون المذهب الشافعي السائد في سواحل كروماندل ومليبار (٦) . لكن المسألة لا يمكن ان تقرر بمثل هذه السهولة ، لان هناك دلائل تشير الى ان الاسلام دخل الى هذه الجزر في عهد اسبق ، فقد شهد سليمان السمر في مسلمين كثيرين في جزر السيلي ( السلبيس ) الناعرجلة التي قام بها خلال النصف الاول من القرن الثالث الهجري ( القرن التاسع الميلادي ) . ومن جهة اخرى يبدو ان اختلاط العرب باهالي سومطرة بدأ في القرن السابع الميلادي ، حيث نجد في حوادث سنة ٦٨٤ م في الحوليات الصينية خبرا عن زعيم عربي ، ويطن من التعليمات المتأخرة انه استقر في مستوطنة عربية على ساحل سومطرة الغربي ( ٧ ) . بل - واكثر من ذلك - فان هناك عددا من القبوري في سومطرة ، دلت شواهدا على تاريخ اقدم بكثير من القرن الثالث عشر الميلادي . ويؤيد هذا ان ماركو بولو ( ٨ ) في حديثه عن انجية ( في شمال غربي سومطرة ) التي زارها في سنة ١٢٩٢ م يصرح بان « فولاك ( PERLAK ) كان يقطن بها المسلمون ، وقد امتنق هؤلاء القوم الاسلام بتأثير التجار العرب . » وهنا يخطر على بالنا هذا التساؤل : اذا كان ماركو بولو قد وجدهم مجتمعات اسلامية مستقرة اثناء زيارته هذه ، افلا يعني ذلك ان الدعوة الاسلامية سبقت قيام هذه المجتمعات بوقت طويل ؟

ويمكن ان تقرر بعد عرض هذه الاقوال والآراء ، ان العرب والمسلمين الذين جاءوا الى جزائر الهند الشرقية انما جاءوا بطريقتين : اما من بلاد العرب مباشرة تجارا ودعاة ، او انتقلوا من الهند لنشر الدعوة الاسلامية . كما ان الخلاف حول دخول العرب والاسلام ، يمكن ان يبت فيه

( ٥ ) انظر : SNOUCK HURGRONJE, COLLECTED WRITINGS, VOL. IV, P. 242.

ويقول ( VLEKKE ) ( المصدر السابق ص ٦٧ ) : ان هناك كتابات اسلامية باللغة العربية ترفى الى سنة ١٢٩٧ اي بعد خمس سنوات من زيارة ماركو بولو لجزيرة سمدره ( على بعد مائة ميل شمال غربي فولاك على الساحل السومطري ) وهو شاهد قبي السلطان الملك الصالح اول حاكم مسلم لهذا البناء . ان هذا الشاهد يؤيدنا بمعلومات هائلة القيمة عن الاسلام المبكر في اندونيسيا وهذا المعبر نقل من كتابية بالهند . لقد غدا هذا الركن التجاري تحت حوزة الحكام المسلمين بصورة نهائية من ملتمت نصف القرن الثالث عشر ، ومن هنا يستنتج ان التجار المسلمين انطلقوا من هذا البناء لنشر الاسلام .

( ٦ ) ارنولد ، انتشار الاسلام ( الترجمة العربية ) ص ٤٠٢ .

( ٧ ) نفس المرجع ص ٤٠٢ .

( ٨ ) قام ماركو بولو الرحالة القنسي برحلتته الى الساحل الشمالي الشرقي لجزيرة سومطرة في سنة ١٢٩٢ م . وذكر ان الاسلام ادخل الى سومطرة من قبل التجار المسلمين الذين اموا هذه الجهات باعداد كبيرة . . ولاحظ ايضا ان سكان فولاك ( PERLAK ) على الساحل الشمالي لسومطرة كانوا قد تحولوا الى الاسلام فضلا .

YULE-CORDIER, LONDON 1903, II, 284.

راجع الرحلة جمة

على ضوء الوثائق والبيانات التاريخية لا مجرد الأقوال ، صحيح أن القرن الثالث عشر وما بعده كان قمة نشاط الدعوة الإسلامية في اندونيسيا ، لكن هناك من الشواهد والقرائن ما يدل على أن مجيء العرب والمسلمين إلى هذه الجزائر بدأ مندوقت مبكر على صورة أفراد أو جماعات محدودة العدد ( ٩ ) ، ويمكن أن نجزم بأن التجارة العربية وصلت إلى هذه البقاع منذ مصور ما قبل الإسلام ( ١٠ ) .

إن الإسلام وصل إلى جرد الهند الشرقية في وقت مبكر ، إلا أنه يبدو أن عدد المسلمين لم يكن كبيراً ، وأن نفوذهم لم يكن قد اتسع بعد ، وإنما استندساعد الإسلام وعظم اثره واثرائ الثقافة العربية منذ نهاية القرن الثاني عشر الميلادي وخلال القرون التالية ، بحيث لم تلبث اندونيسيا منذ القرن الرابع عشر أن قررت شخصيتها الإسلامية وطابعها الثقافي والحضارى . صحيح أن تحول اندونيسيا

( ٩ ) يذكر التويرى في نهاية الأدب ١ / ٢٢٠ « أن قوما من الطويين سكنوا جزائر السيلي منذ أيام الامويين .

( ١٠ ) ظهر كثير من الأدلة على قيام علاقات موفقة بين بلاد العرب والاندونيسيا والفلبين . ويبدو أن أهل بلاد العرب الجنوبية القديمة الفوا التجارة مع تلك البقاع النائية ، بدليل ما مر على الاناريون من أحجار نقش عليها يعلف المسند العمري : لعلها من بقايا بناء قديم انتهى ببناءة مركز تجارى . ومن الجدير بالذكر أن أهل حفر موت ومهان وسواهل الخليج العربي ، امتدوا ظهر البحر وأوغلوا فيه إلى ما وراء الهند .

وحين نهضت الدولة العربية - الإسلامية ، بحثت في التجارة المالكية ( بعد اصطلاح الامبراطورية الرومانية ولبول النشاط التجارى ) روح النشاط والتجوية ، وفي هذا العصر الإسلامي قام العرب والمسلمون عموما بنشاط تجارى خارق على جميع المناطق التي كانت تشتملها التجارة الرومانية من قبل . ومن لم يقبل المسلمون على أنفسه التجارة المالكية طوال المصور الوسطى ، وعاشت التجارة في ظلم متخمة بالجمابة والرماية ، لقد ربطت التجارة العربية المالكية الهند والاندونيسيا ( أرخبيل الملايو والصين بالعالم القديم . وكان التجار العرب والمسلمون يهجزون من البصرة أو من سراف ( على الخليج العربي ) ويتجهون إلى ساحل مهان ويمبرون المحيط الهندي مروا بفرنديب وجزائر البعار الجنوبية حتى يصلوا إلى مدينة كانتون خافو ( الصينة .

وإنه إن المدش حقا ، أن نعلم بأن العرب المسلمين سيطروا على تلك الموانئ والبحار ، وكثر عددهم في جاوة وسومطرة وبونديو وجزائر السيلان والفلبين ، والحق أن جاليات عربية وإسلامية عديدة قامت كمحطات وسيطة على طول الطريق التجارى في جنوب شرقي آسيا ، بل لقد ازدهرت جاليات عربية على الساحل السومطري منذ عام ٦٧٤ م . وأن شواهد القبور الكثيرة التي كشفت عنها تعتبر دليلا على وجود مستوطنات للتجار العرب والمسلمين وأسرههم .

انظر في هذا الصدد :

NADI HASSAN, HISTORY OF PERSIAN NAVIGATION, LONDON 1928.

الدكتور جواد علي ، تاريخ العرب قبل الإسلام ، بغداد ١٩٦٠ ج ٨ .

MAQBUL AHMAD, COMMERCIAL RELATIONS OF INDIA WITH THE ARAB WORLD (ISLAMIC CULTURE, APRIL 1964)

VAN LEUR, INDONESIAN TRADE AND SOCIETY, BANDUNG 1960,

الدكتور زكي محمد حسن : الرحالة المسلمون في المصور الوسطى

فويستاف لويون : حضارة العرب

كريشكوفسكي : تاريخ الأدب الجغرافي العربي ( لترجمة العربية ) القاهرة ١٩٦٢ ج ٦٥ .

FERRANA, RELATIONS DES VOYAGES ET TEXTES GEOGRAPHIQUES ARABES, PERSANES, TURQUES RELATIFS A L'EXTREME ORIENT DV VII AV XVIII SIECLE ( 2 VOLS. )



الى الاسلام ساعد عليه عاملان هامين، هما الدوافع التجارية الاقتصادية من جهة ، ودوافع الامراء المحليين السياسيين ضد مملكة ( ماجاباهيت ) ( ١١ ) الهندوكية من جهة أخرى ، غير ان الدافع الجوهري يجب ان نلتمسه في الأفراد الكبير الذي وجدته الجماهير الفقيرة في مبادئ الاسلام التي دعت الى رفع شان الفرد وتحقيق ذاتيته ، والتضام على سلطة الكهنة البراهميين والنظام الهندوكي الصلب والمغلق . وفي هذا الصدد يعترف سنوكسهيرو ونجة ( وهو ابرز الباحثين الهولنديين في الدراسات الاندونيسية ) ، بان الحضارة الهندوكية لم تنوجه الى الطبقات الدنيا ، « لذلك وجدت الغالبية العظمى من الناس في الاسلام خلاصا لهما من حالة الاذلال التي تعانيها » ( ١٢ ) . هذا الدافع والدوافع الاقتصادية والسياسية جميعا دلت الى تحول المجتمع الاندونيسي الى الاسلام ، بحيث اصبح في يومنا هذا دين الغالبية الساحقة من أبناء الشعب هناك ( ١٣ ) .

#### اندونيسيا تتحول الى الاسلام :

لقد كانت نهاية القرن الثالث عشر الميلادي هي العصر الذي شهدت ريمان الدعوة الاسلامية التي ظلت تزدهر خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر . وقد ساعد على انتشار الاسلام اعتناق بعض الامراء والحكام له بفعل الظروف السياسية السائدة آنذاك ، وهي ظروف الصراع بين الدولات والامارات ، وطلبها لمصادر القوة والمنعة . ففي نهاية القرن الثالث عشر اعتنق الاسلام كثير من اهالي الامارات الساحلية الناهضة في سومطرة الشمالية . وصادف في هذا الوقت ان اماره (ملقا) (١٤) التجارية قد ازدهرت ونهضت نهضة قوية من طريق الحركة التجارية النشطة في ذلك العصر ، في الوقت الذي اغل فيه نجم الموانئ الواقعة عبر المضائق هناك . وقد اعتنقت الاسرة

( ١١ ) Majapahit هي الامبراطورية الهندوكية في اندونيسيا التي قامت منذ اواخر القرن الثالث عشر واستمرت حتى سنة ١٥٢٨ م وجدير بالذكر ان الدولات الهندوكية والديانة الهندوكية القلعة على سلطة الكهنة ( البراهمة ) التي تاتيها والصحة في الحياة الاندونيسية وامتنعت عبر الف سنة هناك ، لم ان وصول الاسلام قلص النفوذ الهندوكي الى اقص حد .

SNOUCK EURGRONJE, POLITIQUE MUSULMANE DE LA  
HOLLANDE, PP. 241-42. ( ١٢ )

( ١٣ ) يمكن القول ان نسبة غير المسلمين ( الهندو والبوذيون والمسيحيين ) لا تتجاوز ١٠ بالمئة من مجموع السكان . ويقول فان نيويونيهو بجزة (تراث الاسلام) تصنيف شاخت ويولوت - ترجمة د . محمد زهر السهووري - الكويك ( ١٩٧٨ ) ص ٢٢٥ : « ان اعداد المسلمين في اندونيسيا كبيرة الى درجة ان الاندونيسيين يستطيعون بقى ان ينفروا بانهم من اكبر الامم الاسلامية في العالم . وكثيرا ما يقول المسلمون الاندونيسيون انه من اصل مجموع السكان البالغ عددهم ١٢٠ مليون نسمة هناك ٩٠ مليون من المسلمين . »

( ١٤ ) Malacca سلطنة نهضت بفضل التجارة الشرقية بعد ان كانت ميناء صيد لا قيمة له . ويسود اللغز في قيام هذه السلطنة الى تبيل من جارة فر من اعدائه والقيام هناك مع ابيه واستعان بحكام الصين ضد اعدائه اهل سيام . وقد لجأ أول الأمر - الى القرصنة التي كونت لروته الأولى ، ثم عهد التجار الى التوقف في ( ملقا ) (ملقا) الاناوتات ، ومن هنا تحولت ( ملقا ) الى ميناء صالح لتجارة الاسيوية .

VLEKKE HISTORY OF INDONESIA, P. 80

المر :

الحاكمة في ( ملقا ) الاسلام وافادت منه كاداة سياسية ضد التجارة الهندية وضد سيام والصين ، وضد نظام الحكم الهندوكي في جاوة . وقد شعر حكام ( ملقا ) ان الاسلام يمنحهم حلفاء اقوياء في هذا الصراع ، خاصة وان الاسلام كان ينتشر ويمتد نفوذه بسرعة في ارجاء اندونيسيا . والحق ان تاريخ اندونيسيا في تلك العهود كان شديد الارتباط بتاريخ الهند ، وان الديانة الهندوكية كانت ذات قواعد وركائز في تلك البلاد . الا ان نظام الحكم البراهمي لم يعد ذا اغراء لشعوب تلك المنطقة بسبب قيامه على اسس طبقية وراثية ، وبسبب ضعفه السياسي والمقالي ، مما أدى الى تدهور سلطة البراهمة في كل منطقة جنوب شرقي اسيا . وقد سارع في اضمحلال سلطة البراهمة وقوتهم السياسية قيام الحكم الغولي عام ١٥٢٦ م ، مما أدى الى منح الاسلام فرصة عظيمة للانتشار في اندونيسيا .

في هذا العصر ، وفي مجتمع بكر تصطبغ فيه التيارات الحضارية والثقافية ، وتمزج الديانات الشرقية ، كالهندوكية والبوذية ببعضها ، جاء الاسلام كنقطة جديدة تحمل في طياتها دوافع وحوافز فردية واجتماعية وسياسية لامست الاوضاع السائدة كل الامامة . وسرعان ما سرى تيار الدومة في المناطق المجاورة ، وبخاصة في سواحل جاوة الشمالية والشرقية . وقد ساعد الاستقرار الجاوة - التي لم تلبث ان اعتنقت الاسلام - ان تغدو محتكرة للتجارة من وإلى شرقي اندونيسيا وملقا ، خاصة وقد كانت تمتلك السفن والامكانات المادية ، وتستند الى جيش هرمم من العبيد ، وتستخدم الفنون الحربية الحديثة . اعني الاسلحة النارية . ان الصراع بين الاسر الاستقرائية والسلطة المركزية في مملكة ( ماجاباهيت ) حول الاسلام الى قوة سياسية نفعت كل النفع في هذا الصراع ، ومن ثم فان الاستقرار الجاوة التي ارادت ان ترفع من شأنها ، اعتنقت الاسلام باعتباره المعارض للسلطة المركزية التي كانت تعتنق الديانة الهندوكية القائمة على سلطة البراهمة .

لقد استقر التجار المسلمون القادمون من الهند وملقا في جاوة ، وبدأ التزاوج بين هؤلاء القادمين الجدد وبين الفتيات الجاويات ، مما أدى الى آثار ابعد مدى مما حصل نتيجة الامتزاج بين الهندوك وأهل البلاد الاصليين ، باعتبار ان زوجة المسلم كان يتحتم عليها ان تعتنق الاسلام هي نفسها ، ويجب ان نضع في بالنا ان الدوافع السياسية لم تكن هي العامل الوحيد في انتشار الاسلام في اندونيسيا كما يرى المؤرخون الغربيون ، بل ان الاسلام حمل الى أهل تلك البلاد قيما لامت مرحلة الصراع الاجتماعي السائد هناك يومذاك ، ذلك لان الاسلام لم يعرف طبقة الكهنوت شأن الهندوكية والبوذية والمسيحية ، بل كان كل مسلم يعتبر نفسه داهية متظوما لنشر الاسلام . ولما كان الاسلام قد اعتمد على دهاء بسطاء ضد نظام ارستقراطي كهنوتي هو النظام البرهمي - الهندوكي ، فان الاسرة النافذة وجدت في الاسلام خير سلاح لازالة الهندوك واستلام السلطة ، هذا من جهة . ومن جهة اخرى اقبلت جماعير الشعب على الدين الجديد ، باعتباره يدعو الى رفع شأن الفرد والى المساواة الاجتماعية .

وبالنسبة لتجار المدن الصغار والصناع في الوانيز الاندونيسية ، فانهم وجدوا ان الاسلام يمنح الفرد البسيط شعورا بشخصية كواحد ضمن الجماعة الاسلامية على عكس العقائد الهندوكية التي اعتبرت الفرد كائنا وضيما بالنسبة للطبقات الاعلى . وهكذا ، ففي ظل الاسلام شعر الفقراء الذين اسلموا بانهم متساوون ، بل واعلى رتبة من غير المسلمين ، وان كان هؤلاء من طبقة اجتماعية ارفع ، وبهذا المعنى اصبح الاسلام عاملا فعلى العملية الاجتماعية الثورية في اندونيسيا منذ نهاية القرن الثاني عشر الميلادي . لقد تحول جميع المسلمين هناك ضد التدخل الاوروبي ، وهكذا صار الاسلام عاملا قوميا بالاضافة الى كونه عاملا اجتماعيا . وبمعنى آخر استطاع الاسلام ان يحطم السلطة الكهنوتية الارستقراطية للبراهمة الهندوكية من جهة ، وان يوحد المسلمين الاندونيسيين ضد الغزاة الاوروبيين من جهة ثانية ( ١٥ ) .

ان وصول البرتغاليين اقنع كثيرا من الامراء الاندونيسيين باقتناق الاسلام لمقاومة التغلغل الاوروبي . وقد قام الدماء والفقهاء المسلمون الذين عاشوا في المدن الساحلية بدور كبير في تحويل هؤلاء الامراء الى الاسلام . وكان مما سهل على الاسلام الانتشار والذوبان انه تكيف مع البيئة المحلية ، وكان بسيطا غير معقد ، بساطة الناس هناك . وقد شجع الامراء على اقتناق الاسلام ايام التغلغل البرتغالي ( ١٦ ) رغبة هؤلاء الامراء في ايجاد حلفاء اقوياء من المسلمين كالفلو في الهند وغيرهم من جهة ، ولتجهيز جيوش من المسلمين لمساعدتهم في صد الغزو الاجنبي من جهة اخرى .

ان البرتغاليين لم يخفوا في جلب الهندوكية ضد المسلمين الجاويين فحسب ، بل قوا مركز الاسلام دون ان يريدوا ذلك . فان الامراء الاندونيسيين الذين كان عليهم ان يختاروا بين التحالف مع البرتغاليين او التعاون مع جهور وديماك ( DEMAR, JOHORE ) ( المملكتين الاسلاميتين ) ، جوبهوا كذلك بان يختاروا بين الاسلام والمسيحية . وحين ارادوا اتخاذ قرار ، فانهم لم يتأثروا كثيرا بالجدل العقائدي ، وانما وجدوا الاسلام اكثر نفعاً وفائدة لهم في خوض الصراع ضد الغزو الاجنبي . ومع ذلك فان كثيرا من الحكام الاندونيسيين الذين اعتنقوا الاسلام اصبحوا على مر الايام مسلمين مؤمنين . ومن الطريف انه بمجرد ان تعتنق اية بقعة في الارخبيل الاسلام ، يبدأ سيل متصل من الفقهاء والعلماء المسلمين في الوصول اليها من بلاد العرب او من ساحل الهند القريب ، فيحلبهم الامراء الاندونيسيون ليحصلوا منهم على الوظف والارشاد في الامور الدينية . ان اسما بعض هؤلاء العلماء معروف ، وقد جاءوا الى اتجبة

( ١٥ ) راجع من بدايات التغلغل الغربي ودور المسلمين :

VLEKKE, A HISTORY OF INDONESIA DE GRAAF, HISTORY OF INDONESIA.

( ١٦ ) بدأ البرتغاليون والاسبان بالتغلغل البحري والتجاري في جزر الهند الشرقية منذ القرن السادس عشر ، حيث انهم مستعمرات متناثرة هنا وهناك في جنوبي شرقي اسيا . والحق ان البرتغاليين لم يستطيعوا اقامة دولة موحدة او امبراطورية منظمة ، كما انهم لم يستطيعوا ان يستاثروا بالتجارة الشرقية ، بل انهم عمدوا الى فرض الاتوات والمرتبات وجمع الارباح من طريق القتل .

وأواسط سومطرة وغرب جاوة منذ أواخر القرن السادس عشر ، وكان لتعليمهم أثر عميق وذائم في نفوس الأمراء في المجتمع الاندونيسي عموماً (١٧) والحق فقد برهن القادة المعاربون المسلمون في جيوش هؤلاء الأمراء على شجاعة وإقدام ناديين (١٨) ، وقد دفع اعتناق الأمراء الإسلام اتباعهم على الدخول في هذا الدين ، وهنا يجب أن نؤكد أن حركة التعليم الدينية لعبت دوراً حيوياً في هذا المجال ، ذلك أن الأمراء المسلمين خصصوا بعض القرى لإقامة المدارس الدينية وأعطوها من الضرائب ، وبهذه الطريقة تمكن الإسلام من الانتشار حتى في الريف . وهنا يجب أن نشير إلى أن لقب (الاولياء) أو (السادة الأشراف) - وهي الألقاب التي أضفيت على الدعاة المسلمين - كانت تجلب الجماهير للإسلام ، خاصة وقد اعتبروا هؤلاء الأولياء من ذرية الرسول (ص) .

ونحن لا نريد أن ندخل في تفاصيل سير هؤلاء (الاولياء) أو (السادة الأشراف) الذين ذكرت أسماء كثير منهم في المراجع ، والذين تركوا شواهد قبورهم المبنية في أنحاء جزر الهند الشرقية كسند تاريخي على وجودهم لا يرقى إليه الشك . غير أنه يجدر بنا أن نشير إلى أن هؤلاء هم الذين جذبوا الأمراء في جاوة وسومطرة إلى الإسلام عن طريق الدعوة ومن طريق المصاهرة . وقد دل شاهد قبر الملك الكامل (التوفي سنة ٦٠٧ هـ = ١٢١٠ م) في أجنحة بسومطرة ، وغيره من شواهد القبور الإسلامية على أن هؤلاء استطاعوا أن يقيموا إمارات إسلامية كان لها أمراء وسلطان (١٩) .

ظل الإسلام ينتشر ويمتد نفوذه مدة قرون ، وحين أخذت شركة الهند الشرقية الهولندية تبسط سيطرتها على جزر الأرخبيل الاندونيسي ، أصبح الوضع السياسي في هذه البلاد تحت تأثير ثلاث قوى - الأسر المالكة الاندونيسية ، والقادمين الهولنديين ، والفقهاء والعلماء المسلمين . وبالرغم من التغافل الهولندي الذي لم يقف عند حد ، استمرت عملية التحول إلى الإسلام في اندونيسيا تسير قدماً .

وكان الحج إلى مكة المكرمة وزيارة قبر الرسول (ص) في المدينة ، رابطة وطدت الوشائج بين تلك البلاد وبين العرب ، وأدت إلى جلب جماعات عربية تلو جماعات إلى اندونيسيا ، كما أدت إلى هجرة المسلمين الاندونيسيين إلى الديار المقدسة والاستقرار فيها . وحين أهل القرن التاسع عشر كانت اندونيسيا قد أصبحت برمتها مسلمة تقريباً . وعلى الرغم من الصراع المرير بين

SCHRIEKE, RULER AND BEALM IN EARLY JAVA, PP. 241-244.

(١٧)

(١٨) يروي المؤرخ (GRAAF) في كتابه « تاريخ اندونيسيا » مثلاً على ذلك الحروب التي جرت بين الأئمة الإسلامي الجاوة (ريفا) ودوية (باياتغ) في الداخل ، حيث هرب العديد وبقي المسلمون الذين يسمون باستبسال حتى النهاية .

GRAAF, A HISTORY OF INDONESIA, p. 102.

(١٩) توجد كثير - من القبور الإسلامية في سومطرة وجاوة ، وقد مكف جماعة من الدارسين على دراسة شواهدهم وتوصلوا بذلك إلى شعب تواريخ الدعوة الإسلامية هناك .

الهولنديين والمسلمين الذي انضل طابعا دينيا وقوميا ، وبالرغم من تأليب شيوخ « العادات » ( ٢٠ ) والحكام غير المسلمين ضد المسلمين ، فإن الإسلام استمر في الانتشار ، ومؤثرا اجتماعيا وفكريا على السكان . ويعترف المستشرقون الهولنديون انفسهم بان الإسلام منح حتى الفلاحين البسطاء شعورا بقيمة الفرد واحساسا بالتضامن الاجتماعي من طريق الوحدة الإسلامية التي قواها واكدها الحج الى الديار المقدسة .

وقد شن العلماء المسلمون حربا لا هوادة فيها على ( قانون العادات ) ورؤساء « العادات » واهمهم بالخرافة والزندقة . وقد ساعد على نجاح هذه الحملة أن هؤلاء ماشوا في بلنخ وترف حرم ملايين الناس من حق العيش الكريم ، بل وجعلهم يعيشون على حافة الجوع . ذلك ان « قانون العادات » اعتبر الثروة والاملاك حقامشاعا ، على حين نزع الإسلام الى تبني منح الحقوق الفردية في الملكية وتوزيع الارث وفق الشريعة الإسلامية مما لام كل اللامعة طامع ومصالح الطبقات العامة . ومن هنا يمكن القول بان الإسلام كان ذا تأثير ثوري وداعية للتجديد ، بحيث شمر الاندونيسيون وهم يتحولون الى الإسلام بمزيد من الاستقلال الفردي . ومن جهة أخرى غلّى الإسلام حركة المقاومة ضد الهولنديين ، وأصبح رمزا لمقاومة النفوذ الاجنبي وعاملا موحدا للشعب الاندونيسي ، علاوة على كونه معارضا صلبا لنظام الطبقات الهندوكي .

وحين حل الإسلام محل الامبراطورية الهندوكية المسماة ( ماجاباهيت ) ، اختلط العرب بالسكان المحليين واصبحوا حكاما على المقاطعات وتصارفوا مع الاسر النبلية . ولعل من اسباب نجاح العرب في اندونيسيا ، أنهم جلبوا معهم افكارا ثورية من النواحي الاجتماعية والسياسية صادفت هوى في قلوب الجموع المضطهدة المغلوبة على امرها بسبب صلابة التقسيم الاجتماعي الطبقي وسيطرة الكهنة البراهمة و « شيوخ العادات » . وكذلك استطاع العرب المسلمون ان يدخلوا افكار المعارضة والاهتمام بالاسور اليومية في مجتمع دمغته الهندوكية والبوذية بالصوفية السلبية . أضف الى ذلك ان الإسلام لعب دوره كقوة قومية وحدت الاندونيسيين ضد التدخل الهولندي ، وقد ظل الإسلام يلعب دوره ضد السيطرة الهولندية حتى استقلال اندونيسيا في اعقاب الحرب العالمية الثانية .

( ٢٠ ) « العادات » أو « قانون العادات » ( واسل الصلح عربي ) هو القانون الديني والعادات والتطبيقات الشاملة في المجتمع الاندونيسي القديم قبل وصول الإسلام ، وهو قانون بدائي يشمل الاعراف التي نبهت من القبائل التي عاشت على صيد الحيوانات وصيد الاسماك في سومطرة وبورنيو والسليبيس ولينيا الجديدة ( ايربان ) ، وكذلك نتائج الاعراف والعادات لتقاليد القرى التي تكيفت على مر القرون . وكان لهذا القانون البدائي مكان بارز في الحياة الاندونيسية حين وصل الهولنديون في بداية القرن السابع عشر واستعمروا البلاد ، بنوا تالية في النظام التشريعي و طبقوا القوانين الأوروبية على الأوروبيين وقانون العادات على المجتمعات الاندونيسية الأصلية . وشجعوا الرؤساء القبليين والدينيين الذين اطلق عليهم اسم « شيوخ العادات » كبدل ومعارض للإسلام والشريعة الإسلامية .

راجع من قانون العادات :

TER HAAR, ADAT LAW IN INDONESIA (DJAKARTA, 1962).

### أثر الإسلام والثقافة العربية في اندونيسيا :

أود أن أعرض هنا إلى الأثر الثقافي والحضاري للعرب والمسلمين في اندونيسيا ، وهو أثر اتركه بعض المؤرخين الهولنديين والغربيين عموما ، حتى صرح فان لير : « ان الاسلام لم يجلب إلى اندونيسيا حضارة أرقى ، ولم يؤد إلى تطوراقتصادى » ، ثم يستطرد موضحا رايه « ان انماط التجارة والمواصلات بقيت على وضعها التقليدى ، وانه من المتعذر ان تلمس أى جديد أدخله الاسلام إلى اندونيسيا في الحياة الاقتصادية والمسائل القانونية ، مما يمكن اعتبار ظاهرة جديدة وأكثر تطورا . فالشريعة الاسلامية ظلت محدودة الأثر ، وعبر ذات تأثير في القضايا الأساسية » .

ثم يقول : « ان الكثير من تقاليد الحضارة الهندوكية - الاندونيسية ظلت قائمة تلعب دورها في المجتمع الاستقراطي الجاوى المسلم ، وهي الفئة ذات النفوذ التي جاء منها الحكام والموظفون في الحكومة الاسلامية المركزية ، وكذلك حفظ التراث الهندوكي - الاندونيسي الحضاري في النظام الإداري » .

وبعد ان يعرض ليير رايه التحيز هذا يصل إلى هذا الاستنتاج : « ان الاسلام أصبح مسألة سياسية فحسب ، ومسألة معنى الاستقراطية ، أى الفئة ذات النفوذ السياسي فحسب » .

ان آراء فان لير هذه يرددها المؤرخون الهولنديون الآخرون ، ولادامى هنا لأيراد نماذج أخرى منها لأنها تدور عموما حول المحور نفسه لتصل إلى هدف نفي التأثير العميق للإسلام والثقافة العربية في المجتمع الاندونيسي ، وهي آراء تنطوى على التحيز كما سنرى عند عرض الآثار التي تركها العرب والمسلمون في شتى مجالات الحياة في اندونيسيا . ويبدو لي ان من المفيد ايجاز الأسس الحضارية والثقافية لتلك الجزائر قبل دخول . . الاسلام ، مما سيجب للقرارى فهمها أكثر وضوحا وشمولا للموضوع .

### ١ - الاندونيسيا القديمة :

يعرف مؤرخو الحضارات القديمة وعلماء الاجناس البشرية جيدا ان « انسان جاوة » هو اقدم نماذج الجنس البشرى ، وانه ينحدر من تاريخ يقدر بالآلاف القرون ، بل ويمر فون ايضا ان الفؤوس اليدوية المسطحة مرفت في اواسط جاوة منذ تاريخ سحيق جدا في القدم .

VAN LEUR INDONESIA TRADE, PP. 94-95 (BANDUNG 1960).

( ٢١ )

PITHECANTHROPUS] ERECTUS

( ٢٢ ) ينمى انسان جاوة علميا

حيثما اقترح تسميته مكتشفة دكتور دوبوا في سنة ١٨٩٠ في ماديرن شرق جاوة .

القر :

A CHRONOLOGY OF INDONESIA HISTORY (DEP. OF INFORMATION, DJAKARTA 1960 ) P. 15.

ان التكوين البشري للشعب الاندونيسى يرجع اساسا الى الجنسيتين الملاييزى والمغولى ، وهما اللذان ادخلا الحضارتين الحجرية الحديثة والبرونزية الى تلك الجزر عبر الملايو والفلبين نحو الجنوب ، كما ادخلا اللغات (الاسترونيسية) الى هذه البلاد ايضا .

ومع ذلك فان الحركة البشرية اتجهت من الجنوب الى الشمال كذلك ، فقد اختلط سكان اندونيسيا وتزاوجوا مع شعوب اقدم منهم تاريخا هم ( الدرافيدون ) والزنج الذين عاشوا في الارخبيل ، وكانوا زراعا استوطنوا القرى وعرفوا صناعة الفخار والنسيج . وقد دلت التواريخ الصينية القديمة على ان الملاحة والفعاليات التجارية بين جنوب الصين واندونيسيا كانت نشطة منذ وقت مبكر ، وان البضائع الرائجة كانت اللؤلؤ والاحجار الكريمة والتوابل والاخشاب ( ٢٤ ) .

ان الهجرة الهندوكية الاولى وصلت من الهند الى اندونيسيا في النصف الثاني من القرن الاول الميلادى . وقد جلب هؤلاء الهند معهم الخط السنسكريتى الذى تحول فيما بعد الى الخط الجاوى القديم ( Kawi ) الى الخط السنسكريتى الى الخط الجاوى الحديث وحروف الابجدية الاندونيسية الاخرى . وبتأثير التجار الهندوكية انتشرت الهندوكية تدريجيا بين الطبقات العليا من الاندونيسيين ومن ثم بين الطبقات العامة في ارجاء البلاد . والحق ان الهندوكية عاشت وازدهرت في المجتمع الاندونيسى قرونا عدة وادت الى قيام حضارة اندونيسية - هندوكية خاصة في جاوة الشرقية وجزيرة بالي ( ٢٥ ) . ويمكن لمس آثار الهند في فن العمارة والنحت والادب والموسيقى والرقص ومسرح الظل (الوايانغ) ( ٢٦ ) . لقد انشأ الهندو دولا وتنظيمات اجتماعية وادارية وادخلوا اساليبهم في زراعة الرز والري وفي تقاليد البلاط والادارة . الا اننا يجب ان نؤكد حقيقة مهمة هي ان التأثير الهندوكى الثقافى كان بالدرجة الاولى دينيا - سحرى - ، وان جميع الفعاليات الادبية الفنية والاعمال العمرانية كانت ذات علاقة بالدين والسحر ولاغراض دينية ( ٢٧ ) .

( ٢٢ ) يرى ليفيف من المؤرخين ان الزوج جاوا من افريقيا اصلا من طريق جنوبى آسيا .

W. P. GROENEVELDT,  
HISTORICAL NOTES ON INDONESIA AND MALAYA COMPILED FROM  
CHINESE SOURCES.

من العلاقات التاريخية والتجارية والحضارية بين اندونيسيا والصين .

( ٢٥ ) بالي ( BALI ) جزيرة صغيرة شرقى جاوة وهي من بين نحو ثلاثة الاف جزيرة اندونيسية تعتبر السوم موطن الحضارة الهندوكية والبوذية . وهذه الجزيرة شهيرة بعبادتها اللطيفة وبغناها العريقة من نحت ورسم وموسيقى وفناء ورقص ، وهي مقبل الديانتين الهندوكية والبوذية والفرهما من معابد وتماثيل وطقوس .

( ٢٦ ) تقيم في بالي وجاوة حفلات ( الوايانغ ) حيث يلبس الممثلون اقنعة تمثل كائنات اسطورية ، وهذا فن قديم يعود الى الحضارة الهندوكية .

( ٢٧ ) يعرف دارسو الفنون البدائية انها كانت قد نشأت في احضان المعبود ، وكانت جزءا من الطقوس الدينية في المجتمعات القديمة .

ومن الهند نفسها ثم من الصين وصلت البوذية بين سنتي ١٠٠ - ٢٠٠ م بنوعها الهينايانا ( Hinayana ) و ( الماهيانا ) ( Mahayana ) ، وهذا النمط الاخير انتعش في اندونيسيا في وقت متأخر وبخاصة منذ القرن الثامن الميلادي . وقد لعبت البوذية - شأنها شأن الهندوكية - دورا مهما في الحياة الحضارية والثقافية للمجتمع الاندونيسي ، كما تدلل المعابد والاثار المبثورة في جاوة وبالي بصورة اخص ، والتي ما زالت قائمة حتى اليوم . وقد اقام البوذيون الصينيون معالكا في جاوة وانشأوا جامعة في ( بالبانغ ) . . بسومطرة جذبت انظار العالم الوسيط .

لقد اسلفنا القول ان الاسلام هو دين الاغلبية الاندونيسية الساحقة اليوم اما الاقلية فهي تدين بالهندوكية او البوذية او المسيحية ، وان الاسلام الذي وصلت لطلعه في القرون الاولى بعد الهجرة الى سومطرة ، ما لبث ان جذب الى صفوفه الامراء ومن ثم تغفل بين جماهير الشعب وسار قدما من الساحل الى الداخل حتى بلغ اهاماق الريف الاندونيسي . وابتداء من نهاية القرن الثاني عشر ، وخلال القرون التي تلت فدا الاسلام والثقافة العربية قوة مؤثرة ، طبعست المجتمع الاندونيسي المعاصر بطابعها الاتافي والحضاري الى حد كبير . واذا قلنا الى حد كبير ، فاننا ملزمون - بدافع الموضوعية التاريخية - ان نعترف بان بعض المجتمعات في الارخبيل الاندونيسي ، الذي تنتشر على صفحته الواسعة مئات الجزر الكبيرة والصغيرة ، ما زالت مجتمعات اما بدائية معزولة ، او بوذية او هندوكية ، تعيش حتى اليوم على ما ورثته من حضارة وثقافة قديمتين .

من الواضح ان من اقدم اقوى وسائل الاتصال بين الجماعات البشرية المختلفة هو التبادل التجاري فمن طريق التجارة انتقلت - منذ اقدم العصور - العناصر الحضارية والثقافية من شعب الى اخر ، وبصورة خاصة العناصر المادية كالادوات والبضائع والملابس والاطعمة وادوات القتال والمواصلات وغير ذلك من الجدير بالذكر ان انتقال العناصر غير المادية اي الثقافة - يكون اصعب واكثر تعقيدا ، وانما يبطئه شديد ويحتاج الى فترة زمنية طويلة . وبالنسبة للعالم القديم كمن الافراء في افوايه وتوابل جزر الهند الشرقية ، هذه الافاوية والتوابل التي اولع بها كل سكان الشرق واوروبا يومذاك ودفعت التجار والبحارة الى القيام برحلات طويلة شاقة في سبيل الحصول عليها ، مقابل بضائع اخرى يجلبونها معهم . هذه كانت البداية ، غير ان التبادل التجاري مع الارخبيل ادى بمرور الزمن الى تغير في الاوضاع السائدة من النواحي الاجتماعية والثقافية ، ونهضة الاسلام والحضارة العربية في تلك الجهات انما بدأت عن طريق التجارة التي كانت وسيلة اتصال بين العرب والاندونيسيين ادت الى تغير في ذهنية الشعب الاندونيسي وتصوره للحياة ونظرة له الدين والدنيا .

( ٢٨ ) البوذية نسبة الى ( سيد هوتا غوتاما ) ابن لراجا هرب من بلاط ابيه ليبحث عن الحقيقة عن طريق الزهد وتجرد الروح من قيودها المادية . وقد رفض ( بودا ) هذا طلوس الكهنة وقلل بنشد الحقيقة حتى عثر عليها تحت للال شجرة مقدسة ( شجرة الـ Ficus ) التي ما لبث ان دعت شجرة بودا . وقد تجول في الهند ينشر دعوته حتى تولى عام ٢٨٠ ق . م . واورع آثار البوذية في اواسط جاوة هو ميمد ( بودوبودور ) الذي يرجع الى حوالي سنة ٨٠٠ م . والمعبد يقوم على الحجر ويتكون من طيقتين ، وهو يستوى على اربعة ابداء تتصاعد الى الاعلى متشكلة في الصميم ويعتبر هذا المعبد بقله المعمري ودقة صمته وشعوائه الجميلة وتماثيله نموذجيا للان البوذي . انظر عن البوذية : TAKAKSU, A RECORD OF THE BUDDHIST RELIGION AS PRACTISED IN THE MALAY ARCHPELAGO, OXFORD 1896.



## ٢ - أثر اللغة العربية :

وإذا شئنا ان نقوم باستعراضا للاثار الحضارية والثقافية التي تركها العرب والمسلمون في اندونيسيا ، نجد ان اول ما يجابهنا - بصدان تحدثنا عن الاثر الديني - هي الآثار اللغوية والادبية . ان الذي يطلع على اللغة الاندونيسية المكتوبة والمنطوقة ليدل من سعة وعمق تأثير اللغة العربية فيها . ولا بد ان تؤكد هنا ان آثار لغة ما في لغة ثانية انما يقوم دليلا علميا واضحا على تفوق اللغة الاولى بحيث تحتل مكانها في نسيج اللغة الاخرى وتصبح جزءا لا يتجزأ منها ، هذا من جهة ، ومن جهة اخرى فان وجود آثار اللغة ما في لغة اخرى انما يقوم ايضا دليلا على وجود تأثير ثقافي وحضاري . ويتمثل التعريب الذي يمر من تحول متكلم العربية الى الاسلاب بصورة اخص في بعض لغات سومطرة مثل الاتشهنية . وقد استعملت هذه اللغات الإيجدية العربية ، واقتبست مفردات عربية كثيرة وبخاصة في نطاق الفقه والفلسفة والدين ، والمفردات التي تعبر عن مفاهيم مجردة . وكانت اللغة الملاوية -وهي اللغة المشتركة العامة - أكثر اللغات الاندونيسية تأثرا بالعربية . ولا اغالى اذا قلت ان الباحث في اللغة الاندونيسية يستطيع ان يستقصى مجاميع من الكلمات والمصطلحات تكون نسبة كبيرة من مجموع مفردات اللغة الاندونيسية ومصطلحاتها انما لا نريد هنا ان نورد قاموسا كاملا لهذه الالفاظ العربية الاصل ، لكننا سنكتفي بإيراد طائفة فنصب من المفردات العربية التي احتلت مكانها في اللغة الاندونيسية المصرية (٢٩) .

## اولا . - المفردات الدينية :

IBLIS	أبليس	ABADI	أبدي
HADJI	حاج	BERKAH	بركة
Ke-ROHANIAN	الروحانية ( ٣٠ )	AZAN	اذان
KODRAT	قدرة الله	FANA	فناء
ILHAM	إلهام	GAEB	غيب
IMAN	إيمان	DJIHAD	جهاد
KADI	قاضي	IBADAT	عبادة
MAKSIAT	معصية	IDUL FITRI	عيد الفطر
MARHUM	المرحوم	HALAL	حلال
LANAT	لعنة	KIAMAT	القيامة

( ٢٩ ) اللغة الاندونيسية السائدة وهي الملاوية لغة كتب اليوم بالحروف اللاتينية ، وهي متأثرة في طريقة الكتابة والنطق باللغة الهولندية .

( ٢٠ ) ( KB ) تدل على المصدر

MUDJAHID	مجاهد	IDUL ADHA	عيد الاضحى
MASDJID	مسجد	IMAM	امام
MUDIN	مؤذن	ISTIGHFAR	استغفار
SALAT	صلاة	MAKAM	مقام
MUDJIZAT	معجزة	MAKTUB	مقدر ( مكتوب )
MASIAT	معصية	LAHAD	لحد
TEKAD	اعتقاد	ACHERAT	الآخرة
SURA	عاشوراء	CHALAYAK	خلائق
MURTAD	مرتد	BALA	بلاء
MIMBAR	منبر	FATWA	فتوى
ROH	روح	DUNIA	دنيا
		DJUZ	جزء ( من القرآن )

#### ثانيا : - المفردات الفكرية والثقافية والعلمية والفنية :

BAIT	بيت الشعر	ALAMAT	علامة ( عنوان )
HIKMAT	حكمة	HASIL	الخلاصة ( الحاصل )
ILMUALAM	علم الطبيعة	ALAM	عالم ( الطبيعة )
HAK	حق	ACHBAR	أخبار
HAWA	طقس ( هواء )	BAB	باب ( في الكتاب )
MAKSUD	المقصود	HIKAYAT	حكاية
LAGAM	نغم	HUKUM	حكم
KULLIAH	محاضرة علمية	IBARAT	عبارة
ILMU	علم	CHALAP	خطا ( خلاف ) ( ٣١ )
FALAK	فلك	AWAM	العوام
ISTILAH	اصطلاح	FIKIR	فكر
FAHAM	فهم	DALIL	دليل
FASAL	فصل	DAULAT	سلطة ( دولة )

( ٣١ ) للاحاط ان الفلم حولت الى ( ب ) ، وهناك بعض الحروف لا ينطقها الاتونيسيون مثل الغاء والعاصد والفساد والطاء والقالف والحاء ... الخ .

DAWA	دموى	DJILID	جلد الكتاب
DEWAN	مجلس ( ديوان )	MACHLUK	مخلوق
MAFHUM	مفهوم	ALAT	آلة
MAZHAB	ملهب	ALIM	عالم
HAKIM	حاكم	ANASIR	عنصر ( عناصر )
LASKAR	جيش ( مسكر )	ADAB	آداب
MANA	معنى	DAFTAR	تسجيل ( دفتر )
KALIMAT	عبارة ( عبارة )	KADI	قاضي
KABAR	خبر	LISAN	شفويا
FILSAFAT	فلسفة	KAEDAH	قاعدة
FESEH	فصيح	MUTLAK	مطلق
DARAJAH	رتبة ( درجة )	DAWAT	حبر ( دواة )
DJADWAL	جدول	HAL	حال
MAKLUM	معلوم	FAEDA	فائدة
YAKIN	مؤكد ( يقين )	MUALIM	معلم
MUKADIMAH	مقدمة	MADJLIS	هيئة ( مجلس )
IDJAZAH	شهادة ( اجازة )	LAFAZ	لفظ
TAMSIAN	مثلا		

## ثالثا : - الفردات الاجتماعية :

ADIL	عادل	MUHABAT	محبة
KAUM	قوم		
BATIL	باطل	MUNAPIK	منايق
BIN	ابن	MUNASABAT	مناسبة
BINTI	بنت	MUAFAKAT	موافقة
SAHBAT	صدانة ( صحبة )	MUBAZIR	مبلر
BATAL	بطل	REDJEKI	رزق
HIDJRAH	هجرة	SALAM	سلام
HIBAT	هبة	SELAMAT	سلامة ( تهنئة )

ICHLAS	اخلاص	MUSAFIR	مشترد ( مسافر )
KUBAH	قبة	MUSIKIL	مشكل
CHADAM	خادم	MUSTAID	استعداد ( مستعد )
CHAS	خاص	MASHUK	عشق ( معشوق )
CHITAN	ختان	MASLAHAT	مصلحة
CHIANAT	خيانة	MAUT	موت
CHIDMAT	احترام ( خدمة )	KUPIAH	كوفية
ASLI	اصيل	AIB	عيب
ASJIK	عاشق	AKAD	ومد ( عقد )
AURAT	عورة	AKRAB	صدافة قوية
AWAM	العوام	AMIN	امين
KUBA	كوخ ( قبة )	ABDI	عبد
KEMAH	خيمة	AHLI	أهلى ( خصوصى )

هذه مجرد طائفة مختارة من مئات المفردات والمصطلحات العربية التي دخلت الى اللغسة الاندونيسية . ويتضح للقارئ أنها في الفصالب دينية أو تمت للثقافة الدينية والتشريع الاسلامى بصلة . وواضح كذلك ان السبب في تسرب هذه المفردات ، إنما يرجع الى انتشار الاسلام وحاجة الناس الى معرفة مابلغة القرآن الكريم لتعينهم على اداء واجباتهم الدينية من جهة ، وتنظيم المعاملات والاحوال الشخصية من جهة اخرى . اما اذا شئنا شئنا سبب اجتماعى لتسرب هذه المفردات ، فنحن نجد في الفكرة القائلة بان أى عنصر حضارى ماضى أو غير ماضى غريب عن مجتمع ما يوجد مكانا له في حضارة وثقافة ذلك المجتمع ، إنما يعنى قوة تأثير هذا العنصر واستعداد المجتمع لتقبله .

ان رواج اللغة العربية يمكن تتبعه في مختلف العصور ، فشواهد القبور الكثيرة المبثوثة في سومطرة وجاوة تعطينا نموذجا من الايات العربية شعرا ونثرا . وقد درست البعثات العلمية والاثريّة الهولندية العديد من هذه الشواهد ونشرت عنها بعض البحوث . ان العدد الهائل من المقابر الاسلامية - بغض النظر عن التي دوست أو خرجت أو تقلت احجارها - يدل على قيام مجتمع مربي اسلامي كبير في شمال سومطرة بصورة اخص . وتماز شواهد القبور التي صنعت من الرخام او الحجر بكتابات عربية بالخط الكوفي أو النسخي أو غيرهما وبالزخارف والنقوش الاسلامية الجميلة على شكل نباتات وازهار مكونة من تداخل الكلمات ، وهي صنعة فنية برع فيها العرب والمسلمون وتعتبر من أبرز مقومات تراثهم الفني .

ويبدو من الطريف أن نذكر بأن التواريخ على هذه الشواهد قد كتبت بالتاريخ الهجري ، ودون على بعضها أبيات من الشعر العربي ، مما يدل على قوة اللغة العربية وثبوتها في البلاد ، ورغبة سكان تلك البلاد في تقليد مسلمي البلاد العربية في تزيين قبورهم بالأشعار التقليدية المعروفة . مثال ذلك ما كتب على قبر ابن عم الملك الكامل ، والذي كان داعية أسلم على يده كثير من أهل سومطرة الغربية ( توفي سنة ٦٣٠ هـ ) :

ولو كانت الدنيا مدوم لاهلها      لكان رسول الله حيا وباقيا

او ما نقش على قبر الملك الصالح ( المتوفي سنة ٦٩٦ هـ ) :

انما الدنيا فناء ليس للدنيا ثبوت      انما الدنيا كبيت نسجته العنكبوت  
ولقد يكفيك منها ايها الطالب قوت      ليس الا من قليل كل من فيها يموت ( ٣٢ )

والحق ان اللغة العربية ثبتت كيانها في مجتمع له لفته العربية ، ذلك ان الاندونيسيين كانت لهم اللغة الجاوية ، ثم حلت محلها في العصر الاسلامي الملاوية التي ما لبثت ان اصبحت لغة البلاد القومية رغم وجود تباين في اللهجات المنطوقة . ولقد لعب لغيف من المثقفين والكتاب دورا بارزا في تاريخ اندونيسيا الحديث في تثبيت اللغة الملاوية كلفة قومية ، وذلك من طريق نشر آثارهم بها ، ومن هؤلاء جماعة جريدة « البوصلة الاجتماعية » وجماعة جريدة « علم الاسلام » ، وهؤلاء اتجهوا نحو مصر في تأثرهم الثقافي .

### ٣ - اثر الإسلام في الفنون والآداب :

يجب ان نعترف بأن أندونيسيا - عندما تحولت الى الاسلام كانت بلدا مزدهرا بغنون الرسم والحفر على الخشب والموسيقى والرقص والتمثيل ، وهي فنون مريقة استملت جذورها واصولها من عدة ينابيع هي : أولا اليثيوع الاندونيسي البدائي ، وثانيا الفنون الهندية ، وثالثا : الفنون الصينية . واكثر هذه الفنون قامت لافراض دينية سحرية ، ومارسها الفنانون في المعابد الهندوكية والبوذية ، لم انتشرت في المجتمع فاصبحت جزءا من حياة البلاطات والتصور وجزءا من طقوس العبادة عند الناس كذلك ، كما هو الحال في الموسيقى والرقص والتمثيل . ان موقف الاسلام واضح من بعض الفنون كالنحت وتصوير الاشخاص ، لذلك فان الامراء المسلمين في اندونيسيا اعرضوا عن مثل هذه الفنون وابتعدوا عنها . الا ان هؤلاء الامراء - من جهة أخرى - احاطوا الفنون الأخرى بالرعاية والعناية ، حتى ازدهرت في بلاطاتهم وراحت بفضل رعايتهم وتشجيعهم .

( ٣٢ ) نلاحظ ان الشعر ليس في مستوى فنن عال ، واتما هو اندولج لا اعتاد العرب في بلادهم كتابته على القبور ، وقد اهتم بعض الباحثين الاندونيسيين من العرب بفسار هذه الشواهد وجمعوا منها نماذج عديدة بغرض تصديق تواريخ انتشار الدعوة الاسلامية في تلك البلاد ودراسة الدعوة المسلمين .

قامت في سومطرة مدة دوليات اسلامية اهمها ( سمدره ) على الساحل الشمالي الشرقي ، وقد نظم نفوذها عام ١٣٠٠ م . وتحت زخم هذه الدوليات الاسلامية انكمشت مملكة الملايو الواقعة تحت تأثير الحضارة الهندية وتراجعت الى داخل سومطرة الوسطى ، وفي النصف الثاني من القرن الرابع عشر تمتعت اماره بايسي ( Paesi ) الاسلامية التي قامت على ساحل سومطرة الشمالي الشرقي ايضا بنفوذ واسع حتى بداية القرن الخامس عشر حين انتقلت السلطة الى مملكة ملقا ( Malacca ) الاسلامية التي انتشرت سطوتها وامتدت في سومطرة باكملها خاصة بعد انحلال مملكة ( ماجاباهيت ) الهندوكية . وقد ظلت مملكة ملقا تزدهر حتى بداية القرن السادس عشر ، حين بدأت مرحلة الغزو الاوربي التجاري - العسكري على يد البرتغاليين الذين غزوا ميناء ملقا عام ١٥١١ م . لكن اماره اسلامية اخرى نهضت عام ١٥٢٠ في شمال سومطرة في « انجية » التي قبض لها ان تمد سلطانها على اجزاء واسعة من تلك الجزيرة في النصف الاول من القرن السابع عشر ، وفي عهد سلطانها القوى اسكندر مودا ، خضعت لها مقاطعة جهور سنة ١٦١٥ م .

ان سقوط ملقا عجل في انتشار الاسلام على طول سواحل ( برونو ) ، لان تجار ملقا المسلمين استقروا في سواحل هذه الجزيرة ( برونو - او كالتنان ) بعد سيطرة البرتغال على تجارة سومطرة . ان وصول البرتغاليين والقوى الاوروبية الاخرى كالانجليز والهولنديين ادى الى تغييرات حاسمة في تاريخ اندونيسيا السياسي والحضاري . ونحن لا نريد ان نخوض في تفاصيل التاريخ السياسي ، غير اننا يجب ان نؤكد هنا بان تاريخ اندونيسيا دخل مرحلة جديدة هي مرحلة السيطرة الاجنبية التي تمت للهولنديين وحدهم فيما بعد . وقد ساعد الهولنديين في نجاحهم عدم وجود سلطة مركزية توحد الامارات الاسلامية ، مما جعل الهولنديين يقضون على هذه الامارات واحدة اثر الاخرى في جاوة التي توزعت فيها السلطة لثلاث امارات اسلامية بعد انهيار اماره ( ديماك ) هي : ماتارام وبانتام وبالامبانان . وبعد ان استطاع الهولنديون هزيمة البرتغاليين والانجليز ، تفروا لهذه الامارات الاسلامية وقضوا عليها فتمت لهم السيطرة في نهاية القرن السابع عشر بفضل جهود شركة الهند الشرقية الهولندية ( ٣٣ ) .

يعتبر افونج ( ٣٤ ) ( Agung ) ( ١٦١٣ - ١٦٤٥ م ) حاكم ماتارام اعظم الامراء المسلمين في اندونيسيا ، فقد بسط نفوذه على جاوة وسواحل برونو ، ودخل في صراع مرير مع الهولنديين انتهى بتفوقهم واستيلائهم على التجارة البحرية وايقاعهم الهزائم بهذا الامير الطموح . واهمية

( ٣٣ ) راجع حول هذا الموضوع :

VLEKKE, NUSANTARA - A HISTORY OF INDONESIA.

( ٣٤ ) افونج : اعظم سلاطين دولة ماتارام وقد انتبر نفسه الزعيم الشرعي للوك ( ماجاباهيت ) . ويعتقد بعض المؤرخين انه ربما قامت علاقات زواج بين اول ملوك ماتارام المسلمين وآخر ملوك ماجاباهيت الهندوك ، اسعفت في تحويل السلطة من اسرة الى اخرى .

(افونغ) هذا تكمن في قيمته الحضارية والثقافية ،وقد كان من قوة الشخصية بحيث باركه رجال الدين المسلمون ونصبوه سلطانا (٣٥)،وقد تلاه عدة سلاطين من ذريته تلقبوا بالقاب دينية وذنوبية (٣٦) ، حتى استطاع الهولنديون أن يستولوا على أغلب أجزاء المملكة ، في حين توزع باقي أجزائها بين أمارات صغيرة وقمت تحت التفوذ الأجنبي .

لقد تركت مملكة ما تارام أثرا قويا في الحضارة ، وكان بلاطها يزخر بالنشاطات والفعاليات الثقافية . لقد شكل الإسلام الحياة الدينية للجايين وامتد اثره الى جميع نواحي الحياة العامة . لكن الأعمال المعمارية وأعمال النحت أخذت منحى جديدا ، فان أمراء ( ماتارام ) حرّموا أعمال التصوير للبشر والحيوانات ، ومن ثم خلت الأبنية التي شيدت في عهدهم من التماثيل والصور . وجدير بالذكر ان المسلمين انتفخوا بالأبنية المشيدة قبل عصرهم ، لكنهم أجروا عليها بعض التغييرات التي تتسق مع العقيدة والتقاليد الإسلامية . وحين شيدوا مساجد جديدة فانهم راموا ما هو معروف عن المساجد الإسلامية عادة . ومع ذلك فنحن نرى في مسجد مدينة ( قدس ) ( Kudus ) أن مدخله متاثر بالفنون المعمارية الجاوية القديمة .

لقد اشتهرت المناطق الجاوية التي خضعت لمملكة ( ماتارام ) الإسلامية وبالأخص المناطق الشمالية مثل ( شريون وجابارا و قدس ) قبل مجيء الإسلام بأعمال الحفر على الخشب ، فظل هذا الفن قائما على الرغم من النزاعات والحروب الكثيرة ، وجدير بالذكر ان فن الحفر على الخشب الذي نالت فيه ( شريون ) شهرة فائقة كان مريقا ومتاثرا بالخصائص الصينية .

شهد عصر السلطان ( افونغ ) نهضة في الفنون الزخرفية . ولما كان هذا السلطان طموحا ومحبا لان يظهر مظلة حكمه ، فانه اظهر اهتماما كبيرا بالفنون الزخرفية بأعمال الحفر والنقش على الخشب والصياغة الفضية الدقيقة وصناعة المجوهرات . ومع ذلك فان مجد جاوة الفني انما يقوم بالدرجة الاولى على حرفتين تقليديتين هما صناعة نسيج ( الباتيكا ) وصناعة الخناجر والسيوف . وما زالت جاوة حتى اليوم ذات تقاليد فنية راسخة في هذا الميدان . والنسيج المعروف ( بالباتيكا ) عبارة عن قماش منقوش بزخارف جميلة ذات ألوان زاهية ثابتة مستخرجة من النباتات .

لقد ازدهرت صناعة السيوف والخناجر في اندونيسيا منذ تلك العصور . وهذه الأسلحة لا تكمن قيمتها في كونها أدوات للقتال ، بل في دقة صنعتها وجمال زخرفتها ، وفي العناية الموجهة للمقايض ذات الأشكال الجميلة والمرصعة بالحلل والنقوش ، وكذلك تلك الألفلة المزخرفة والموهبة . وقد اشتهرت جاوة بهذه الحرفة الفنية التي وصلت قولا الى قمته في العصور الإسلامية . ان صناعة

( ٣٥ ) كانت موافقة القضاة ( والعلماء ) أمرا مهمال الرار سلطة السلاطين المسلمين ، وهو امر معروف ومألوف في التراث الإسلامي .

( ٣٦ ) من هذه الألقاب ( SUNAN ) ، ويبدو انه لقب ديني له علاقة بالسن ، او لقب سلطان وهو دنيوي .

السيوف والخناجر الجاوية هذه مربطة بتقاليد دينية وطقوس قديمة ، وقد راجت حول هذه الصناعة قصص وأساطير معروفة في تاريخ الأدب الجاوي . وقد اعتبرت بعض أنواع الخناجر ذات القابض الجميلة والأغلفة المزخرفة والمطعمة والموهبة ذات أثر سحري في توطيد سلطة الحكام . ومن هذه ما اعتبر من علامات السلطنة في اسراخامة معينة ( ٣٧ ) .

بقي ان نوضح موقف الاسلام من الفنون الاندونيسية القديمة التي ورثوها من المجتمعات الوثنية والمتأثرة بالحضارتين الهندية والصينية . وفي مقدمة هذه الفنون الموسيقى والمسرح . تدمي الفرقة الموسيقية الجاوية ( الجاميلان Gamelan ) . وهي مكونة من آلات تخرج اصواتا بالطرق وذات ايقاع صاحب ، وهي تعرف عادة في حفلات الرقص وفي التمثيل الجاوي التقليدي ( الوايانغ ) . لقد بنى السلطان ( افونج ) هذه الموسيقى ، حيث وجدت في عهده اروع فرق ( الجاميلان ) في اواسط جاوه . وجدير بالذكر ان الفرق المربطة بالبلاط لم يكن يسمح لها بالعرف الا في المناسبات الدينية كالمولد النبوي والاعياد الاسلامية . ومن هنا دخل على الموسيقى الجاوية تطور جديد ، فاصبحت موسيقى ذات طابع ديني واقرب الى البساطة والصوفية . وفي عهد ( افونج ) اخترعت آلات موسيقية جديدة واصوات موسيقية جديدة كذلك .

وفي حفلات البلاط في جاوة الوسطى ازدهرت فنون الرقص الجاوي التقليدي والقديم والمربط بطقوس دينية سحرية كانت سائدة قبل دخول الاسلام . وكانت فرقة الموسيقى الرسمية ترافق مجموعة الرجال والنساء الراقصين . وفي العهد الاسلامي كانت حفلات الرقص هذه تقسم في الاعياد ، وتمارس الرقص في حركات ايقاعية تمثيرية - نبيلة . وكانت العادة ان تشترك فتيات من اسر مريقة ( هذا اسرة السلطان ) في اداء هذا الرقص الجماعي المصحوب بالفنساء والموسيقى الايقاعية الربعية . وتقوم بالرقصة الاولى التي تدمي باللغة الاندونيسية « بداية » ( وهو لفظ عربي ) تسمع فتيات في وقت واحد يمثلن حوريات بحر جاوة ، ثم تاتي رقصة اخرى تقوم بها اربع فتيات يمثلن بطلات قصة معروفة اثرت من الفترة الاسلامية تدمي « قصة ميناك » ( ٣٩ ) . لقد اصطبغت هذه الرقصات الدينية بصيغة صوفية ووصلت الى الكمال في عهد اماره ( ماتارام ) الاسلامية . اما المسرح المسمى ( وايانغ ) والذي يقوم على اصول وامس دينية هندوكية واندونيسية بدائية ، فقد مثل اساطير البلاد وبخاصة الصراع بين الخير والشر ، ويقوم - حتى الآن - بتمثيله نساء ورجال ذوو اقنعة تمثل شخصواً أسطورية . ومن الواضح ان الاسلام لم يقر هذه الفنون السحرية ولم يبد الامراء والمسلمون كبير حماس نحو هذه التمثيلات المقنعة . ( ٤٠ )

( ٣٧ ) هذا شيعة بالشعارات التي اتخذتها الاسر الحاكمة والنبيلة في أوروبا وفي الشرق على حد سواء .

( ٣٨ ) كلمة ( جاميلان ) مشتقة من ( GAMEL ) بمعنى الطرفة دلالة على ان الآلات الموسيقية المستعملة تعتمد على الطرق فتخرج اصواتا مختلفة .

( ٣٩ ) وهو اسم شيعي أطلق على قصة الأمير حمزة .

( ٤٠ ) لعل هذا الرقص يكون هذه الفنون احياءاً للطقوس الوثنية .



وقبل أن نصل الى ختام هذه الملاحظات الموجزة عن اثر الاسلام الثقافي والحضاري ، لا بد أن نكرس بعض المسطور للاداب . والحق أن تراث اندونيسيا الادبي القديم إنما يقوم على الاساطير والحكايات البطولية ، مثل حكاية ( هانغ توان ) التي تروى قصة بطل قومي من الملايو عانى الاسفار في البحار وشهد عجائبها ( وهنا تجد شيها بقصص السندباد البحري ) ، و « حكاية شجرة الملايو » ( Hikayat Sadjerah Malayo ) التي ترتبط بتاريخ وسير الامراء الملاويين . وهذه الآثار الادبية كانت مرتبطة بالباط وبخاصة ، وكتبت بلغة ملاوية نقية نموذجية . وفي الفترة ( الكلاسيكية ) المتأخرة انتج كثير من الاعمال الادبية ذات الطابع الوصفي شعرا ونثرا ( الشعر : Sjaier ، وهي لفظة عربية ) . ان اسلوب ومحتوى هذه الاعمال الادبية متأثرة باللغة العربية . والحكايات تذكرنا بحكايات ( الف ليلة وليلة ) والقصص العربية المألوفة ، من ناحية الفن الوصفي والخيال المفرق والشخص الواقعية والاسطورية كالخيول الطائرة والمصابيح السحرية ... الخ ) . وقد اشتهرت قصص ( الامير حمزة ) وراجت في جميع الاوساط الشعبية ، وهي تروى قصص فارس عربي مسلم يدعى حمزة . ان قصة ( الامير حمزة ) تمثل شعر الملاحم الجاوية ، وهي تعرف كذلك بـ « قصة ميناك » . ان الباحث في القصص العربية المعروفة بالف ليلة وليلة ، ليجد ان هناك كثيرا من الحكايات وبخاصة ما يرتبط بالبحر واهواله وما فيه او في جزره من مخلوقات وظواهر اسطورية ، يشبه الى حد كبير التراث الادبي الشعبي المعروف في اندونيسيا والفلبين وبلاد الملايو . وربما جاء هذا الشبه عن طريق ما ادخله السواح والرحالة والبحارة اللذين قصدوا تلك الجهات النائية وعادوا الى بلاد العرب من رحلاتهم البحرية التجارية الطويلة . ( ١ )

### الاسلام وحركة التجديد :

أخذت الفئات العليا في المجتمع الاندونيسي تتأثر منذ بدايات هذا القرن بتيارات المدنية الغربية . وقد جاء هذا التأثير الفكري والوجداني بطريق الاحتكاك الفردي والتعليم وبالإطلاع على الآداب الأوروبية . وقد انجذب شباب الطبقة العليا الاندونيسية الى العناصر الثقافية المستمدة من الفكر الغربي مثل العقلانية والفلسفة الطبيعية والنزعة الفردية والأخلاقيات « البرجوازية » الأوروبية عموما .

( ١ ) مثال ذلك الحكايات المألوفة من جزر ( واليوال ) التي يظن انها للفلبين أو ... بورنيو ( كلمنتان ) والتي تروى قصة ما شاهده هؤلاء البحارة من شجر يعمل لهما كانه النساء الذين نود الشمس ومن بين الهوائيات شعورهن وولفن على الأرض وللمين نصين . وانا اظن ان هذا خيال مفرط في وصف ليرة جوز الهند التي تبدو من البحر وكأنها مملكة بشر الى أعلى الشجرة ، أو ما دوى عن قصص الرخ أو العتلة ... الخ

ملاحظة : تمتع للمراجع التي ذكرت ، انصح القاري والذي يرغب في الاستزادة في موضوع الفنون بمراجعة هذه الكتب :

ADAM, R PRIMITIVE ART (LONDON 1949;

C. K. COOARASWAMY. A HISTORY OF INDIAN AND INDONESIAN ART (LONDON 1927).

WAGNER, ART OF THE WORLD, INDONESIA, HOLLAND 1959.

وقد تمت عملية التأثير هذه بعيدا من تأثير الاسلام . حتى ان نبله جاوة الوسطى وقفوا موقفا متحفظا تجاه التزمت الديني ، بل راحوا يدعون الى « الجاوية » وهي مزيج من العناصر الدينية والمعتقدات التي سبقتها . كانت الاستقراطية الجاوية أقل حرصا على التمسك بالدين ، على عكس الطبقة الوسطى من التجار والحرفيين الذين تمسكو اشد التمسك بالاسلام وحافظوا على القيام بشماثره . وقد عمل الاستعمار الهولندي بحمية على تنمية نزعة الانصراف من الاسلام في صفوف النبله وتقويتها . (٤٢)

لقد كانت الافكار الاوربية الجديدة تؤسرفى الجيل الجديد من ابناء جاوة ، بحيث لم يستشعروا اية حاجة داخلية لمواجهة هذه الافكار بالاسلام كدين ، وخير مثل على ذلك الرسائل التي كتبها كارتييني ( Raden Kartini ) وهي أميرة مسلمة شابة ( ١٨٧٩ - ١٩٠٤ ) عالجت الدين بحرية تفكير مغالى فيها ، واظهرت في رسائلها هذه تسامحا مطلقا تجاه الاديان الاخرى ، بل واعتقدت ان مبادئها الاخلاقية والدينية - كمسلمة - يمكن ان نعثر عليها في اية عقيدة اخرى . (٤٣)

بل ان مواقف بعض الشباب الاندونيسيين المتعلمين في السنوات الاولى من هذا القرن كانت اكثر سلبية فيما يتعلق بالاسلام ، حتى ان بعضهم نظر الى الاسلام التقليدي على انه معرقل للتقدم بل ومدمر للحضارة الهندو - جاوية العريقة ، وقد قادت هذه الاراء الى تأليف اول جمعية قومية في جاوة هي ( Budi Utomo ) ضمت الشباب الاندونيسيين ذوى التعليم الغربى والذين اتخذوا موقفا غير مبال من الدين . (٤٤)

وحين بدأت الافكار الغربية تتسرب الى شباب الطبقة الوسطى كذلك ، أصبح موقف اللامبالاة موقفا لا يمكن استمراره ، لان الاسلام كان في نظر عموم افراد هذه الطبقة اثرا ثميناً وثروة غالية لا يمكن التفريط بها . وقد وجد هؤلاء الصيرون على الاسلام انه اذا استمر اعجاب الشباب المطلق بالفكر الغربى ، فان ذلك سيقودهم الى اعتبار الاسلام تراثا من الماضي لا يصلح للعصر الحديث ، بدليل ان بعض هؤلاء المتفرنجين « اخذوا فعلا بهجرون الاسلام ويتجهون الى عقائد اخرى تحت تأثير حركات التبشير .

C. H. BOUSUET, INTRODUCTION L- ETUDE DE L'ISLAM INDONESIAN ( ٤٢ )  
(REVUE DES ETUDES ISLAMIQUES, 1938, P. 259.

P. HONIG, F. UERDOORN, SCIENCE AND SCIENTISTS IN THE NETHERLANDS  
N. Y. 1945

LETTERS OF A JAVANESE PRINCESS, LONDON. 1921. ( ٤٣ )

W. F. WERTHEIM, INDONESIAN SOCIETY IN TRANSPIITION, BANDUNG, ( ٤٤ )  
1956 P. 180.

ومن ثم نشأت في اندونيسيا الحديثة حركة يمكن أن نطلق عليها اسم حركة (الاحياء الديني) ، فقد وجدت الاوساط الاسلامية المستنيرة (٥٥) نفسها ملزمة بمراجعة محتويات التراث والتطبيقات الدينية الشائعة . وقد عمدت هذه الاوساط المستنيرة في أوائل هذا القرن الى بذل جهود ترمي الى جعل التطبيقات الدينية منسجمة مع روح العصر ، وقادرة على أن تقف في وجه الحضارة الاوربية وياراتها المدنية والثقافية التي بدأت تفرد المجتمع الاندونيسي وتجذب الى صفوفها الشباب بصورة أخص . ولم تكن حركة (الاحياء الديني) كاجاه عصرى وحدها في الميدان ، فقد ظهرت حركات أخرى يمكن وضعها جميعا في إطار ما يمكن أن تدعوه بالنهضة القومية .

ويدخل في تيار حركة (الاحياء الديني) هذه ، المحاولات الرامية الى تمسك اتجاهات اقتصادية جديدة ومصرية تستند الى الاسلام ، وذلك لكي يستطيع المسلمون خوض الصراع ضد « قانون العادات » - وهو مجموعة الاعراف البدائية التي شيعها الهولنديون - وبخاصة فيما يتعلق بملكية الاسرة وتنظيمها وفق قواعد الارث في الشريعة الاسلامية . وقد انبثقت - على هذا الاساس - جماعة سمت نفسها « KAU MUDA » اي « الجماعة المجددة » التي وجدت لافكارها الاسلامية - التجديدية تربة خصبة . وكانت هذه الجماعة تهدف الى ايقاظ الروح الدائية واحترام الذات ، والكفاح ضد الخرافات التي صوّغت الاسلام وراثت فيه روح الجمود . وقد - رفضت هذه الجماعة مبادئ الاولياء ، وطالبت بحرية البحث في مصادر الشريعة بعيدا عن التفسيرات التقليدية ، واكدت العقلانية والمساواة بين الناس ، ونظرت نظرة متفائلة للحياة بعيدا عن التشاؤم الذي ساد الحياة ، ورغبت في أن تكييف نفسها لاسلوب الحياة العصرية ، واعلنت معاداتها للطرق الصوفية وممارستها وطقوسها التي راجت في عديد من المدن الاندونيسية تحت ضغط روح العصر المادية .

اما جمعية « الارشاد الديني » - وهي جمعية عربية - فقد ناضلت ضد سطوة « السادة » الاشراف وقالت بالمساواة بين المسلمين اسام الله .

وفي سومطرة قامت « جمعية الطوالب » وكان الدافع لتأسيسها انعدام التعليم الديني في المدارس الحكومية من جهة ، ولان الحصيللة التعليمية لخريجي المدارس الهولندية الاندونيسية لم تكن لنؤهلهم للحصول على الوظائف والاعمال ، وانهم يبدون ضعفاء علميا تجاه خريجي المدارس واقامة التعليم على اسلوب عصرى .

وتعتبر جمعية (PADRIS) جماعة دينية اسلامية ثورية ، ناضلت من اجل الغاء « قانون العادات » وكل ما يتناقض مع الاسلام الاصيل ، وقالت : ان القانون الوحيد الذي يجب أن يسود هو الشريعة الاسلامية التي يجب أن تفرض ولو بالقوة . وقد كون هذه الجمعية الحجاج الذين

C. SNOUCK HURGRONJE, MOHAMMEDANISM, LECTURES ON ITS (٥٥)  
ORIGIN, ITS RELIGIOUS AND POLITICAL GROWTH AND ITS PRESENT  
STATE, NEW YORK LONDON 1916, P. 138.

عادوا من مكة المكرمة متأثرين بالحركة الوهابية ، لكنها قمعت من قبل شيوخ العادات ( وهم رؤساء المجتمعات الاندونيسية البدائية وشيوخ القبائل ) وبعمونة الهولنديين بين سنتي ١٨٢١ - ١٨٣٩ .

لقد بدأ الاستعمار الهولندي الذي دام في اندونيسيا نحو ثلاثة قرون ، يتصدع امام الافكار العصرية المتحررة التي تسربت الى المجتمع الاندونيسي من اوروبا . فافكار ثورتي فرنسا ( ١٧٨٩ و ١٨٤٨ ) ونمو فكرة الاستقلال والحكم الذاتي بعد الحرب العالمية الاولى ، كل ذلك ساعد على نهوض الوعي لدى الشعب الاندونيسي . وسرع في هذا النهوض ما كان يجري بعد عام ١٩٠٠ في اليابان من حركات اصلاحية تجديدية ، مما اثار اعجاب المستنيرين الاندونيسيين . يضاف الى ذلك هجرة عدد كبير من الصينيين المتعلمين والتجار الذين استقروا في جاوة وسومطرة وغيرهما من الجزر ، الذين زادت اعدادهم في اواخر القرن التاسع واولئ القرن العشرين حتى بلغوا مئات الالوف (٤٦) . وقد لعبت جمعية ( الصين الفتاة ) في اندونيسيا دورا حيويا واساسيا في نشر الافكار الثورية في الصين واندونيسيا معا . هذه التغيرات الدولية وانعاسها الفكري في المجتمع الاندونيسي المستنير دفعت حكومة ( بنافيا ) الهولندية ( ٧ ) الى مراجعة سياساتها القديمة القائمة على اساس احتكار حاصلات اندونيسيا الوفيرة ، فاجبرت على انشاء المدارس الهولندية والاندونيسية العصرية لأول مرة ، لكن الجهات الرسمية الهولندية ظلت مع ذلك تتجاهل الحركة القومية في اندونيسيا وتعتبرها مقصورة على فئة صغيرة من الثوريين .

في عام ١٩٠٦ ظهر طبيب جاوي يدعى ماسي وحيد الدين سوديرو هوسودو ( Sudiro Husodo ) ، أخذ يتجول في جاوة ليجمع التبرعات لانشاء صندوق يتولى مساعدة الطلاب على الدراسة . وخلال عامين اخذ وحيد الدين يصدر نشرة دورية تحت على اشارة الاهتمام بالثقافة في اوساط الجاويين . وقد تحمس لحركته ثلاثة من طلاب كلية الطب في جاوة فأنشأوا جمعية جاوية سموها ( المسمى العالي ) ( BUDI UTOMO ) ، وقد اصبح احد هؤلاء الثلاثة فيما بعد - وهو رادين سوتومو - أحد القادة البارزين في الحركة الوطنية والقومية الاندونيسية . والحق ان هذه الجمعية ما لبثت ان جذبت الى صفوفها خلال عام بعد تاسيسها ( ١٩٠٨ م ) أكثر من عشرة الاف عضو . كانت هذه الجمعية غير سياسية ، وكانت تؤكد طابع اندونيسيا القومي معتقدة بان الاسلام لم يغير فلسفة الجاويين ونظرتهم الى الحياة ، وان المثل الاسلامية العليا لم تبدل جلوريا الموقف الروحي لاهل اندونيسيا . ( ٤٨ ) .

VLEKKE, BERNARD H. M. NUSANTARA-A HISTORY OF INDONESIA, ( ٤٦ )  
DJAKARTA 1961, PP. 338-344.

( ٤٧ ) بنافيا هي جاكارا العاصمة اندونيسيا

VLEKKE, OP. CIT., P. 348.

( ٤٨ )

والحق ان جمعية ( السمس العالي ) هذه لقيت رواجاً بين صفوف الاستقرائية الجاوية وبين الموظفين والمتقنين . ويتضح من دراسة نشأة هذه الجمعية وتطورها وبرامجها انها تأثرت بالهند ، فقد اعتبر زعمائها غاندى وطافور مثلاً أعلى لهم ، واستعانوا بمدرسين هنود في مدارسهم . هذا في حين ظل باقى الشعب الاندونيسى يطبع الى احداث حركة احياء الاسلام نفسه الذى اعتبره الملايين ممثلاً لثقلهم العليا ، رغم ان الكثيرين منهم لم يغيروا عاداتهم وموقفهم الاجتماعى بما ينسجم وتعاليم الاسلام . وكان اهل جباوة الوسطى متحمسين لهذا الاتجاه الاخير . والواقع ان فكرة ( الجامعة الاسلامية ) التى انبثقت فى اسطنبول ومكة لم تجد حماساً كبيراً فى العقود الاولى من القرن العشرين لدى الاندونيسيين ، وانما وجد هؤلاء فى الاسلام منطلقاً عظيماً لمقاومة النفوذ الاجنبى ، وحين نشطت البعثات التبشيرية انتظم اهل سومطرة وجاوة تحت راية الاسلام وقاموا بالبعثات التبشيرية المسيحية مقاومة عنيفة ، وحاولوا تنظيم انفسهم فى جمعيات ومنظمات ، لكنهم كانوا فى حوز واضح للتوجيه وحسن القيادة (٤٩) .

ويمكن القول ان المنظمات الاسلامية قامت كرد فعل ضد مختلف اشكال النفوذ الاجنبى ، سواء كان تدخلاً سياسياً ام اقتصادياً . وكان نشاط الصينيين الاقتصادى وتهديدهم لمصالح الطبقة الوسطى الاندونيسية عاملاً مهماً فى دفع ابناء هذه الطبقة من الجاويين بصورة اخص - وهم مسلمون - الى تنظيم انفسهم ناشدين فى التضامن حماية لكيانهم ومصالحهم . ومن الطريف ان هؤلاء التفوا حول الحاج سمنهوى من مدينة سوراكارتا لانشاء جمعيات تعاونية ذات طابع اسلامي .

ان من أبرز هذه الجمعيات ، جمعية ( الشراكة الاسلامية ) التى تأسست بين عامي ١٩١١ - ١٩١٢ وهدفت الى تشجيع المشاريع التجارية بين الاندونيسيين وتعاونهم الاقتصادى وتشجيع النهوض بالمستوى الثقافى والحيشي لهم والدعوة للدين الاسلامي . وفى اول مؤتمر عقده هذه الجمعية أشار زعيمها عمر سيدكوكرو امينوتو الى ان ( الشراكة الاسلامية ) ليست ضد الحكومة او ضد الاديان الاخرى . (٥٠)

وقد دعت ( الشراكة الاسلامية ) فى مؤتمرها العام الثانى فى سنة ١٩١٧ الى ان يمارس رجال الدين المهن مثل الزراعة والتجارة والحرف ودعت الى مقاومة البطاقة والكسل ، وقاومت الارتفاق عن طريق الاحسان . ويمكن التمسول ان ( ايديولوجية ) هذه الجمعية كانت صادقة التعبير عن مصالح ومشاعر الطبقة الوسطى ومطامحها ، خاصة وقد قاومت نفوذ الاقطاعيين والموظفين الكبار . (٥١)

IBID, P. 349.

( ٤٩ )

IBID, P. 350, B. SCHRIEKE, INDONESIAN SOCIOLOGICAL SUDUNG 1960. PP. 85, 90, 91.

( ٥٠ )

SAREKAT ISLAM CONGRESS (2ND NATIONAL CONGRESS, 1917), PP. 43, 120.

( ٥١ )

وخلال بضع سنوات غدت ( الشراكة الإسلامية ) أقوى المنظمات في جزر الهند الشرقية ، حتى لقد بلغ عدد أعضائها ثمانمائة ألف ، وقد اندهش الجميع ، بما في ذلك زعماء هذه الحركة ، من إقبال الناس على الانضمام إليها بمثل هذه الأعداد الضخمة . وخلال ربع قرن من تأسيس هذه الجمعية بلغ عدد أعضائها حوالي المليونين . ومع ذلك فمن الجدير بالذكر أن كثيرين من هؤلاء لم يكونوا على بينة من أمر أهداف هذه الجمعية ، فتصورها بعضهم على أنها تهدف إلى إعلان حرب دينية ضد الأجانب ، وتصورها البعض الآخر على أنها تريد إصلاح الوضع الديني ، في حين تصورها آخرون على أنها تنشُد الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي .

وقامت في الوقت نفسه حركة أخرى دينية بحثة هي ( المحمدية ) برعاية الحاج أحمد دحلان التي تأسست في مدينة جوكتا كارتا في سنة ١٩٤١ . وكانت هذه الحركة تهدف إلى الإصلاح الديني على نفس الخطوط والاتجاهات التي ظهرت في مصر على يد الشيخ محمد مبه ثم واجت في أنحاء العالم الإسلامي . وهذه الاتجاهات يمكن إجمالها في النزوع نحو التجديد الاجتماعي ، والعودة إلى تعاليم القرآن الأصلية بحيث تفسر وفق روح العصر ، وقد دعت « الحركة المحمدية » ، من ثم إلى طرح كل البدع جانباً والعودة إلى ينبوع الدين النقي المتمثل في القرآن الكريم ، ومقاومة كل ما طرأ على الإسلام من أفكار وعادات ليست منه في الأصل ، وكذلك دعت إلى إرخاء قبضة الجُمُود الذي أوقف الإبداع في الحياة الثقافية ومرقل التقدم . وكانت مهمة ( المحمدية ) الإصلاحية التجديدية هذه مهمة شاقة وشاققت مجتمع اقتلته الخرافات القديمة المنحدرة من ديانات وثنية لها هروق وجلور في المجتمع الإندونيسي . ومع ذلك نمت هذه الجمعية نمواً مطرداً ، وإن كان بطيئاً ، وجذبت إليها أنظار الأوساط الدينية ، وبخاصة حين تحولت ( الشراكة الإسلامية ) إلى حركة سياسية . (٥٢)

لقد مارست « المحمدية » مهمة القيام بحملة لتجديد الدين . مثال ذلك أن خطبة الجمعة كانت تلقى بالعربية فلا يفهمها إلا القليل ، فعمد أصحاب هذه الحركة إلى ترجمتها وألقاها باللغة الإندونيسية وجعلوها منسجمة ومتطلبات المجتمع المعاصر . وقام أنصار هذه الحركة بالقاء دروس على الناشئة في تعريف الإسلام ومبادئه الحقيقية . ومن ثم أنشأت « المحمدية » مدارس تطابق المناهج الرسمية وتتبع الأسس التربوية المعاصرة ، لكن هذه المناهج أكدت جعل درس الدين درساً مستقلاً . وكذلك مارست هذه الجمعية نشاطاً اجتماعياً ، فأقامت المستشفيات والمكتبات ودور العميان ومدارس تعليم البنات . وخلاصة الأمر فإن الحركة المحمدية اعتقدت بإمكان تقويم سلوك البشر بالتطبيق القائم على العلم والنظرة المستنيرة إلى الدين .

وبجانب « المحمدية » قامت « الحركة الإحمديّة » وهي حركة ذات طابع حر ومستنير ، وقد انتشرت في لاهور بالهند ومارست تأسيراً واضحاً على المثقفين من الشباب في اندونيسيا . (٥٣)

وفي الثلث الأول من هذا القرن ، ظهرت الحركات الاشتراكية في اندونيسيا ، وكان مركزها مدينة ( سمارانغ ) على ساحل جاوة الشمالي . وقد راجت الأفكار الاشتراكية أول الأمر بين الهندوك والعناصر الأوربية الهجينة المولدة ، وكان قائد هذه الحركة ( دويس ديكر ) ( Dekker ) ينحدر من أب ألماني وأم جاوية . وقد هدف ( ديكر ) إلى إنشاء حزب أممي يتبنى ضم كل الأجناس التي تعيش في اندونيسيا بناضل من أجل نيل الاستقلال . وكان طبيعياً أن يسيطر الاندونيسيون الانتقياء ( الذين يكونون ٩٠ بالمائة من مجموع السكان ) ( ٥٤ ) على هذا الحزب الذي تحول قائده فيما بعد إلى أقصى اليسار .

والى جانب هذه الحركة ، قامت حركة اشتراكية أخرى تحت زعامة هولندي حل و اندونيسيا يدعى ( هنريك سنيفليت ) ( Sneevliet ) متأثرة بالحركة القابية الإنجليزية ، واتخذ لها اسم « الجمعية الاشتراكية الديمقراطية الهندية » والتي سرعان ما تحولت إلى حركة ماركسية متعجبة بالثورة الروسية وقادتها ، وكان هدف ( سنيفليت ) التعاون مع الشيوعيين لتحقيق الثورة . ولكن الصعوبة التي جابهها كانت تكمن في أن أغلب الماركسيين كانوا هولنديين وهم غير محبوبين من الاندونيسيين ، وفي أن الحركة كان عليها أن تخاطب جموع الاندونيسيين الذين يعتقدون الإسلام ويتحمسون له . وقد انبرى لتأدية هذا الدور شاب جاوى كان عضواً في « الشراكة الإسلامية » ، في الوقت نفسه مؤمناً بالماركسية يدعى ( سيمون ) ( Semaun ) ، فأخذ يؤثر في بعض أوساط هذه الجمعية الدينية محاولاً اقناع بعض العناصر يتبنى المبادئ الماركسية . (٥٥)

أما ( الشراكة الإسلامية ) فقد كان موقفها السياسي والفكري مغايراً . فان لجنتها التنفيذية برئاسة ( جوكر وأمينوتو ) و ( عبد المسز ) ( Abdul Muiz ) و ( أغوس سالم ) ( Agus Salim ) بقيت تتبع أسلوب الاعتدال المفرط في مطالبها السياسية حتى سنة ١٩١٧ ، وفي المؤتمر الأول الذي عقدته الجمعية عام ١٩١٣ رفضت قاداتها كل رأي يدعو لمعارضة الهولنديين ، وفي المؤتمر الأول الذي عقدته الجمعية عام ١٩١٣ تحقيق الحكم الذاتي ، لكن قراراً صدر تحت ضغط القادة ينص على التعاون مع الحكومة ساء مع الهولنديين - « لتحقيق رخاء جزر الهند

( ٥٣ ) درس المؤرخ الهولندي G. F. PIPER الإحمديّة دراسة مستفيضة لي بحثه :

DE AHMADYAH IN INDONESIA, LIEDEN 1950.

VLEKKE, P. 352.

( ٥٤ )

IBID, PP. 352-3.

( ٥٥ )

الشرقية » . وقد جرت بعض المحاولات من جانب الحزب الهندي الذي يقوده ( ديكر ) لأقامة نوع من التعاون ، لكن الخلافات الدينية وقفت سبيل هذا المجهود . غير أن موقف « الشركة الإسلامية » تغير عام ١٩١٧ ( بعد ثورة أكتوبر الاشتراكية ) ، فقد تبنت مبدأ الاستقلال على أن يكون عن طريق « التطور وليس عن طريق العنف » وقد حولت جميع الفئات منذ هذا التاريخ جذب الجماهير بطريق الدعوة للأفكار الاشتراكية ، بل أن ( الشركة الإسلامية ) نفسها تحولت من سياستها السلمية الى المعارضة العنيفة السافرة ضد السلطات ، وقد دعت الى مساندة العمال ودعت الى الاضرابات في مدن جاوة ، ورفضت التعاون البرلماني مع الحكومة . (٥٦)

والحق أن الحرب العالمية الأولى شهدت ظهور اتجاه الجماهير الاندونيسية نحو اليسار بتأثير ثورة أكتوبر الاشتراكية في روسيا . ومن جهة أخرى كانت الرأسمالية الغربية توسع لفعاليتها الاقتصادية وتزيد من استثمار رؤوس أموالها في البلاد ، مما قلص فرص الطبقة الوسطى الوطنية في تحسين أوضاعها الاقتصادية .

وقد أدى كل ذلك بالحركات الإسلامية الى أن تتحول الى موقف دفاعي وتقسم بنوع من الصرامة والمحافظة . ففي داخل « الشركة الإسلامية » ساد التوتر ، وظهر جناح ( راديكالي ) وقع تحت نفوذ الشيوعيين في معركتهم ضد الرأسمالية ، مما دفع بقيادة الحركة المتشددين الى أن يعلنوا بانهم ضد « الرأسمالية الشريرة » أي الاستعمارية التي تستغل اندونيسيا لمصلحة الاجنبي ، لكنهم يرفضون وضع أية مراقيل في وجه نمو طبقة رأسمالية وطنية . (٥٧)

أخلت الأحداث تجري بسرعة ، فقد تحولت « الجمعية الاشتراكية الديمقراطية » في سمارانغ عام ١٩٢٠ الى « الحزب الشيوعي الاندونيسي » ، ولم يلبث هذا الحزب أن أخذ ينسف قيادات « الشركة الإسلامية » عن طريق الاتصال بجماهيرها . ثم لم تلبث « الشركة الإسلامية » أن تبنت شعار « الجامعة الإسلامية » كشعار جذاب يقابل الشعارات الماركسية . وظلت الصراعات تجري حتى بلغ التناقض اقصاه داخل هذه الجمعية وانسحب من عضويتها الاعضاء الماركسيون . وفي السنوات التالية انفجر العدائين الإسلاميين في « الشركة الإسلامية » وبين الشيوعيين الاندونيسيين حتى بلغ حد العنف المتبادل بحيث لجأ أنصار « الشركة الإسلامية » وأنصار « المحمدية » الى مهاجمة الاجتماعات الشيوعية في جاوة الوسطى . وفي عام ١٩٢٢ لجأت « الشركة الإسلامية » الى شعار « الجامعة الإسلامية » من جديد ورفعته بحماسة زائدة لكي تكسب الأنصار ، (٥٨) ومن الطريف أن هذه الجامعة عقدت مؤتمرات دينية موسعة للدفاع عن الخلافة ضد إجراءات مصطفى كمال أتاتورك . وحين أبدي الملك عبد العزيز آل سعود نيته في

BIDI, PP. 353-54.

(٥٦)

WERTHEIM, P. 187.

(٥٧)

VLEKKE, P. 356.

(٥٨)



احياء الخلافة في مكة ، ارسلت الجماعة قائدها جوكرو وامينوتو لحضور مؤتمر عقد لهذا الغرض في مكة . والى جانب هذا الاتجاه ظهر اتجاه اخر مناقض جدا لدى زعماء المسلمين هو الدعوة الى تجميع وطني عام يضم جميع الاندونيسيين بغض النظر عن دينهم ، ويبدو ان هذا الاتجاه متأثر بحزب المؤتمر الهندي ، وأخيرا لجأت « الشراكة الاسلامية » الى التلميع ونشره بين الجيل الجديد لكسبه الى جانبها في المستقبل .

غير ان « شراكة اسلام » او « الشراكة الاسلامية » اضطرت في سنة ١٩٢٩ امام نهضة الفكرة القومية وقيام « الحزب الوطني الاندونيسي » بزعامة سوكلارنو الى نيل فكرة الجامعة الاسلامية فغيرت اسمها الى « حزب الشراكة الاسلامية الاندونيسي » ( ٥٩ ) .

وجاءت فترة الثلاثينات - وبصورة اخص بين سنتي ١٩٣١ - ١٩٣٦ - التي تميزت بشدة الرقابة البوليسية على العناصر الوطنية والمعارضين السياسيين ومنع الاجتماعات العامة ونفي الناشطين من القادة الى الجزر النائية . في هذه الفترة بالذات يبرز الدكتور سوكلارنو مؤسس « النوادي الدراسية الاندونيسية » التي اهتمت بمكافحة الامية وانشاء المدارس . ولم يلبث هذا النادي ان تحول باقتراح من سوكلارنو الى حزب يدعى « حزب الشعب الاندونيسي » عام ١٩٣١ ، الذي لعب دورا حاسما في الحركة الوطنية الاندونيسية . غير ان سوكلارنو وحتا وفشحرير وغيرهم من الزعماء الوطنيين ذهبوا الى سجون الهولنديين كثيرا مما جعلهم في انتظار الشعب ابطالا وطنيين . وفي منتصف الثلاثينات اثمرت سياسة الاضطهاد ، وبدأ الوضع هادئا بالنسبة للهولنديين ، خاصة وان « حزب الشراكة الاسلامية الاندونيسي » فقد نفوذه وتأثيره على الاندونيسيين ، وان « الجمعية المحمدية » تحولت الى النشاط الديني والاجتماعي الصرف . وظل الامر على هذا الحال حتى قامت الحرب العالمية الثانية ، وانهار النظام الهولندي باحتلال المانيا هتلرية لهولندا عام ١٩٤٠ ، واحتل اليابانيون جزر الهند الشرقية عام ١٩٤٢ وظلوا فيها نحو ثلاثة أعوام .

وفي فترة الاحتلال الياباني - وتحت ضغط اليابانيين - اندمجت المنظمات المحمدية و « الشراكة الاسلامية » لتشكلا « حزب الماشومي » ( Masjumi ) الذي تحول الى حزب سياسي بعد قيام الجمهورية الاندونيسية في ١٧ آب ١٩٤٥ ( ٦٠ ) .

Wertheim, p. 190.

( ٥٩ )

Ibid, P. 191.

( ٦٠ )

ونظر كذلك :

George Mc. T. Kahin, Nationalism and Revolution in Indonesia, Ithaca, N.Y., 1952. pp. 78-88 P. 122.

ويعتبر من احسن ما كتب في هذا الموضوع ، وهو بحث مزود بقائمة مصادر لثمة .

### المراجع

- Begatyrev (P.) *Les signes du théâtre*, in *Poétique*, n° 8, 1971
- Demarcy (R.) *Éléments d'une sociologie du spectacle*. Paris, Union Générale
- Derrida (J.) *L'écriture et la différence*. Paris, Seuil, 1967
- Ducrot (O.) et Todorov (T.) *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*. Paris, Seuil, 1972
- Helbo (A.) *Sémologie de la représentation*. Bruxelles, Editions Complexe, 1975
- Honzi (J.) *La mobilité du signe théâtral* *Travail Théâtral*, n°4, 1971 .
- Ingarion (R.) *Les fonctions du langage au théâtre*, in *Poétique*, n°8, 1971.
- Kouzan (T.) *Le signe au théâtre*, in *Diogene*, n° 61, 1968
- Mounin (G.) *Introduction à la sémologie*, Paris, Ed. de Munit, 1970.



## الاسلام في الكتابات الغربية

### مقدمة

الموضوع واسع ، متعدد الجوانب ، سمعة الاسلام نفسه . وكتابات الغربيين فيه كثيرة واسعة ، ما تزال تتواصل وتزداد ، فلا بد ان نحدد لإيجاد عنوان المقال الذي جاء مطلقا عاما . وابدأ بتحديد الاسلام كما تتناوله الكتابات الغربية ، وتحديد الانواع العامة للكتابات الغربية ، فاستعرض منها بایجاز واختصار ، ما يقدم لغير المتخصصين بالدراسات الاسلامية ، كالصحف والمجلات الثقافية العامة ، والموسوعات المعرفية العامة ، وكتب التاريخ العام ، وكتب التاريخ المدرسية . واشير الى المقالات التي تكتب في المجلات المتخصصة بالدراسات والبحوث الاسلامية والعربية ، والدراسات المقدمة للمؤتمرات الاستثنائية . واقف قليلا عند الكتب والدراسات التي يكتبها المتخصصون في الدراسات الاسلامية والعربية ، وادرك بخاصة على « دائرة المعارف الاسلامية » و « تاريخ الاسلام لجامعة كامبردج » ، و « تراث الاسلام » وما ينهج نهجها من كتب ودراسات باللغتين الانكليزية والفرنسية . ولن اعرض لأدب الرحلات ، والوثائق ، وما ورد من الاسلام في الاداب الغربية من شعر ونثر وقصص .

واذكر الكتب والمراجع على سبيل المثال ، فلا يمكن حصر ما كتب في الموضوع في مقال ، واخذ النماذج من الكتب والمراجع التي لها ترجمات باللغة العربية ، ما أمكن ، ولن اذكر ما افه غير الغربيين في الموضوع ، فذلك مجال آخر ودراسة أخرى . وسوف اؤكد على الجوانب العامة المشتركة في منهج المستشرقين الذين سأعرض لهم ، ولا اعمد الى تحليل منهج واحد منهم على انفراد ، فذلك يقتضي دراسة متأنية ، مستفيضة ، لا يتسع لها هذا المقال ، ولا يكفيها الوقت الذي اعطيته لاعداده ، فلكل واحد من المستشرقين نشأته الخاصة ، وتكوينه الثقافي الخاص ، المستمد من تراث موطنه ، ولغته ، ودراسته ، ودينه ، وايدولوجيته عامة ، ومجال تخصصه . وسأركز على منهج المستشرقين في دراسة التاريخ الاسلامي ، ولا أعرض لتفسيرهم لاحداث هذا التاريخ الا قليلا ، فذلك وان كانت له علاقة وثيقة بالمنهج ، فهو احق ان يدرس في مقال خاص يتناول فلسفة التاريخ عندهم ، او عند كل واحد منهم ، وما تستند اليه من ايدولوجية . وسأحاول ان اترك المستشرقين ، ما أمكن ، يتحدثون عن مناهجهم واهدافهم ، واررد آراءهم بالفاظهم مترجمة نصا او ملخصة .

**هدف المقال بيان موجز لجهود الغربيين في دراسة الاسلام ، ومنهجهم في هذه الدراسة ، وتهدييهم وتطويرهم لهذا النهج ، ووصف سريع للصورة التي يقدمونها للاسلام واهله . ويصف للمقال لا يطعم الى اكثر من ان يكون تعريفا موجزا لهذا الموضوع الواسع ، ونظرة استطلاعية عامة ، لا دراسة متقضية مستوفاة ، فمثل هذه الدراسة ينهض بابحاثها الاجماعه من العلماء المتخصصين .**

عني كلمة « اسلام » ، اذا اخذت مطلقة ، الدين : عقائد ومبادئ وشعائر وتشريعات وفقها ، والتاريخ والمجتمع والحضارة ، وكل ما ابدعته الحضارة الاسلامية من آداب وعلوم وفلسفة وكلام وتصوف ، وفنون جميلة من موسيقى وتصوير وزخرفة وعمارة ، وكل ما اسهم فيه المسلمون من ضروب الصناعة والزراعة والتجارة .

وعني كلمة اسلام ، من الناحية البشرية ، كل الشعوب والامم التي اعتنقت الاسلام ديناً ، وسأهت فيه فترا وحضارة . وعني كلمة اسلام ، من الناحية الجغرافية ، كل البلاد والاقطار التي دخلت في حوزة المسلمين ، او اعتنق اهلها الاسلام وتأثروا بحضارته ، وهي ، على وجه التقريب ، المنطقة الممتدة من جنوب فرنسا غرباً الى الصين شرقاً ، وتضم كذلك اقطاراً عديدة في افريقيا واسيا الجنوبية الشرقية ، وجزراً عديدة في المحيطين الهندي والهادي .

ويمتد الاسلام في التاريخ منذ ظهور الرسول محمد ( عليه السلام ) الى يومنا هذا بل ويرجع الباحثون الى ما قبل هذا التاريخ ، فيتناولون بالبحث والدراسة تاريخ العرب قبل الاسلام ، من مختلف وجوه ، تمهيدا لثناول الاسلام فاذا قلنا تاريخ الاسلام فانما نقول تاريخ العالم ، لارتباط هذا التاريخ بالعديد من الروابط السلمية والحربية والاقتصادية والحضارية باقطار العالم غير الاسلامية على مدى العصور .

تتلوث الكتابات الغربية الإسلام بكل إبعاده، التي الحنا الى جوانب منها فيما تقدم ، جملة وتفصيلا . ويظهر هذا المفهوم للإسلام على هذا الشكل المطلق في المراجع الغربية المهمة (١) .

والكتابات الغربية من الإسلام ، بمفهومه المطلق الذي تقدم التنويه به ، لاتعد ولا تحصى ولا يمكن حصرها . وسوف اشير الى أنواعها العامة مجرد اشارة ، وأوجزها بقدر المستطاع .



### الصحف والمجلات الثقافية :

تناول الصحف السياسية اليومية ، والمجلات الثقافية العامة الاسبوعية والشهرية ، الإسلام وأهله . يتناول بعضها النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية المعاصرة ، ويتناول بعضها الآخر النواحي الدينية والحضارية والتاريخية وتبحث فيما يستجد في الاقطار الإسلامية من ادب وفن ، وما تضطرب به مجتمعاتها من حركات اجتماعية وسياسية وفكرية . وكلها تدعي انها تقدم صورة امينة ، موضوعية ، لواقع هذه الاقطار ولما يجري فيها من احداث . ومما لاشك فيه ان بين هذه الكتابات التي تنشر في الصحف والمجلات الغربية دراسات موضوعية رصينة ، كتبها علماء متخصصون ، او صحفيون خبيرون بشؤون قطاروا اكثر من الاقطار الإسلامية . على ان كثيرا مما يكتب من العرب والمسلمين في الصحف الغربية لا يخلو من اغراض سياسية ودوافع اقتصادية ، بعضها سافرة تعلن عن نفسها صراحة ، وبعضها مستورة بحجب متقنة من الموضوعية العلمية ، تصور الحال على غير حقيقتها ، وتشوه حقيقة ما يطعم اليه العرب والمسلمون ، وما يفتنون بتحقيقه ، وما يحققونه فعلا . فاذا اضفنا الى ذلك نفوذ الصهيونية العالمية على وسائل الاعلام الغربية ، وعلى مؤسسات المعرفة والتعليم في الاقطار الغربية ادر كنا خطورة هذا النوع من الكتابات التي هي الزاد اليومي لجماهير القراء الغربيين .

وكان الصهيونية العالمية لم تكف بكل احوالها ومؤازريها واشياعها في الغرب ، فقررت ان تكون « اسرائيل » هي مصدر المعلومات من الاقطار العربية والبلاد الإسلامية المجاورة لها ، والموجه لما يصدر من تحليل وتعليق على اوضاع هذه الاقطار ، وعلى ما يجري فيها من احداث وعلى تطور الامور بينها وبين « اسرائيل » . فقد قرر « مركز شيلواح للدراسات الشرق الأوسط وأفريقيا » التابع لجامعة تل ابيب اصدار مجلة سنوية ، بالتعاون مع دار نشر هرمل وميشر في نيويورك ، بعنوان « مسح شؤون الشرق الأوسط المعاصر ( ٢ ) » . وهذا فان تكون مسجلا سنويا ، وتحليلا ، للنواحي السياسية والاقتصادية والعسكرية وللتطورات الدولية في الاقطار العربية والدول المجاورة كابران

(1) Encyclopaedia Universalis, Paris 1968-1976.

(2) The Middle East Contemporary Survey, Holmes & Meier Publishers, New York.

وتركيا وغيرها . وبحرر المجلة اعضاء مركز « شيلواح » يماونهم اساتذة وكتاب من إنجلترا والولايات المتحدة . ولا حاجة القول بأن المجلة تهدف الى تقديم وجهة النظر الصهيونية الاسرائيلية الى العلماء والاساتذة والطلبة والصحفيين والدبلوماسيين ، وجمهور القراء عامة ، في إنجلترا وأميركا . وبعد فدراسة ما ينشر من العرب والاسلام في الصحف الغربية مهمة ومن الاجدر ان نسطع بها الدوائر المتخصصة ووسائل الاعلام في الدول العربية والاسلامية .

### الموسوعات العربية العامة :

تهدف الموسوعات العلمية الجادة الى تقديم مادة متوازنة ، من كل نواحي المعرفة الضرورية التي يحتاجها المثقف العادي والعالم المتخصص في غير مجال تخصصه . وفي مصرنا هذا ازداد عدد ما ينشر من دوائر المعارف ، او الموسوعات العامة والمتخصصة ، فاصبحت من الكتب التي يقتنيها الافراد ، بعد ان كان اقتناؤها مقتصرًا على المكتبات العامة واغنياء القراء . ومن هنا تأتي أهمية الموسوعات العربية العامة كمصدر من مصادر ثقافية لجمهور المثقفين الغربيين ، في عصرنا هذا الذي تتقدم فيه المعرفة بسرعة مذهلة ، وتوزع في العديد من الكتب والمجلات والدوريات العلمية المتخصصة ، مما لإطاقة كثير من الناس بملاحقته وتتبعه . ويشغل الاسلام حيزا واسعا في كل دائرة معارف تصدر في الغرب . وساقصر في الحديث عن اثنتين منها لجرد التمثيل .

تناول الطبعة الأخيرة ، الخامسة عشرة ، من دائرة المعارف البريطانية ، الصادرة سنة ١٩٧٤ (٣)، الاسلام في بحث طويل يحمل عنوان « اسلام » ، يلا أكثر من مائة صفحة من المجلد التاسع ، وينقسم الى الفصول التالية :

### الخصائص العامة والامتداد الجغرافي - العربي :

المقائد والآراء الاجتماعية . المصادر .

### اشكال الاسلام :

التورات والانقسامات . الخواارج . المعتزلة . السنة . الشيعة وفرقها . الصوفية . اشكال اخرى .

### المبادات والمؤسسات :

اركان الاسلام الخمسة . الاماكن والايام المقدسة . الاسرة . الشريعة والفقه . الدولة . التربية والتعليم . الطرق الصوفية والاسلام الشعبي . التنوع الحضاري .

### الرمزية الدينية والفن :

الفنون البصرية . الموسيقى . الاداب . الممارسة .

## الحركات الإصلاحية والتحديث :

علاقة الاسلام بالأديان والمجتمعات الأخرى .

وفي هذا المجلد مقال آخر يحمل عنوان « تاريخ الاسلام » مقسم الى الفصول التالية :  
العصور الرئيسية في التاريخ الاسلامي . العصر الكلاسيكي . الخلفية التاريخية . ولادة المجتمع الاسلامي : الأمة . التكيف والتوسع ( القرنان الهجريان الاول والثاني ) . المبانيون الاول . القرن الرابع الهجري ( ١٠ - ١١ م ) العصور الوسيطة للاسلام . القرن الخامس الهجري ( ١١ - ١٢ ميلادي ) الخلافة الفاطمية في مصر ٩٦٩ - ١١٧١ م ) . توسع الاسلام في مناطق اخرى . العصور الوسطى المتأخرة ( القرن ٧ - ١١ هجرية ، ١٣ - ١٧ ميلادية ) القرنان الثاني عشر والثالث عشر الهجريان ( ١٨ - ١٩ ميلادي ) القرن الرابع عشر الهجري ( العثرون ميلادي ) .

## الاسلام اليوم : خصائصه الديموغرافية والاجتماعية .

ومن المقالات الأخرى : الشريعة الإسلامية ، التصوف الإسلامي . فنون الشعوب الإسلامية . علم الكلام والفلسفة الإسلامية . ومقال عن الأساطير والخرافات ، ومن الملائكة والشياطين ، والمدن الأسطورية ، والمهدى عند السنة الشيعة ، والدجال ، وهاروت وماروت ، الجور ، والبليس ، واسرافيل ، وعزرائيل ، وجبريل ، وميكائيل ، ومنكر ونكير ، وجن ، وقول ، وعفريت ، وشيطان ، وبراق ، وذو الفقار ، وهانف ، وبقيس ، وأدريس ، والخضر ، وياجوج ومأجوج ، وغير ذلك . وفي هذه الطبعة من دائرة المعارف البريطانية مقالات أخرى كثيرة ، غير مذكورة ، مخصصة للأقطار الإسلامية قطرا فقطرا ، ولشاهير العرب والمسلمين وأعلامهم من خلفاء وملوك وأمراء وقادة وفقهاء وعلماء وفلاسفة وأدباء غيرهم .

كتب المواد الخاصة بالاسلام كتاب عديدون من المستشرقين واساتذة الجامعات في الولايات المتحدة وبريطانيا ، وبينهم عدد من الاساتذة العرب والمسلمين ومن الاساتذة اليهود في فلسطين المحتلة . وعلى الرغم مما بين هذه المقالات العديدة من تفاوت ، فهي تتبع الخطوط العامة لمنهج واحد في التحرير . والتأكيد على الوقائع ، والابتعاد عن التدقيق في الأمور الخلافية ومن الإساءة لشعائر المسلمين ، والبساطة في التعبير ، والإيجاز في تقديم المادة ، هي النهج الغالب على معظم هذه المقالات . والمراجع التي تعتمد عليها هذه المقالات هي كتابات التخصص من المستشرقين القدامى والحديثين التي سننتكلم عنها فيما بعد . وقد خصص المستشرقون الى جملة من الآراء والتعميمات فيما يختص بالاسلام أصبحت في منهجهم بحكم المسلمات الراسخة ، وكتاب دائرة المعارف البريطانية يأخذون بها ، ولكنهم يعرضونها بتلطف ، مع التذكير بما يقابلها ويعارضها من آراء المسلمين . ففي مقال « القرآن » نجد فقرة عن منهج المستشرقين في دراسة القرآن ، وإلى جانبها فقرة مستقلة بمنهج المسلمين في هذه الدراسة . وفي الفقرة التي سأخصصها للقرآن والسيرة النبوية سأشير إلى الفرق الظاهر في تناول هذين الموضوعين في هذه الطبعة من دائرة المعارف البريطانية والطبعة الحادية عشرة الصادرة سنة ١٩١٠ ، والذي ببعض أسباب هذا التغير .

### وأورد مثالا واحدا كنموذج لمنهج دائرة المعارف البريطانية في بحث الشخصيات الإسلامية،

وإن كان هذا المثال وحده لا ينهض شاهدا على المنهج كله بطبيعة الحال ، ولا يدل على أن سائر المقالات تحلو حله بتفاصيله . وأهم قواعد هذا المنهج الاعتماد على الوقائع التاريخية الثابتة والمتفق عليها ، والاحتياط من تأليف التعميمات ، وإصدار الأحكام ، استنادا إلى أقوال تروى ، ويتناقلها الخلف من السلف . وقد اخترت المقال عن « معاوية » لأنه شخصية كبيرة ، كانت ، وما زالت موضع جدل وخلاف بين المؤرخين المسلمين وغيرهم . ولأن منهج الكاتب في الموضوع قد يساعدنا في تطوير مناهج بحثنا . وسنجد تأكيداً لهذا المنهج عند الأستاذ **مونتغمري واط** في دراسته لمنهج البحث في السيرة التي سائير إليه فيما بعد . كتب المقالة من « معاوية الأول » الأستاذ دونالد ليتل من مركز الدراسات الإسلامية في جامعة ماكيل بمونتريال بكندا ، دائرة المعارف البريطانية ، الطبعة الخامسة عشرة ( المجلد ١٢ ، ص ٦٠٤ - ٦٠٥ ) ، وفيما يلي خلاصة بالخطوط العامة للمقال :

معاوية بن أبي سفيان من القادة المسلمين الأوائل ، مؤسس الدولة الأموية . تعتبره المصادر القديمة ، والأبحاث العلمية الحديثة ، واحداً من الخلفاء القلائل الذين كانوا قوة حاسمة . أحد عوامل شهرته كونه شخصاً مختلفاً فيه . فالاعتقاد من أهل السنة والشيعية بهيولون عليه اللامة والنقد دائماً . ينتقده السنة لأنه خالف سنة الخلفاء الراشدين ، والشيعية لأنه اغتصب الخلافة من علي . ومع ذلك فقد كان ، وما زال ، موضع مدح في الآداب العربية بوصفه مثال الحاكم القادر . ولكن تحت الصورة المفروضة التي تقدمها كتب التاريخ الإسلامية التقليدية هناك شخص كانت إنجازاته الحقيقية ضخمة بمידة المدى ، لا تنال منها الأحكام الخلقية التي أصدرتها عليها الأحزاب ولا التفسيرات التي قدموها لها . وهذه الإنجازات تقع ، بصورة رئيسية ، في الإدارة السياسية والعسكرية التي بواسطتها تمكن معاوية من أن يعيد بناء الدولة الإسلامية التي سقطت في النوضى ، وأن يجدد الهجوم العسكري العربي الإسلامي ضد الكفار . ويستعرض الكاتب سيرة معاوية بإيجاز ، ليخلص إلى القول بأن ما قدمه للتاريخ الإسلامي مرتبط بعمله في بلاد الشام كل الارتباط . ويذكر مشاركته ابنه يزيد في قيادة الجيش الذي فتح الشام ، ثم تعيينه والياً على الشام . وفي سنوات قليلة أنشأ معاوية جيشاً من القبائل البدوية في بلاد الشام رد هجوم البيزنطيين ، ومن ثم قام بالهجوم عليهم . وفتح قبرص سنة ٦٤٩م ، ووردس سنة ٦٤٩م أيضاً وهزم الأسطول البيزنطي هزيمة ساحقة خارج سواحل كليكيّا في الأناضول سنة ٦٥٥ ( يقصد الكاتب معركة ذات الصواري ) . ويستعرض مقتل عثمان والخطوط العامة لوقائع الخلاف بين علي ومعاوية ، ثم خلافة معاوية ( ٦٦١ - ٦٨٠ م ) . ولما كان معاوية قد أنشأ جيشاً كبيراً من أبناء القبائل العربية في الشام كان عظيم الولاء له ، فمن الطبيعي أن يبقى خلافته في الشام ويخضع دمشق عاصمة للإسلام ، وإذا كانت القبائل العربية في الشام هي ستسلم معاوية وعماد قوته ، فإن الخطر عليه كان يأتي من القبائل العربية في المناطق الأخرى . فلهذا ، إذن ، أن يتبع بعض المبادئ القبلية كوسيلة



للاحتفاظ بالسلطة ولكسب ولاء العرب . ووضح الامثلة على هذه السياسة بني معاوية لمؤسسين قبيلتين : مجلس اشراف القبائل وسادتها ( الشورى ) التي كان معاوية يجمعه للتشاور ، والوفود التي كانت القبائل ترسلها للخليفة لتخبره عن حاجاتها ، وتعلمه بامورها ، وتعلمه على احوالها . وضمن هذا السياق حكم معاوية كزيميم عربي تقليدي . ومع انه قد لا يكون شجع صراحة تجديد الحرب ضد الاقاليم غير الاسلامية كوسيلة لتوحيد ميول البدو العربية في اقلية تؤدي الى توسيع رقعة الاسلام ، فمما لاشك فيه ان تلك الحروب خلعت هذه الافراض في عهده . واستخدم معاوية الجيش الشامي للحماية المحلية وللحملات السنوية ضد البيزنطيين ، الذين حددوا حدود الشام في اثناء الحرب الاهلية . وقد ادت هذه الحملات الى القيام بواجب الجهاد ، والى ابقاء الجند على استعداد للحرب ، والى استمرار روحهم القتالية .

وقد وصلت حملتان منهما الى مشارف القسطنطينية نفسها . ووصلت الفتوحات في شمال افريقيا الى تلمسان في الجزائر . ولكن فتح طرابلس وافريقيا كان اكثر دواما ، حيث تأسست مدينة القيروان سنة ٦٧٠ م ، التي ستكون قاعدة الفتوحات بعد ذلك . وفي الوقت نفسه نشطت الفتوحات في الشرق ، فامتدت الحدود الاسلامية الى نهر جيحون ، واصبحت خراسان اقليما عربيا .

وبعد ان لخص الكاتب اعمال معاوية العسكرية التي قدمنا اهمها ، تناول اعماله الادارية فقال : اصبح من الواضح ، خلال حكم الخلفاء الاولين ، ان التقاليد القبلية وسنة محمد في المدينة ، هي مصادر لاثني بادارة امبراطورية واسعة . ولحل هذه المشكلة لجأ معاوية الى حل كان متوافرا في الشام ، الا وهو تقليد الاجراءات الادارية التي كانت قد نمت وتطورت خلال قرون من حكم الرومان والبيزنطيين . ومع ان الطريقة التي حدث فيها الاقتباس غير واضحة ، فمن المؤكد ان معاوية قام باجراءات علاقتها بالتقاليد السابقة واضحة . كان معاوية يهدف ، اساسا ، الى زيادة التنظيم ، وتركيز السلطة في عاصمة الخلافة ، حتى يفرض الرقابة على المناطق المتوسعة باستمرار . وحقق ذلك بانشاء الدواوين في دمشق . وتنسب المصادر القديمة الى معاوية ، انه انشأ ديوان البريد وديوان الخاتم . وقد شغل النصارى مناصب عالية في الادارة الحكومية الناشئة ، وكان بعضهم ينتمي الى اسر ذات ماضٍ عريق في الادارة البيزنطية . وكان استخدام النصارى جزءا من سياسة اوسع في التسامح الديني اقتضاها وجود اعداد كبيرة من النصارى في البلاد المفتوحة وخاصة في بلاد الشام نفسها .

ان التجديد والابتداع في الادارة ، ومراعاة التقاليد البدوية ، جعلت المؤرخين في العهود اللاحقة ينكرون على معاوية لقب الخليفة الديني ، ويصفونه بأنه ملك .

وكلمة ورمز لترايد الطبيعة العلمانية للخلافة ، المستمدة جزئيا من تقاليد غير اسلامية ، فان هذا اللقب ، اي لقب الملك ، يلائم معاوية ومعظم الامويين من بعده ، وهو يصدق على معاوية خاصة لما قام به من اخذ البيعة لابنه يزيد ، حيث وضع بذلك تقليد الحكم الوراثي في الاسلام وكبدل للسوابق المتعددة غير المضمونة في اختيار الخليفة فان هذا الاجراء كان بالتأكيد

متمشيا مع سياسة معاوية وانجازاته كخليفة التي تتكون ، بمباراة موجزة ، من تنشيط الامول  
التيورقراطية للحكم الاسلامي بالاقتراس من التقاليد الاخرى التي تلائم ، بصورة احسن ،  
مطالب رجال القبائل وحاجات الامبراطورية ، هذه خلاصة الخطوط العامة للمقال . والنقطة  
التي تستحق الاهتمام هي تركيز الكاتب على الواقع الثابتة المتفق عليها ، وعدم الخوض في  
مناقشة الاحكام الخطئية المستمدة ، اساسا ، من التسييمات الملهية والعزمية والعرفية .

وتتناول دائرة المعارف الفرنسية « اونيفيرساليس » الاسلام بمثل الاحاطة والشمول التي  
تناولته به دائرة المعارف البريطانية ، ولتتبع النهج نفسه ، على وجه العموم ، وسوف امرض لقائتي  
« القرآن » و « محمد » في فقرة تالية .

### كتب التاريخ العام :

تتناول كتب التاريخ العام الاسلام ، وسلكت في السياق الزمني لتاريخ البشرية ، فتظهر علائقها  
وارباطاته بتواريخ وحضارات الامم الاخرى . وتختلف هذه التواريخ ، بطبيعة الحال ، فيما  
بينها من حيث الاسلوب الادبي ، ودرجة الموضوعية العلمية ، والتفصيل والابجاز والمعمق  
والتبسيط ، ومن حيث التاكيد على الجوانب السياسية او الحضارية او الدينية او الفكرية  
عامة . ولكنها تهدف جميعا ، في الامم الاغلب ، الى تقديم صورة متكاملة دينا وحضارة وتاريخا ،  
وتؤكد على الحقائق والوقائع ولا تتعرض للامور التفصيلية والخلقية الابتددار . والمادة المخصصة  
للاسلام في هذه الكتب تعتمد ، في الغالب ، على الدراسات الغربية المنجزة في الموضوع ، والتي  
اصبحت المصدر الاساس الذي يستقى منه المؤلفون غير المتخصصين في الاسلام ، او الذين يؤلفون الكتب  
العامة لجمهور القراء . وبين كتب التاريخ العام كتب ذات مستوى علمي وصحيح تؤكد على الانجازات  
الدائية الاصيل التي قدمها المسلمون للحضارة الانسانية . على ان الصورة العامة التي تقدمها  
بعض هذه الكتب للاسلام صورة مبسطة ، سطحية تموجزة وبعضها ، وخاصة القديمة منها ، لا تخطو  
من تشويه وعداء سافر للاسلام واهله . وينظر الى الاسلام ، في هذه الكتب ، عادة من منظور  
التاريخ الاوربي ، وبماح ضمن موضوعات المصوور الوسطى الاوربية ، فيؤكد على الحروب الصليبية  
وحركات الاسترداد في اسبانيا وصقلية ، او ضمن الحركة الاستعمارية الاوربية التي تدفقت امواجها  
على اسيا وافريقيا منذ القرن السادس عشر . ويحكم على الاسلام ، غالبا ، بمعايير مستمدة من  
قيم الحضارة الاوربية والخطئية المسيحية .

وكتب التاريخ العام ، في اللغات الاوربية كثيرة ، وتتوجه ، بصورة عامة لجمهور المثقفين  
او للعلماء غير المتخصصين ، وكثرتها ، ودواجها ، دليل على مافي الانسان من توق لدراسة تاريخ  
البشرية ، ومعرفة مسيرة الانسان الطويلة ، وما عتورها من صعود وهبوط ، وتقدم وتخلف ، وما  
رافقها من مأس وافتراح . وقد كانت هذه الكتب على علائقها ، وخاصة الجيدة منها ، من العوامل  
الثقافية التي وسعت افاق القارئ الغربي ، ولطفت من تقوقعه في تاريخه المحلي ، وما يترتب

على ذلك من تعصب وغرور واحتقار لكل ما هو غريب منه ، وأشعرت المثقفين الغربيين بنسبية الأشياء ، وأن الحضارة الإنسانية عمل مشترك ، متواصل ، طويل ، ساهمت فيه كل الأمم بمقادير مختلفة ، وأن الحضارة الغربية التي سادت العالم في العصور الحديثة ليست ابتكارا ذاتيا أصيلا لشعوب يمينها ، لخصائص تفردت بها ، وإنما هي نتاج حضارات سبقتها ، فاستمدت منها عناصر نشوتها ونشاطها وتقدمها ، ومن تلك الحضارات التي كانت ينبوع الذي استقت منه الحضارة الغربية الحضارات الشرقية عامة ، والحضارة العربية الإسلامية خاصة . وكتب التاريخ العام مهمة ، عند استعراض الإسلام في الكتابات الغربية ، كاهمية الموسوعات المعرفية العامة أو أكثر ، لأنها المصدر الثقافي الذي يستمد منه العدد الكبير من المثقفين الغربيين صورة الإسلام ديننا وتاريخنا وحضارة . والذكر هنا وبنوع محدود من هذه الكتب ، ومادة بعضها ومصادرها ، على سبيل التمثيل فحسب ، وقد ترجم بعض كتب التاريخ العام إلى اللغة العربية فلقيت رواجاً كبيراً وأמיד طبع بعضها أكثر من مرة ، ولهذا أؤكد على أهمية هذا النوع من الكتب ، وأرجو أن يلتفت الأورخون والنقاد العرب إليها ، فيولونها ما تقتضيه الدراسة العلمية من نقد وتقصى وتمحيص فمن طريق هذه الكتب أكثر مما من طريق كتب المتخصصين والمستشرقين ، يطلع جمهور المثقفين العرب على التفكير الغربي بالإسلام ، ويرون صورة الإسلام كما يتصورها الغربيون .

أشير إلى بعض الكتب في التاريخ العام وأبدأ بكتاب « تاريخ العالم للمؤرخين » (٤) لأنه من أوائل الكتب التي ألها حشد كبير من العلماء المتخصصين ولأن الكتاب مطبوع في أوائل القرن العشرين . فهو يعكس أفكار القرن التاسع عشر من جهة ، وتبلى فيه بعض أفكار وإساليب القرن العشرين ، والكتاب كبير يقع في خمسة وعشرين مجلداً كبيراً . وقد راجع في وقته رواجاً عظيماً في الأقطار الناطقة باللغة الانكليزية ، وقد تجاوزه الزمن الآن ، فلا يثر عليه إلا في زوايا المكتبات الكبيرة . وتقع المادة من تاريخ الإسلام في المجلد الثامن ، الصادر سنة ١٩٠٤ . تتصل هذا المجلد صورة المستشرق يودور نولدكه ، وقد ساهم معه في تحريره ومراجعته المستشرقان يوليوس فلهاوزن وأجناس جولد تسيهر . وتنقسم المادة من المسلمين إلى الفصول التالية :

الفصل الثالث : تاريخ العرب القديم ( ٢٥٠٠ ق م - ٦٢٢ م ) .

الفصل الرابع : محمد ( ٥٧٠ - ٦٢٢ م ) .

الفصل الخامس : انتشار الإسلام ( ٦٣٢ - ٦٦١ م )

الفصل السادس : الأمويون ( ٦٦١ - ٧٥٠ م )

الفصل السابع : العرب في أوروبا ( ٧١١ - ٩٦١ م )

غزو فرنسا

الفصل الثامن ( ٧٥٠ - ١٢٥٨ م )

الفصل التاسع : انحطاط المسلمين في إسبانيا ( ٩٦١ - ١٦٠٩ م )

(4) Henry Smith Williams, The Historian's History of the Worlds, New York, 1904.

### الفصل العاشر: الحضارة العربية . وتشمل الموضوعات التالية :

القرآن ، عقائد الاسلام ، الحج الى مكة ، الجهاد ، الثقافة العربية ، التجارة والصناعة ، الورق والبوصلة والبارود ، أثر العرب في الحضارة الاوربية ، الفلسفة وعلم الكلام ، العلوم الرياضية ، الطب ، العمارة ، الموسيقى .

نجد في هذا المخطط التأكيد على تاريخ العرب وعلى البلاد العربية وشمال افريقيا والاندلس والوقوف بمسيرة التاريخ الاسلامي عند سقوط الخلافة العباسية ، وخروج المسلمين من الاندلس ويتم كل ذلك هذا الفصل المركز من الحضارة العربية بمختلف جوانبها ، وبشبه هذا المخطط ، الى حد كبير ، ما اصبح تقليدا متبعا في كتب التاريخ العربية المؤلفة لطلبة المدارس الثانوية والجامعية ، ولجمهور القراء العرب ، في جميع الاقطار العربية . وقد تحول الغريون عن هذا النهج ، فصاورا يؤكدون على الشعوب الاسلامية غير العربية ، ويفصلون في تاريخها ، ويبرزون اسهاماتها في الحضارة الاسلامية وسنرى ذلك بوضوح وتفصيل عند كلامنا على تاريخ الاسلام لجامعة كمبردج وتاريخ الشعوب الاسلامية لكرد كاهن في آخر هذا المقال .

ونلاحظ ان المجال الذي اعطى للتاريخ الاسلامي ضئيل بالقياس الى تواريخ الامم الاخرى وخاصة الامم الاوربية ، فهذا الكتاب ، كثير من امثاله ، مؤلف من وجهة نظر اوروبية ، وعلى اساس ان اوربا وحضارتها هي مركز التاريخ الانساني وقمة تطوره . تشغل الفصول من التاريخ الاسلامي من هذا المجلد الثامن من ص ١٠٠ الى ص ٢٨٣ ، بينما تشغل الحروب الصليبية وحدها القدار نفسه من الصفحات تقريبا من ص ٢١١ الى ٤٨٠ . والفصل عن الرسول ( ص ) يعكس الكثير من روحية العدا ، والتزعات التبشيرية اللاعلمية ، التي تهدف الى هدم اساس الرسالة ومقوماتها . ولعل الكتابات الغربية لا تعرف نقدا عنيفا مسرفا في العنف مثل الفصل عن القرآن بقلم المستشرق دوزي والذي الحقه المحرر بفصول التاريخ الاسلامي تحت عنوان « تقييم دوزي للقرآن » ( المجلد الثامن ص ٢٦٣ - ٢٦٥ ) . ومجرد نشر هذا الفصل والحاقه بالفصول المخصصة للتاريخ الاسلامي تمكس ما كان يخلج في نفوس محرري الكتاب من روح تقديس للاسلام وللقرآن ، ولا غرابة في هذا ، فالفصول عن الاسلام في الكتاب الفت في عنفوان موجة النقد التاريخي للاديان ، وفي ابان تصاعد الهجمة الاستعمارية الغربية على الديار الاسلامية في جميع اقطار الارض .

ب - ومن الكتب الكبيرة التي لاقت في وقتها ، في العقد الثاني والثالث من القرن العشرين رواجا كبيرا في الغرب « تاريخ العالم » الذي نشره بالانكليزية السير جون . هاملين واشرفت على ترجمته الى اللغة العربية ادارة الثقافة بوزارة التربية والتعليم في مصر ، وقام بترجمة فصوله عدد كبير من المؤرخين والادباء المصريين ، ونشرت منه ستة مجلدان كبيرة مكتبة النهضة المصرية . وفي المجلد الرابع عدة فصول مخصصة للاسلام : قرن الفتوح الاسلامية الاظم من ٦٣٢ - ٧٣٢ ومحمد ورسائله ( وقد حذف المترجمون الفصل الاصلي واستعاضوا عنه بفصل كتبه يحيى الخشاب من محاضرات الاستاذ عبد الحميد المبادي ) .

والعصر الذهبي لحضارة العرب . والحروب الصليبية ١٠٧٣ - ١١٥٢ م وفي الجزء الخامس : دولة الأتراك السلجقة . والحروب الصليبية قروحها وآثارها . والمغول وبلاتل قوبلاي خان . والأتراك والمجريون . والهند وأميراطوريتها الإسلامية . والمسلمون في أسبانيا .

ج - وفي هذه الفترة نشر الكاتب الإنكليزي الشهير ه.ج. ويلز كتابه من تاريخ العالم (٥) واتبعه بكتاب موجز صغير (٦) ، وقد لقي الكتابان رواجا منقطع النظير في الغرب ، ومازالا من الكتب التي يقبل عليها جمهور القراء . ومن ذلك أسلوب الكاتب الفذ في عرض وقائع التاريخ ، وتطيل عوامله ، وتصوير مسيرة البشرية في صعودها والدائب الجاهد من أغوار الحيوانية والهمجية إلى ذرى الحضارة والإنسانية .

ترجم الكتاب الأول الأستاذ عبد المولى توفيق جاويد بعنوان « معالم تاريخ الإنسانية » ، ونشرته في أربعة مجلدات لجنة التأليف والترجمة والنشر في القاهرة ، وأعيد طبعه مرات عديدة . وترجم الكتاب الثاني الأستاذ جاويد أيضا بعنوان « موجز تاريخ العالم » .

نظر ويلز بمنظار كوني فرأى الأرض كرة صغيرة تسكنها مجموعة من الناس ، فسجل مسيرتهم منذ البدايات الأولى ، مؤكدا على النشاطات المبكرة للحضارة ، غير متوقف عند التواريخ السياسية والملك والحكام إلا بمقدار ما كان للسياسة من أثر سلبي أو إيجابي على مسيرة الحضارة . وإلى أين تسير الإنسانية في جهودها الدأبية لتطوير الحضارة ، أو إلى أين يجب أن تسير ، وأية غاية يجب أن تستهدف لا كتب ويلز كتابه في أعقاب الحرب العالمية الأولى وكرد فعل على تلك الحرب الهمجية المدمرة التي أوقعت نيرانها الأمم الغربية المتحضرة فاضطمت بجهيمها . يرى ويلز أن الإنسانية تسير ، إذا لم توضع أمامها العقبات الشريرة ، نحو الاستغلال الرشيد لخيرات الأرض ، والمشاركة العادلة بهذه الخيرات ، ومساهمة الجمهور في الحكم والاستئناس العقلية بالعلوم والفنون والآداب ، والحرية : حرية الضمير والتفكير والتعبير والاجتماع . كان ويلز من أواخر الحالمين المعظم الذين حلموا بهذه الأحلام الكبيرة ، وجاهدوا في سبل تحقيق هذه المثل العليا لمسيرة الإنسانية . وقد افرد ويلز فصولا عديدة للتاريخ العربي الإسلامي ، وأبرز معالم الحضارة الإسلامية ، وأكد على مساهمتها الفاعلة الخلافتي الحضارة الإنسانية . وآراؤه في السيرة النبوية مستعمدة ، في الغالب ، من الكتابات الغربية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، وهي في الأعم الأغلب معادية ، مفضضة ، لا تقدر الرسول العربي الكريم حق قدره . ولعل المترجم العربي قدر عدم تقبل القراء لهذه الآراء فأفضل ترجمة بعض ما كتبه ويلز في فصل السيرة ، في كتاب موجز تاريخ العالم ، وأضاف كلمات من عنده ، ولكنه أثبت ما كتبه ويلز بجلالاته في « معالم تاريخ

(5) H.G. Wells, The Outline of History, New York, 1920.

(6) H.G. Wells, A Short History of the World, London, 1929.

الإنسانية « وعقب عليها تقديراً وتفنيداً ، وإيضاحاً . على أن ويلز قدر الدين الإسلامي وما جاء به من مثل أخلاقية وإنسانية ، كما وقدر الحضارة التي قامت على أسسه ، أرفع تقدير : « كان الإسلام ديناً مليئاً بروح الرفق والسماحة والأخوة ، وكان عقيدة سهلة يسيرة الفهم » . ( معالم تاريخ الإنسانية ، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد ، ج ٤ ، ص ٣ ، ٨٠٣ ) .

المؤلف الأميركي ول ديورانت من القلائل الذين تصدوا ، أفراداً ، لكتابة تاريخ شامل للحضارات البشرية . وقد حقق كتابة ، بأسلوبه الأدبي الرائع وبساطة عرضه لموضوعاته ووحدة نظركه لمسيرة التاريخ ، نجاحاً كبيراً في الاقطار الناطقة بالانكليزية والفرنسية وفي الاقطار العربية حيث أعيد ترجمته مرات . والجزء الثاني من المجلد الرابع من « قصة الحضارة » مخصص للحضارة الإسلامية ( ترجمة محمد بدران ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ) . يعرض ديورانت مختلف جوانب الحضارة الإسلامية بإيجاز ، وبساطة ، ووضوح ، ويركز على جوانب الإبداع والابتكار فيها ، ويؤكد ما قدمته لأوروبا خاصة ، وللعالم عامة ، من الشيء الكثير في العلوم والفنون والآداب والتشريع والصناعة والزراعة وسائر متطلبات الحياة . لا تطلب في كتب التاريخ العام الاصالاة والابتكار والعمق والاحاطة بالتفاصيل ، واستخراج نتائج جديدة من المصادر الأولية ، وإنما يطلب منها الامانة في النقل عن الاصول والدراسات المعتمدة والصدق في عرض الموضوع ، والوضوح في رسم الصورة . وهذا المؤرخ الاديب الذي امضى حياته في دراسة الحضارات البشرية ، وتتبع نشوءها وازدهارها وتحللها احب الحضارة الاسلامية فادرك عظمتها ، وحاول ان يضعها في موضعها الحق بين الحضارات الانسانية الكبرى . وقد رجع الى اهم الدراسات الغربية المعتمدة من الحضارة الاسلامية ، واغاد منها مادة كتابه ، وعرضها عرضاً أميناً ، سائفاً ، دون تعقيد ولا تقعر او تنطس . يقول ديورانت : « ان قيام الحضارة الاسلامية واضمحلالها لمن الظواهر الكبرى في التاريخ . لقد ظل الاسلام خمسة قرون من عام ٧٠٠ الى عام ١٢٠٠ يتزعم العالم كله في القوة ، والنظام ، وبسطة الملك ، وجميل الطباع والاخلاق وفي ارتفاع مستوى الحياة ، وفي التشريع الانساني الرحيم ، والتسامح الديني والآداب والبحث العلمي ، والعلوم ، والطب ، والفلسفة » . ( م ٤ - ح ٢ ، ص ٣٨٢ من الترجمة العربية ) .

وهذا الجزء الذي كتبه ول ديورانت من الحضارة الاسلامية من جيد ما كتب لجمهوره القراء الغربيين من الحضارة الاسلامية ، وثلاث فاه ، احياناً ، التعمق ، والاحاطة والتحليل للوثائق والنتائج ، فلم يفته الصدق ، ووضوح الاسلوب . وقد احس هو نفسه بما ينقص كتابه فقال معتلراً : وبعد فان القارئ العادي مستمتع به الدهشة من طول هذه الالامة بحضارة المسلمين ، وسيأسف العالم الباحث لما يجده فيها من اتجاز غير خفيق بها . م ٢ ، ج ٤ ، ص ٣٨٧ من الترجمة العربية

وفي الجزء الخامس من المجلد السادس يتناول ديورانت ، القول ، والماليك والصوفيون والاثراك العثمانيين وحضارتهم ، بما تشتمل عليه من حكومة وآداب وفنون واخلاق .

وهو في هذه الفصول ، مثله في الفصول الاخرى التي تناول فيها التاريخ الاسلامي ، يذكر الوقائع بموضوعية ، ويطل اسباب التقدم والتخلف والانحلال ، دون ان يتعمق هذه الاسباب او يتوسع في بحثها ، وينسب الى كل قوم القسط الذي ساهموا فيه في الحضارة الاسلامية خاصة ، ومن ثم في الحضارة الانسانية . وفي فصل عنوانه مبقرية الاسلام يتكلم ديورانت عن الهجمة الصليبية التي اضعفت الدول الاسلامية في بلاد الشام والعراق والاندلس وصقلية ، واستنزفت مواردها ويصف الهجمة المغولية بتأثير وانفعال ، ثم يعاود وصف مسيرة الحضارة الاسلامية فيقول :

« ان المغول والتتار والترك اتوا بدمهم الجديد ليحل محل انهار الدماء البشرية التي كانوا قد سفكوها ، وان الحضارة الاسلامية الرائعة كانت غنية الى حد القدرة على تمددين فزائهما (م ٦ ج ٥ ، ص ٢٩) .

هـ - وفي الجزء الثالث من « تاريخ الحضارات العام » ( ترجمة يوسف اسعد داغر وفريدا ، داغر ، منشورات مويديت ، بيروت ، ١٩٦٥ ) عدة فصول عن الاسلام كتبها الاستاذ في السوربون المتشرك كلود كاهن ، تتناول تاريخ وحضارة الاسلام منذ ظهوره حتى سقوط الامبراطورية العثمانية ، مع بيان علاقته بالتاريخ البيزنطي ، وتفصيل تواريخ الشعوب الاسلامية غير العربية كالبربر والفرس والارمن والمغول في الهند والترك وبخاصة الترك العثمانيين . وقد كتب كلود كاهن تاريخا مفصلا للاسلام ، يتناول الموضوعات نفسها ، نشر الجزء الاول منه سنة ١٩٦٨ بعنوان : الاسلام : منذ ظهوره حتى بداية الامبراطورية العثمانية (٧) والمفروض ان يتناول الجزء الثاني بقية التاريخ الاسلامي حتى سقوط الامبراطورية العثمانية ، وفي علمي انه لم يصدر حتى الان . وقد ترجم هذا الجزء الاول ، الدكتور بدر الدين القاسم بعنوان : تاريخ العرب والشعوب الاسلامية : منذ ظهور الاسلام حتى بداية الامبراطورية العثمانية ( دار الحقيقة ، بيروت ، ١٩٧٢ ) .

وقراءة هذه الفصول التي كتبها الاستاذ كلود كاهن ممتعة بايجابها المراكز ، مثيرة للتفكير بتعميماتها واستنتاجاتها الذكية ، ولكنها الى ذلك ، او بسبب ذلك ، تستلزم الحذر ، والوقفة الطويلة المحمصة . فاذا كان ول ديورانت ، في قصة الحضارة منبسط الاسلوب ، يعرض وقائع التاريخ الاسلامي المهمة ، ويعمل ما يرى ضرورة لتعليقه ذاكر الوقائع والحجج ، ومشيرا الى المراجع في اكثر الاحيان ، فان الاستاذ كاهن مركز الاسلوب ، منصرف الدهن الى التعميم والتراكيب اكثر من اهتمامه بايراد الوقائع والشواهد وتحليلها . فقد يذكر في العبارة الواحدة الواحدة التعميم الخطير ، وكأنه واقعة تاريخية ثابتة . واكتفى بمثال واحد ، للتنبيه فقط على ما عسى ان يكون في مثل هذا الاسلوب من مجازفة في معالجة قضايا التاريخ . يتكلم الكاتب من النهضة الادبية في ايران في العهد السلجوقي ( القرن الحادي عشر - الثاني عشر الميلادي ) فيقول : واستطاع الادب الايراني من جهته ، بعد ان تخلص من قيود كل ارسطوطالية مستعربة ، ان يتفتح بحرية كاملة . واذ بقيت خوارزم مركزا لتدريس الثقافة العربية واشتهر فيها اللغوي الزمخشري وكثيرون غيره ، فان اللغة

(٧) Claude Cahen, L'Islam des origines au debut de L'empire Ottoman, Bordas, Paris, 1968

الفارسية قد نفوت ، منللد ، على اللغة العربية، كوسيلة للتعبير الادبي ، تاريخ الحضرات العام ، ج٣ ، ص ٣٤٥ ، الترجمة العربية ) .

**ونسال : ما هي الاستقرائية المستعربة ؟ ومن هم ممثلوها ؟ وما هي القيود التي فرضتها على الادب الايراني فلم يفتح بحرية كاملة ؟ وما معنى تفوق اللغة الفارسية كوسيلة للتعبير الادبي، مع اقرار الكاتب ببقاء خوارزم مركزا لتدريس الثقافة العربية حيث اشتهر فيها الزمخشري وكثيرون غيره ؟ فلا تقدم لنا عبارة كلود كاهن الوجيزة جوابا .** ان نهوض الادب الايراني ، منذ هذه الفترة ، وتقدم استعمال اللغة الفارسية كوسيلة للتعبير الادبي ، امر لا شك في وقوعه. ولكن اليس من الحق ان نبحث عن سبب ذلك فيما قدمته اللغة العربية والادب العربي والثقافة العربية عموما لهذه النهضة من مادة ونموذج في التفكير والتعبير واساليب البيان ؟ بل او ليس من الحق ان الادباء الايرانيين لم يستطيعوا ان ينهضوا ليلتهم وادبهم الا بعد ان قهقوا اللغة العربية وتغلبوا بادائها فنشطوا لبارئها ؟ وهل كانت الربايات الفارسيات الجميلات لولا اللزوميات العربيات الاصيلات ؟ وحتى يتم جرد وتحليل الادب الفارسي الجديد والادب العربي الذي ظل يكتب في الاقاليم ، يبقى الاقرب الى الحقيقة التاريخية ان نقول بوجود تيارين ، في تلك الفترة، عبر احدهما باللغة الفارسية ، واستمر الاخر على التعبير باللغة العربية .

كتب التاريخ العام التي تعرض للاسلام كثيرة ، اكتفى بما ذكرته منها للتدليل على اهميتها في تقديم صورة الاسلام لجمهور القراء في الغرب . ويمكن ان يندرج معها كتب التاريخ العام التي تدرس في المدارس الثانوية والمعاهد والجامعات . ومعظم هذه الكتب تلخص تاريخ الاسلام بفصل صغير لا يتجاوز ، في العادة ، بضع صفحات ، ولاتتناول هذا التاريخ كجزء اساسي فاعل من تاريخ العالم ، وانما كحاشية لابد منها لتوضيح جوانب من التاريخ الاوربي في العصور الوسطى ، او من خلال عرضها لحركة الاستكشافات الجغرافية والفزوات الاستعمارية في العصور الحديثة .

### **الكتيب والمقالات المتخصصة للاسلام :**

المنبع الذي تستقى منه المؤلفات والكتابات عن الاسلام التي اشرنا الى جوانب منها فيما تقدم هو مؤلفات وكتابات العلماء المختصين بالدراسات الاسلامية والعربية ، او من يطلق عليهم اسم المستشرقين والمستعربين . وهم اجيال من العلماء والباحثين يعد المشهورون المعروفون منهم بالثبات . ترجم للعدد كبير منهم الاستاذ نجيب حقيقي في كتابه المعنون «المستشرقون» صدر عن دار المعارف بمصر في ثلاثة اجزاء . وترجم للمشاهير من اعلامهم الاستاذ خير الدين الزركلي في قاموس الاعلام . واذا اريد دراسة وتقييم كتابات الغربيين عن الاسلام فيجب ان تكون كتابات المستشرقين هي المقصودة بالدراسة والتقييم ، فهم اهل اختصاص بين الغربيين ، ومن كتاباتهم يستمد الكتاب غير المختصين . وينشر المستشرقون ابحاثهم مقالات في المجلات المتخصصة ، وفي وقائع مؤتمرات المستشرقين الخاصة والدولية وعدد المجلات المتخصصة بالدراسات الاسلامية الصادرة من الجامعات العلمية والجامعات ومراكز البحوث الكبيرة ، واما عدد ما نشر فيها وما ينشر وما ينشر الان ، من مقالات وابحاث فيكاد لا يحصى عددا .



وقد وضع الاستاذ جى. د. بيرسن ، مدير مكتبة كلية الدراسات الشرقية والافريقية بجامعة لندن ، فهرسا عاما للمقالات المنشورة عن الاسلام في المجلات الصادرة منذ مطلع القرن الحالي بمنوان: « الفرس الاسلامى » (٨) نشر سنة ١٩٥٨ واتبعه بملحقين نشرتا سنة ١٩٦٢ و ١٩٦٧ . ويقول بيرسن انه راجع من اجل اعداد هذا الفهرس ١٢٠٠٠ مجلد ل ٥١٠ من المجلات ، بالإضافة الى ١٢٠ مجموعة مقالات ، و ٧٠ مجلدا من وقائع المؤتمرات العلمية . يتضمن « الفهرس الاسلامى » عناوين المقالات المنشورة من سنة ١٩٠٦ الى ١٩٥٥ ومدها ٢٦٠٠٠ مقالة . ويتضمن الملحق الاول عناوين المقالات المنشورة من سنة ١٩٥٦ الى ١٩٦٠ ، ومدها ٧٢٣٥ مقالة ، ويتضمن الملحق الثانى المقالات المنشورة بين سنة ١٩٦١ و ١٩٦٥ ، ومدها ٨١٣٠ . فيكون مجموع ما يشتمل عليه الفهرس وملحقا واحدا واربعين الفا واربعمئة وسبعين مقالة . هذا ما استطاع بيرسون وحده ان يفرسه ولم يزعم هذا الباحث الجهد انه قد احاط علميا بكل ما نشر في اللغات الغربية من الدراسات الاسلامية . وتتل ارقام الذكورة اعلاه على تزايدها يكتب عن الاسلام من ابحاث ، وخاصة في السنوات الاخيرة ، بوتائر عالية مطردة .

المرجع الاساس لفكر المستشرقين هو دائرة المعارف الاسلامية (١٩) التى يحورها عدددها من كبار العلماء، وتصدر تحت رعاية عدة مجامع علمية غربية . وتحوى مقالاتها خلاصة ما توصل اليه الدارسون الغربيون من نتائج في مختلف الموضوعات الاسلامية ، فهى مستودع علمهم ، وخزانة معارفهم والتجسيد الحي لمناهجهم في البحث والدراسة . صدرت الطبعة الاولى في اربعة مجلدات وملحق ، باللغات الانكليزية والفرنسية والمانية ، بين سنتي ١٩١٢ و ١٩٣٤ وجمعت المقالات الخاصة بالموضوعات الدينية والفقهية والتاريخية في مجلد واحد صدر باللغة الانكليزية بمنوان : دائرة المعارف الاسلامية المختصرة (١٠) وبدأت تظهر طبعة ثانية من دائرة المعارف الاسلامية باللغتين الانكليزية والفرنسية منذ سنة ١٩٥٠ وبلغت الان نحو نهاية المجلد الرابع وقام ثلاثة من الادباء المصريين وهم الاساتذة الافاضل ابراهيم زكى خورشيد واحمد الشنتناوى ود . عبد الحميد يونس ، بترجمة الدائرة الى اللغة العربية منذ سنة ١٩٤٣ ، فانموا نشر ستة عشر مجلدا ، وتوقفوا فترة طويلة . وقد استعنت اللجنة منهجا جيدا في النشر ، فكانت تترجم مواد دائرة بنصها ، فلذا وجدت ما يستحق التعليق والتصويب والنقد كلفت احد العلماء المصريين بذلك من امثال الروحمين الاستاذين امين الخولى واحمد محمد شاكر وغيرهما . وبذلك حافظت لجنة الترجمة على امانة العلمية في النقل ، وانسححت المجال لبيان وجهة النظر الاسلامية . والموضوعات التى يعلق عليها عادة هي الموضوعات التى تتصل بالمعقيدة والشريعة والسيرة والحديث . وعادت لجنة الترجمة في اواسط الستينات الى العمل ، فاعادت طبع ما كان قد تم نشره في الطبعة الاولى مضيغة اليه بعضا من المقالات والمواد الجديدة من الطبعة الثانية . ونشرت ثلاثة عشر مجلدا ، ثم توقفت عن العمل .

(8) J.D. Pearson, Index Islamicus, Cambridge, England 1958.

(9) Encyclopaedia of Islam Leiden 1913-1934. New Edition, 1960.

(10) Shorter Encyclopaedia of Islam, Leiden, 1953.

ودائرة المعارف الإسلامية هي معزول كل الباحثين الغربيين في الدراسات الإسلامية من مختصين وغير مختصين ، إليها يرجعون ، ومن معيها يستقون . وتفرد الدائرة لكل موضوع من موضوعات الإسلام مقالاً، يركز على جوهر الموضوع الواحد أن وجدت . ويلحق بكل مقال المصادر الأولية الإسلامية والعربية والمراجع الثانوية المعتمدة من كتب ومقالات في مختلف اللغات الأوروبية .

وقد أصدر جان سوفاجيه كتاباً بيليوغرافيا يضم عناوين عدد كبير من الكتب المراجع عن الدراسات الإسلامية ، وقدم له بمقدمة منهجية ( ١١ ) . وقد صدر الكتاب لأول مرة سنة ١٩٤٢ وصدرت عن هذه الطبعة طبعة منقحة ومزودة باللغة الانكليزية ، في الولايات المتحدة سنة ١٩٦٥ . ويجد القارئ عناوين الكتب الجديدة في المجلات المتخصصة ، وفي ثبوت المراجع في أسفل كل مقالة من مقالات دائرة المعارف الإسلامية ، وفي الطبعة الأولى والثانية من تراث الإسلام وتاريخ الإسلام لكمبردج ( ١٢ ) .

**وساقصر على عرض بعض النقاط الرئيسية في منهج المستشرقين ، مع ذكر عدد محدود من الشواهد والأمثلة . ومنهج المستشرقين في دراسة الإسلام هو منهج الأوروبيين في دراسة التاريخ ، مع بعض الإضافات التي أفترضها طبيعة الدراسات الإسلامية . وهذا المنهج ، كمنهج الدراسات التاريخية الأوروبية عموماً ، لم يولد كاملاً ، وإنما نما ، وتطور واحتمت اسمه ، واستقام أسلوبه ، بالممارسة ، والنقد المستمر ، والتحصين الدائم ، وخاصة منذ أوائل القرن التاسع عشر . وما زال هذا المنهج ينقد ويحصن ويطور على أيدي الشغف بالدراسات الإسلامية أنفسهم . وقد افاد هذا المنهج في الدراسات الإسلامية من مناهج البحث في العلوم الاجتماعية ، وتأثر بالتيارات السياسية والمذاهب الدينية والفلسفة والأيدىولوجية التي اضطرب بها الفكر الأوروبي منذ القرن الخامس عشر حتى يومنا هذا . وقد كتب عن تطور منهج الأوروبيين في الدراسات الإسلامية ، ومن تطور موقف الغربيين عموماً من الإسلام ، عدد من المستشرقين منهم جب Gibb في كتابه «المحمدية» ، وهولت في مقدمة تاريخ الإسلام لكمبردج . وعرض المستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون ، في الفصل الأول من الطبعة الثانية من تراث الإسلام ، مواقف الغربيين من العرب والمسلمين منذ زمن الدولة الرومانية والبيزنطية حتى الوقت الحاضر ودرس نشأة الدراسات الغربية العلمية من الإسلام والعرب ، وكتب عن تطور مناهجها وغاياتها ومسائلها ، وحلل العوامل والظروف المؤثرة في كل ذلك . وكان الاستاذ رودنسون قد ألقى محاضرات في الموضوع نفسه في القاهرة بعنوان صورة الإسلام في أوروبا منذ العصور الوسطى حتى اليوم . وقد دارت حول المحاضرات مناقشات طويلة نشرتها جميعها مجلة الطليعة المصرية ( السنة السادسة ، العدد ٢ فبراير ١٩٧٠ ، ص ٥٠ - ٨٢ ) .**

- 
- (11) Jean Sauvaget Introduction a L'histoire de L'Orient Musulman, Paris, 1942, 1946.
  - (12) The Cambridge History of Islam, Edited by Holt, Lambton, Lewis, Cambridge, England 1970.
  - (13) The Legacy of Islam, Second Edition, Edited by Schacht and Bosworth, Oxford, 1974.

تبلورت الخطوط الكبرى لمنهج المستشرق الفرنسي **انطوان سلفستر دوساسي** (١٧٥٨ - ١٨٣٨ ) ، الذي يقول عنه رودنسون : كان عالما ضليعا ومدققا في فقه اللغة ، وكان حلقا في الوصول الى النتائج ، وحرصا على الا طرح شيئا لا يؤيده النصوص بوضوح ... وفرض على العالم الاوربي بما فيه من اختصاصيين ، الصرامة والدقة الفكرية ... وبقي اسلوبه في العمل حتى يومنا هذا هو الاسلوب نفسه الذي يتبعه عدد كبير من المستشرقين . كما ان الانتقادات التي توجه الآن الى هذا المنهج المدقق الصارم قد استبانست في ايامه ... وكانت الصرامة العلمية تعيل الى ان تبقى مشاكل الماضي في معزل من مشاكل العالم الراهن ، الامر الذي كان يعيق احيانا فهم تلك المشاكل الماضية . كذلك كانت تؤدي في احيان كثيرة الى القبول للاشعوري بالاراء التي كانت شائعة في بيئتها . والواقع ان رفض الاستنتاجات المتسرعة عند تكوين مركب علمي قد يؤدي الى طرق عميقة او الى قبول ايدولوجيات ضمنية على علاقتها تحت تأثير سمعة احد الباحثين البارزين لكن هذا لم يكن الا الوجه الآخر للصفات والميزات الخارقة التي لابد منها من اجل التقدم العلمي . والحق ان الشك الذي كان دوساسي وتلاميذه يقابلون به التركيبات والتعميمات البراقة والسهلة بغض النظر عما كان يؤدي اليه احيانا من مدمان نصف لبعض النظريات السليمة والهامية ، كان شرطا ضروريا لبناء تركيبات علوية جديدة على اساس سليم . والشرط الثاني كان الانفصال عن اللاهوت ، ( تراث الاسلام ، الطبعة الثانية ، الانكليزية ) القسم الاول ، ترجمة الدكتور محمد زهير السهموري ، الكويت ١٩٧٨ ، ص ٧٥ - ٧٦ ولم يتم انفصال المنهج العلمي عن اللاهوت في اوربا الا بعد معارك فكرية عنيفة متطاولة استمرت قرونا ، ودارت في الدراسات التاريخية ، على وجه الخصوص ، حول منهج النقد التاريخي للكتب المقدمة عند اليهود والمسيحيين ، اى العهد القديم والعهد الجديد . وقد طبق المستشرقون في القرن التاسع عشر خصيصا ، منهج النقد التاريخي هذا على الدراسات الاسلامية . ولما كان معظم اعتراضات المشتغلين بالدراسات الاسلامية من المسلمين والعرب تنصب اساسا على طريقة تناول المستشرقين للاسلام ، وخاصة في الدراسات القرآنية والحديثة والفقهية والسيرافجد من الضروري ان اذكر القراء ببعض خطوط هذا المنهج والمراحل التي مر بها . وينقسم النقد التاريخي للكتب المقدسة عند اليهود والنصارى الى قسمين : نقد النص ، ويتناول النصوص ونسخها المتعددة ، وتحقيقتها وتصحيحها ، وتوضيحها . والنقد السالي ويتناول مادة النصوص ذاتها .

كانت التقاليد الكنسية تحول دون تقدم النقد . ولكن النقاد كانوا يردادون عددا ، داخل الكنيسة وخارجها ، وخاصة منذ عهد اصلاح الديني في مطلع القرن السادس عشر . ومن هؤلاء النقاد الفيلسوف الانكليزي **توماس هوبز** في كتابه «**اللوأان**» المنشور سنة ١٦٥٩ يقول هوبز ، في الفصل الثالث والثلاثين ، : « ليس لدينا من التواريخ المؤكدة من خارج العهد القديم ما يعيننا على تعيين زمن صدور اسفار الكتاب المقدس . والاستدلال العقلي لا يحسم مثل هذه القضية ، لان الاستدلال العقلي لا يثبت الحقائق الواضحة ، وانما يقتصر عمله على اثبات صحة ، او عدم

صححة ، النتائج المستخلصة من الحقائق الواقعة». ومن الأمور التي ناقشها هوبز خبر موت موسى ودفنه كما ورد في الآية السادسة من الأصحاح الرابع والثلاثين من سفر تثنية الاشتراع : « فمات هناك موسى عبد الرب في ارض موآب حسب قول الرب . ودفنه في الحواء في ارض موآب مقابل بيت ففور . ولم يعرف قبره الى هذا اليوم » . يمتد اليهود والمسيحيون ان سفر تثنية الاشتراع هو احد الاسفار الخمسة الموحدة الى موسى والتي يتكون منها ما يعرف بالتوراة . ويتسائل هوبز قائلاً : الى هذا اليوم أى الى يوم كتابة هذه الكلمات . ووضح كل الوضوح ان هذه الكلمات قد كتبت بعد وفاة موسى ودفنه . فلا يقبل عقلاً ان يكون هو قائلها . فمن المستغرب والمستبعد ان يخبر موسى ، حتى ولو كان يتكلم نبوءة من الغيب ، بان قبره لم يعرف الى هذا اليوم بينما هو لا يزال على قيد الحياة . وبعد ان يفحص هوبز عددا من الاشارات في اسفار موسى الخمسة قد كتبت بعد عصر موسى ، وان لم يستطع تحديد تواريخها على وجه الدقة . ويقول : ان فحص اسفار يشوع ، والقضاة ، وراعوث ، وصموئيل ، يثبت بانها قد كتبت في تاريخ متأخر من الزمن الذي كان مقرا لها . وقد اثبت النقد المتأخر صححة كثير من النتائج النقدية التي توصل اليها هوبز .

ويؤيد الفيلسوف اليهودي سبينوزا في كتابه « الرسائل اللاهوتية » المطبوع سنة ١٦٧٨ كثيرا من النتائج التي توصل اليها هوبز ، وأهمها : ان اسفار موسى الخمسة قد كتبها اكثر من مؤلف واحد . وبرهن الأب سيمون في كتابه « التاريخ النقدي للمهد القديم » المطبوع سنة ١٦٨٢ ، على ان اسفار موسى الخمسة قد كتبها اكثر من مؤلف واحد ، وتقدم خطوة جديدة فاستنتج من تحليل الاسفار المختلفة ، بل وحتى السفر الواحد نفسه ، بان الاساليب مختلفة ، مع ان الموضوع ، او مادة الموضوع ، لا يستدعي تفيرا في الاسلوب لو كانت القطعة صادرة من مؤلف واحد . واقترح الطبيب والكاتب الفرنسي جان استروك في كتاب نشره سنة ١٧٥٣ بان موسى ، او كاتب الاسفار المنسوبة الى موسى ، قد اعتمد على مؤلفات سابقة في كتابة سفر التكوين . ومن هذه المؤلفات الثمان يستخدم كل منهما اسما خاصا للرب ، فيسميه الاول « الوهم » ، ويسميه الثاني « يهوه » . وهذا الاستنتاج مهد الطريق للبحث عن المصادر الاصلية والاقدم التي استقى منها كتاب اسفار المهد القديم .

والمرحلة التالية من مراحل تطور التاريخ النقدي للمهد القديم هي مرحلة النظريات النقدية ، او الاستنتاجات النقدية ، ورائدها فانكر في كتاب نشره سنة ١٨٣٥ . ويتناول هذا الكتاب اهم جانب من التراث اليهودي وهو دينهم . وقد وضع الاساس العلمي لتقييم الدين اليهودي تقييما تاريخيا . وجوهر هذه النظرية ، التي اصبحت معتمد الدراسات اللاحقة ، ان الديانة اليهودية ، ككل نظام فكري وعقيدى وعملي حي ، خاضعة لعوامل النشوء والتفتح والتطور نتيجة لتغير شروط الحياة وتطورها وتقلبها .

ومن اعلام المشتغلين بنقد المهد القديم **يوليوس فيلهارون** الذي جمع في مؤلفاته العديدة عن تاريخ اليهود وديانتهم بين الاحاطة بالتفاصيل وبين المقدرة على التركيب التاريخي ، بحيث

اصبح نادر المثال في هذا المجال . وبعد ان ذاعت شهرة فيلهلزون في مجال الدراسات العبرانية تحول الى دراسة التاريخ الاسلامي والعربي ، وطبق عليه منهجه العلمي الدقيق . ( انظر دائرة المسارف البريطانية ، الطبعة الحادية عشرة ، ١٩١٠ ، مادة الكتاب المقدس ) .

وقد استمر النقد التاريخي للكتب اليهودية والمسيحية طوال النصف الاول من هذا القرن العشرين ، حتى اصبحت نتائجها من الانكار العامة عند جمهور المثقفين . يشهد على هذا الاهتمام الكبير الذي لقيه اكتشاف وثائق البحر الميت وما يمكن ان تلقىه من ضوء على انجيل المسيحيين . ولقد طبعت الكتب الخاصة بهذه الوثائق في طبعات جيب للقراءة العامة ، وكانت من اوسع الكتب انتشارا في الولايات المتحدة وأوروبا الغربية . وقد تقبل اليهود ، من غير المتشددين ، نتائج الفحص للكتاب المقدس وللدين في مجموعه ، واخذت مكتشفات نقاد الكتاب المقدس تدرس في المدارس الزمنية . ويلخص كتاب تاريخ البشرية لليونسكو الوضع بالعبارة التالية : « وفُتلت الروح العلمية تفلغا متزايدا في مجال الدين نفسه ، على ما كانت تفعل منذ القرن الثامن عشر ، فادت الى دراسات نقدية ، وبحوث تاريخية للنصوص الدينية عند المسيحيين واليهود والهندوكيين والبوذيين . وبعد دراسات ضخمة تاريخية أخذ « العهد القديم » لتدريجيا سجلا تاريخيا للشعب العبري بعد وضعه في السياق الزمني التقريبي الذي كشفت عنه الحفريات في العراق ومصر وآسيا الصغرى . كذلك فان الشواهد الخاصة بحياة المسيح قد فحصت للتحقق من صحتها التاريخية . كما ان الدراسات الادبية والانثروبولوجية قد درست الكتب الشعرية وكتب النبوءات وتعمقت الاسطورة وما تحويه من رموز . وطبق العلماء السنسكريتيون طرقا متشابهة على الكتب المقدسة الهندوكية فاكتشاف وتفسير المهابانا ، وترجمة وتقد الهينايانا قد اعطت تفسيرا جديدا للبوذية » . ( تاريخ البشرية ، المجلد السادس . القرن العشرون ، الجزء الثاني ، القسم الاول ، ترجمة هثمان نوبة ، راشد البراوي ، محمد علي ابو درة ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧١ ، ص ٢٨٦ - ٢٨٧ ) .

يبن منهج البحث الغربي في دراسة الاسلام، ومنهج المسلمين ، نقاط خلاف جوهرية ، تتعلق ، خاصة ، بتاريخ العقيدة والشرعة والسيرة ، وسأشير الى بعضها بايجاز على سبيل التذكير بها ، استكمالا لبحث النقاط الاساسية في منهج المستشرقين .

يعتقد المسلمون ان الاسلام رسالة الهية آتت ، ابدية ، وان القرآن كلام الله الازلي اوجاه الى نبيه ورسوله محمد ( ص ) ، فبلغه بنصه الكامل ، ومن لم دون وجمع في المصحف ، الذي يتلوه المسلمون الى يومنا هذا كما تلاه الرسول ( عليه السلام ) بنصه ، ولفظه ، ونطقه ، لم يدخله تبديل ولا تغيير « انا نحن نزلنا الذكر واناله لحافظون » . وان كل ما اجتاز الفحص والتمحيص والنقد ، وفقا لقواعد النقد التي وضعها علماء المسلمين في الجرح والتعديل ، من الاحاديث النبوية ، واخبار السيرة النبوية ، والصحابة والتابعين ، وكل ما اجمع المسلمون على صحته منها ، صحيح يجب التسليم بصحته ، والامتناد عليه اساسا للدين واللفقه والتشريع والتاريخ . ومناهج المسلمين في التفسير والفقه والحديث والتاريخ والسيرة معروفة ، مبسطة في العديد من المؤلفات القديمة والحديثة .

اما المستشرقون فيعتبرون الاسلام ظاهرة بشرية ، تخضع لما تخضع له الظواهر الانسانية من قوانين وقواعد ، على اختلاف بينهم في تقدير عظمة هذه الظاهرة ، ومدى اصلتها ، واثرها في تاريخ الانسانية ، وعلى اختلاف درجاتهم من الاحاطة بمادة الموضوع، وفهمهم لها ، واستيعابهم لمعانيها وابعادها ، ودقتهم في تناولها ، وامانتهم في استنتاج النتائج منها ، والقيام بالتركيبات والتعميمات على اساس من الحقائق والوقائع الجزئية التي صحت عندهم . وهم يحكم هذه النظرة ، وانطلاقا منها وتأسيسا عليها ، قد بحثوا عن مصادر الرسالة الاسلامية ، وتنبهوا نحو العقيدة وتدرجها ، وحاولوا ان يملوا تنوع المذاهب ونشوء الفرق بتغير الظروف والبيئات الجنسية والاجتماعية والسياسية التي انتشر فيها الاسلام .

ترجع الدراسات الاساسية في القرآن عند المستشرقين ، الى منتصف القرن التاسع عشر ، واشهر من قام بها يوهان شيرنغر وغيره ويونود نولدكه . وقد صدر كتاب نولدكه « تاريخ القرآن » بالالمانية سنة ١٨٦٠ . وقد ظل المؤلف ، وتلامذته واشهرهم شوالي ، يتابعون دراسة الموضوع ، وينقحون الكتاب ، مفيدين من تقدم منهج البحث النقدي التاريخي ، ومن التقدم في نشر المصادر العربية والاسلامية . وقد صدر الكتاب ، بشكله الاخير ، في ثلاثة اجزاء بين سنتي ١٩١٨ و ١٩٣٩ . وقد لخص نولدكه مادة كتابه في فصل من كتاب نشر باللغة الانكليزية سنة ١٨٩٣ بعنوان « صور من التاريخ الشرقي » (١٤)، وفي مقال طويل في دائرة المعارف البريطانية ( الطبعة الحادية عشرة ، ١٩١٠ ، مادة قرآن ) . وكتاب نولدكه وتلامذته هو الاساس لكل الدراسات اللاحقة في الموضوع ، ويتضمن الخطوط العامة الجوهرية لمنهج المستشرقين في الدراسات القرآنية . والشخص المهم الثاني في هذه الدراسات المستشرق الفرنسي بلاشير الذي نشر مقدمة كبيرة لترجمته الفرنسية للقرآن . وقد ركز بلاشير دراسته في كتاب صغير في سلسلة « ماذا اعرف » الفرنسية (١٥) ، ثم في مقال « قرآن » في دائرة المعارف الفرنسية ، انسكلوبيديا اونيفرسالي المجلد الثالث عشر . ونشير الى كتاب واحد في الموضوع افاد من دراسة نولد وبلاشير هو « مقدمة لدراسة القرآن » للمؤلف ريتشارد بيل . (١٦)

كل ما ينشر من كتب ومقالات عن القرآن يعتمد على الخطوط الجوهرية العامة لمنهج نولدكه وتلامذته ، الذي اصبح يعرف بملوسة نولدكه للدراسات القرآنية ، ومن ذلك مقالة « قرآن » في دائرة المعارف الاسلامية ، الطبعة الاولى ، وفي دائرة المعارف البريطانية الطبعة الخامسة عشرة ١٩٧٤ ، ودائرة معارف « بوردا » الفرنسية . واهم نقطة في دراسة نولدكه هي محاولته تحديد زمن كل سورة وكل آية في القرآن ، وهو ومن تبعه ، يقرون بجهود علماء المسلمين في تحديد زمن نزول الآيات ، ولكنهم يقولون ان هذه الجهود قاصرة عن حل المشكلة حلا علميا ، فعلماء

(14) Theodor Noldeke, Sketches From Eastern History, London, 1892.

(15) Régis Blachère, Le Coran, Que sais-je? Paris, 1960.

(16) Richard Bell, Introduction to the Qu'ran, Edinburgh, 1953.

المسلمين استندوا الى احاديث في تحديد زمن نزول الآيات ، والحال اننا اذا فحصنا هذه الاحاديث وجدناها لا تخرج عن نطاق الآيات ، فهي اذن لا يمكن الاعتماد عليها كشاهد خارجي . ولم يبق امام الباحث الا ان يعتمد على القرآن نفسه لمعرفة الفترة التقريبية لكل آية ، او لكل مجموعة آيات ، وذلك بدراسة اسلوب الآيات ، وتتبع الموضوعات التي تتناولها الآيات . وعلى هذين الاساسين قسم القرآن الى اربع مجموعات ، ثلاث منها في الفترة المكية ، والرابعة في الفترة المدنية ، والفترة المدنية ، التي هي اسهل تناولا ، قسمت الى مراحل تقريبية كذلك .

والهدف من هذه الدراسة المتطاولة هو تتبع العقيدة الاسلامية ، ونموها ، وتطورها ، والعوامل الفاعلة في كل ذلك . وهذه النقطة بالذات ، وهي هدف كل الدراسة الاستشرافية في القرآن ، هي ما يرفضه المسلمون ، ولا يقرون بمشروعية بحثه والجدل فيه .

**وقد أولى المستشرقون أهمية كبيرة لدراسة الحديث باعتباره المصدر الثاني ، بعد القرآن ، للعقيدة والشريعة في الإسلام . وكان على رأس المشتغلين بهذه الدراسة اغناص كولد شيهير ، وشنوك هيروخرونيه . وقد نقل كتاب جولد شيهير في الحديث الى الانكليزية والفرنسية . وما زال منهجه بجوهره وخطوطه العامة ، هو المنهج المعتمد في دراسة الحديث عند الغربيين .**

الحديث ، بحسب هذا المنهج ، نتاج ظروف اجتماعية معينة ، تطور وفقا لتغير الظروف والاحوال والصراعات السياسية والعقيدية التي يمر بها المسلمون . لقد اصحت السنة النبوية المثل الاعلى الذي يحتذيه المسلمون في جميع احوالهم . وكان الصحابة ، ومن بعدهم التابعون واباؤهم ، احسن مرجع لمعرفة السنة . على ان الآراء والمعاملات الاصلية التي كانت سائدة في عهد الرسول والصحابة لم تثبت على حالها دون تغيير ، بسبب ما استجد بعد الفتح من ظروف اقتضت نظاما مربيا من الاعمال والعقائد يتواءم معها ، ويسبب ما استعمر من الشعوب المغلوبة من آراء ونظم جديدة . وقد نسبت هذه الاقوال والافعال الى الرسول والرعيل الاول من المسلمين لاضفاء السلطة الشرعية عليها . وعلى هذا لا يمكن ان تعد الكثرة الغالبة من الاحاديث وصفا صحيحا مطابقا لسنة النبي . واتما يمثل كل حديث الظروف الذي صدر فيه ، وآراء الشخص او الاشخاص الذين صدر منهم . ومن هنا كانت للحديث ، ما صح وما لم يصح منه ، أهمية تاريخية في دراسة تطور العقيدة والشريعة ، ومن ثم في دراسة تطور المجتمع الاسلامي . وفي القرن الثالث كانت الاحوال ملائمة لجميع الاحاديث ، اذ كان لا بد من توافر اجماع معين في جميع المسائل المتعلقة بالمعتقد والافعال . وكونت الكثرة الغالبة من علماء المسلمين رأيا معينا في قيمة اغلب الاحاديث ، فاصبح من الممكن البدء عند ذلك في جميع ما اتفق على صحته . فقيمة الصحاح السنة تنهض في الاكثر على انها جمعت كل ما اتفق المؤمنون في هدهم على انه صحيح ( انظر مادة حديث في دائرة المعارف الاسلامية ) . يتفق المستشرقون مع منهج كولد شيهير في دراسة الحديث ، ولكنهم ، وخاصة منذ دراسة شاخنت للتشريع الاسلامي ، اصبحوا يعجزون بين نوعين من الاحاديث ، احاديث التشريع ، واحاديث التاريخ ، فيرون ان منهج جولد شيهير يصلح لمعالجة الطائفة الاولى من الحديث ، وان معالجته للطائفة الثانية يجب ان تؤخذ بشيء من النقد

والتعديل . وعلى اساس من منهجه النقدي التطوري درس جولد تسيهر العقيدة والشرعية ومذاهب تفسير القرآن في كتابين ترجما الى اللغة العربية بعنوان : « العقيدة والشرية في الاسلام » ( ترجمة محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلي حسن ميد القادر ، دار الكاتب المصري ١٩٤٦ ) و « مذاهب المسلمين في تفسير القرآن » ( ترجمة . عبد الحميد النجار ، القاهرة ١٩٥٥ ) وعلى هذا الاساس ايضا درس المستشرقون المؤلفات المعتمدة عند المسلمين في السيرة النبوية .

اهم كتب السيرة واقدما عهدا ، كما وصلتنا بشكلها الكامل ، هي سيرة ابن اسحاق ، كما لخصها وهدنها وحررها ابن هشام ، ومغازي الواقدي، وطبقات ابن سعد والطبري، وشذرات من مؤلفات المؤرخين الاوائل محفوظة في كتب التاريخ والطبقات، ويتساءل كاتب مقال «السيرة» في الطبعة الاولى من دائرة المعارف الاسلامية « اشمل روايات السيرة التي وصلتنا على نواة من الحقائق التاريخية ؟ » ويجب قائلا : « اننا لنواجه في هذا القام مسألة من مسائل النقد التاريخي اثارها ائمة الباحثين الاوروبيين للاسلام في النصف الثاني من القرن الماضي ، ولا نزال ايمد ما تكون من الحل البات الحاسم ... ومهما يكن من شيء فان مقال جولد تسيهر الرائع عن طبعة رواية الحديث يمد بداية مرحلة حاسمة في دراسة السيرة دراسة نقدية . فقد بين ان السيرة في صورتها الادبية التي وصلت بها الينا ، انما هي مجموعة من الاحاديث الروية لا تختلف في طريقة تكوينها اختلافا جوهريا عن الاحاديث المسلم بصحتها . ذلك ان الاسناد في الحالين لا يحمل ما يثبت حجيته في مراحل سنده الاولى . وكذلك نجد النص في الحالين يشمل تقريرا لقاعدة او بنا في مسألة خلافية اكثر من اشتماله على حقيقة تاريخية . »

ولم يثبت منهج جولد تسيهر واتباعه على حاله ، فقد محص ، وهذب ، واجريت عليه تعديلات كثيرة ، واحمها ما اوضحة **مونتجومري واط** في مقدمة كتابه من السيرة . « محمد في مكة » . (١٧) يستعرض واط مصادر السيرة وموقف المستشرقين منها ، ويوضح هو منهجه في دراسة مصادرها . وينتقد **هتري لامنس** على شكه بصحة الاحاديث والاخبار المروية ، وخاصة من الفترة المكية ، ويصف دراسته بالتطرف والشطط . وهذا هو ايضا رأي نولدكه في منهج لامنس . ويميز مونتجومري واط ، كما فعل شاخز من قبله ، بين الاحاديث الفقهية والاحاديث التاريخية، ويذكر منهج جولد تسيهر دراسة الحديث ويقول عنه انه ممكن التطبيق ، بصورة اساسية ، على الاحاديث الفقهية . فقد احتمل ان بعض الاحاديث الفقهية قد وضعت وضعا لا يستند على اساس تاريخي ، واما الاحاديث التاريخية ، وبقدر ما يمكن التمييز بين هذه الاحاديث والاحاديث الفقهية ، وباستبعاد بعض الحالات الاستثنائية ، فان الوضع في روايات المؤرخين المتقدمين لا يتناول جوهر الخبر نفسه وانما صياغته بشكل متحيز ، او مغرض ، يخدم مصلحة الفريق الذي ينتمي اليه المؤرخ او الحزب او الطائفة التي يؤيدها ويشايعها . فاذا وحي المؤرخ الحديث هذه القضية ، والتزم الحيطة والحذر في تمحيص الاخبار ، فسيجد امامه مادة

(17) W. Montgomery Watt, Muhammad at Mecca, Oxford, 1953.



صحيحة بشكل عام ، يمكن قبولها والاعتماد عليها . والصياغة المفروضة لمادة الخبر التاريخي تظهر في عزو دوافع للأفعال الخارجية . فالتمييز إذن ، بين الأفعال الخارجية والدوافع المزمومة يجب أن يبقى نصب عين الباحث دائما . فسد يعزو الفاعل لنفسه انبل الدوافع واشرف المقاصد وقد يفعل ذلك اصحابه واصدقاؤه ، واما أعداؤه فقد يؤكدون بأن دوافعه كانت غير شريفة . ولكن لا يوجد خلاف في صحة وقوع الفعل نفسه ، الذي يتفق على وقوعه الاصدقاء والأعداء ، الا في مجالات ضيقة كتحديد التاريخ النسبي لواقعتين لم ينكر أحد ان عائشة غادرت المدينة قبل مقتل الخليفة عثمان بن عفان . ولكن دوافعها في هذه القضية كانت موضع خلاف حاد . فهل كانت دوافعها شريفة ، او غير شريفة ، او محايدة لأفعلي المؤرخ الحديث ، إذن ، أن يطرح الى حد كبير الدوافع التي تفترضها المصادر ، ويفترض هو دوافع بينها على ضوء ما يعرف من النمط الكلي للأفعال الخارجية للشخص المقصود .

وبخلص **واط** الى القول بأن روايات المصادر العربية عن السيرة في الفترة المكية يجب قبولها بصورة عامة ، ولكن يجب أن تعامل بحسطة وحذر ، كما يجب أن تصحح ، بقدر ما يكون ذلك ممكنا ، عند حصول شك في وجود دافع مفروض لصياغة الخبر بشكل معين . ويجب الا نرفض الرواية رفضا قاطعا الا اذا تأكد وجود تناقض ذاتي فيها .

وتجدر الإشارة الى تقطين في منهج **واط** . يقول **واط** ان مؤمن موحداً ولكنه يكتب المؤرخين بروح المؤرخ الحايك ، ولهذا يتحاشى زج كتابه في الخلافات المقيدية بين المسلمين والمسيحيين . ولأجل تجنب الحكم التامع فيما اذا كان القرآن كلام الله ام لم يكن ، يمتنع عن استعمال تعابير مثل « قال الله » و « قال محمد » ، ويستعمل تعبير : « يقول القرآن » . ويعترف الكاتب بأن هذا الموقف الأكاديمي غير كامل ، وهو لا يرضى المسيحيين ولا المسلمين ، ولكنه يهدف الى ان يقدم للمسيحيين المادة التاريخية التي يجب عليهم ان يأخذوها بنظر الاعتبار عند تكوين احكامهم اللاهوتية من نبي الاسلام . ويوجه كلامه للقراء المسلمين قائلا : لا ضرورة لان تقوم هوة لا يمكن عبورها بين الدين الاسلامي وطرق البحث العلمي الغربية . واذا كانت بعض نتائج ابحاث العلماء الغربيين غير مقبولة لدى المسلمين فيحتمل ان يكون سبب ذلك ان العلماء الغربيين لم يكونوا دائما اثناء لمباديء مناهجهم العلمية نفسها ، وان نتائجهم حتى من وجهة النظر التاريخية البحتة ، تستلعي التنقيح ، ومن الناحية الأخرى فمن المحتمل أيضا ان يكون القول صحيحا بوجود مجال لاعادة صياغة بعض المبادئ الإسلامية صياغة لا تؤثر على جوهر المبادئ نفسها .

والنقطة الثانية الأخرى التي تجدر الإشارة اليها في منهج **واط** هي تأكيده على ضرورة الاهتمام بالعوامل المسادية التي تشكل ارضية الوقائع التاريخية . وهو في هذا يساير ما حدث من تغير في مواقف المؤرخين في القرن العشرين . ويقول **واط** : ان المؤرخ ، في منتصف القرن العشرين ، يود أن يسأل اسئلة عديدة عن الارضية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية دون أعمال الخصائص الدينية والايديولوجية أو الثقيل من شأنها .

اصبح كتاب **واط** ، بمنهجه العلمي الدقيق وأسلوبه المتوازن ولهجته الهادئة ، الكتاب المعتمد في السيرة عند الغربيين . واصبح **واط** هو المعتمد في الكتابة عن هذا الموضوع التاريخي الخطير .

فقد كتب مقالة « محمد » في الطبعة الخامسة عشرة من دائرة المعارف البريطانية، وكتب الفصل من « محمد » في تاريخ الاسلام لكمبريدج . وترجم كتابه في السيرة الى اللغة الفرنسية وقدم للترجمة المستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون .

وقد ألف مكسيم رودنسون كتابا عن « محمد » (١٨) اعتمد فيه على كتاب واط فيما يتعلق بالوقائع والحوادث . وزاد عليه في تحليل العوامل الاقتصادية والاجتماعية ، وحاول ان يستخدم منهج التحليل النفسى الفرويدى بعذر . وقد لخص نتائج دراسته في المقال الذى كتبه عن « محمد » في دائرة المعارف الفرنسية (انسكلوبيديا اونيفرسالي ) .

وفي نفس الفترة التى نشر فيها واط كتابه عن السيرة اصدر الفريد كيوم الترجمة الانكليزية الكاملة لسيرة ابن اسحاق (١٩) ، برواية ابن هشام ، و اضاف اليها كل ما ورد في كتب التاريخ من سيرة ابن اسحاق مما لم يذكره ابن هشام ، وقدم للكتاب بمقدمة اضافية . وقد اتاحت هذه الترجمة الامينة ، الدقيقة ، لسيرة ابن اسحاق للقراء الغربيين ان يستقوا معلوماتهم عن حياة الرسول ( عليه السلام ) من نيايها الاسلامية العربية ، وهذه خدمة عظيمة للدراسات الاسلامية في الغرب .

في مقال مفصل طويل في الطبعة الحادية عشرة من دائرة المعارف البريطانية لسنة ١٩١٠ ( مجلد ١٧ مادة محمد ص ٣٩٩ - ٤١٠ ) يستعرض مرفوليوت ما ألف من الكتب عن السيرة في اللغات الغربية ، بدءا من كتاب كاتيه «محمد» الصادر سنة ١٧٢٣ الى كتاب فرائز بوهل الصادر باللغة الدانمركية سنة ١٩٠٣ بعنوان « حياة محمد » والمترجم الى الالمانية . وبين ما في الكثير منها من تحيز للمسيحية ، وسوء فهم للاسلام ، وشطط في الاستنتاجات والاحكام وكتاب مرفوليوت نفسه الصادر في نيويورك سنة ١٩٠٥ بعنوان « محمد وظهور الاسلام » ، ومقاله المفصل الذى اشرنا اليه فيما تقدم ، لا يخلو من هذه العيوب . وقد عفى الزمن على هذه الكتب جميعا ، فلا يذكر منها مونتغمرى واط في قائمة مصادر مقالاته عن الرسول في دائرة المعارف البريطانية الطبعة الخامسة عشرة الا كتابا واحدا هو « حياة محمد » ل يوهل ويقول عنه : « وما زال هذا الكتاب يعتبر موثوقا » ويذكر كتاب تور اندريه ، الصادر سنة ١٩٣٢ ، والمترجم الى الانكليزية سنة ١٩٣٦ بعنوان : « محمد : الرجل ورسالته » ويقول عنه : « يهتم بالنواحي الدينية بصورة خاصة » .

خلال قرن كامل أو يزيد ، من منتصف القرن التاسع عشر الى منتصف القرن العشرين ، تبدل المناخ الفكرى والاجتماعى والاقتصادى والاجتماعى في الغرب وتغير ، وكذلك تفسرت علاقات الغرب ببقية اقطار العالم ، كانت اوروبا في القرن التاسع عشر ، تعيش ثورة الثورة الصناعية ، وحى الزحف الاستعماري على الاقطار الاسلامية في اسيا وافريقيا ، وكان شعور الاوروبيين بتفوق جنسهم وحضارتهم على سائر الاجناس والحضارات في متفوانه . ومع الزحف

(18) A. Guillaume, The Life of Muhammad, Oxford, 1955.

(19) Maxime Rodinson, Mahomet, Paris, 1961.

الاستعماري كان يتقدم الرحف التبشيري يسند أحدهما الآخر . وفي تلك الفترة ذاتها كان العلم الطبي يتقدم باطراد ، وكانت الداروينية التطورية ، والفلسفة الوضعية ، والنمذ التاريخي للكتب الدينية والأفكار السياسية والأيدولوجية المختلفة ، هي المسيطرة على معظم جوانب الحياة الثقافية واتجاهاتها . فمن الطبيعي ان يتأثر مؤلفو السيرة والباحثون في الدراسات القرآنية والحديثية والفقهية ، بهذا المناخ الفكري . ومن هنا ما نجده في مؤلفات القدماء منهم من حدة في النقد ، وشطط في الأحكام ، ومحاولة مقصودة لهذه المركات الإسلامية . ويجب ان نضيف الى ما تقدم ان المصادر الأولية في الدراسات الإسلامية لم تكن قد نشرت كاملة ، وإن المنهج العلمي لم يكن قد استكمل وسائله وحدد غايته بدقة ، لقد تفتت معظم هذه الامور ، فتضير معها الانتاج الغربي في الإسلاميات ان لم يكن في الاسس والجوهر فعلى الاقل في اللهجة واسلوب التعبير . وعامل آخر لابد من الإشارة اليه هو تزايد اتصال الغربيين بالمسلمين ، من طريق الدراسة والمؤتمرات والزيارات واللقاءات العلمية المختلفة . ولم تعد الامور الدينية هي التي تشغل تفكير المستشرقين بالدرجة الاولى ، وإنما الامور الحضارية والثقافية عامة .

وربما لم تبق ناحية من نواحي الحضارة العربية الإسلامية الا وبحثه المستشرقون وما زالوا يبحثونه . وما تزال دراساتهم تتعمق ومناهج بحثهم تزداد دقة واحكاما ، مفيدة من التقدم في مناهج العلوم الاقتصادية والاجتماعية والنفسية وغيرها من العلوم الانسانية ، ومن النشر المتزايد للنصوص والوثائق ولنتائج المكتشفات الاثرية ، ومن التقدم في دراسة الحضارات البشرية . وقد كان هم كثير من المستشرقين الاولين منصرفا الى البحث عن مصادر الحضارة العربية الإسلامية خارجها ، والى التمسك باضعف شاهد للتدليل على عدم اصالتها ، وطلى انها مقتبسة من الحضارات الاخرى ومن الامم المغلوبة للإسلام . وقد تفتت الآن هذه النزعة او كادت ، وخاصة في مؤلفات العلماء المدققين ، وحل محلها النزوع الى البحث عن مصادر الحضارة العربية الإسلامية في ذاتها والى الكشف عما انجزته هذه الحضارة فاضافته الى الحضارة الانسانية من اصيل ومبتكر في النظم الاجتماعية والاقتصادية والتشريعية ، وفي الزراعة والصناعة والتجارة والنقل ، وفي العلوم والآداب والفلسفة وعلم الكلام والتصوف والحياة الثقافية عامة .

والكتب في الحضارة الغربية الإسلامية عامة ، وفي نواح منفردة منها ، كثيرة ، لا فائدة من مجرد الإشارة الى عناوينها . ولعل من جيد ما يمثل منهج المستشرقين في دراسة الحضارة والثقافة العربية الإسلامية هو كتاب « تراث الإسلام » وعلى إيجازه وعلى ما بين فصوله المختلفة من تفاوت في الدقة والعمق والتحليل . يلم الكتاب ، في طبعته الثانية الصادرة بالانكليزية سنة ١٩٧٣ ، بمعظم جوانب الثقافة المصرية الإسلامية المعروفة ، ويدرس نشأتها اللدائية في المحيط العربي الإسلامي ، ويشير الى تأثيرها اللاحق بالثقافات المحلية السابقة والثقافات الاجنبية ، والى نوعها وتطورها وعوامل ازدهارها وورودها ، ويبين أثرها على الحضارة الأوروبية والحضارات الاخرى في أفريقيا واسيا . ويخلص هذا الاتجاه الجديد في التأكيد على اصالة الحضارة

العربية الإسلامية الأب قنواي بهذه العبارة الرمزية التي حاكى بها عبارة انجيل يوحنا المشهورة « في البدء كان القرآن » حيث إبان هونقه بأن بدور التصوف وعلم الكلام والفلسفة والحكمة وكثير من العلوم الأخرى إنما وجدت في القرآن أولاً ، فرعاها نوايغ العرب والمسلمين ، ونموها بما أضافوه إليها من تراثهم وابتكاراتهم الخاصة ، أو مما اقتبسوه من الثقافات الأخرى .

ومن الكتب التي نشرت قبيل ظهور «تراث الإسلام» كتاب « تاريخ الإسلام لكرمدرج » الذي صدر في مجلدين كبيرين سنة ١٩٦٨ وأعيد طبعه بعد ذلك مرات . وقد اشرف على تحريره ثلاثة من المستشرقين الإنكليز المعروفين هم الأساتذة برنارد لويس و ب . م هولت والسيدة أن لامبتون ، وساهم في كتابة فصوله عدد كبير من الأساتذة المختصين في بريطانيا وأوروبا وأميركا وعدد من العلماء العرب والمسلمين . وقدم الأستاذ هولت للكتاب بمقدمة تمثل آراء المحررين وشرح فيها أبعاد الموضوع ومشكلاته ومصادره وتطور مواقف الغربيين من الإسلام ، وبين الخطوط العامة لما يتبنى أن يكون عليه المنهج العلمي في دراسة التاريخ الإسلامي والوضوعات التي ينبغي له أن يعالجها ، وسأحاول أن أقف وقفة قصيرة عند النقطتين الأخيرتين من مقدمة هولت .

**يقول هولت :** ان هدف الكتاب هو عرض تاريخ الإسلام كحضارة كاملة ، تامة في نفسها ، عرضا علميا موضوعيا ، يمكن القارئ من الألمام بجميع الخيوط الرئيسة الداخلة في نسج هذا التاريخ : الخيوط السياسية واللاهوتية والفلسفية والاقتصادية والعلمية والعسكرية والفنية . ويقول هولت : ان الكتاب يدرس الإسلام من حيث هو دين ، وعامل تركيب عظيم ذي طاقة رائمة على جمع مواد الحضارات المتفرقة والتأليف بينها ، وتحريكها ، وإعادة صياغتها بشكل مركب جديد ، تتميز السمات ، فيعرض الظروف التي سبقت ظهوره ، ويتتبع نشووه وتطوره ، وكيف واجه التحديات فتغلب عليها . والإسلام ، كما يريد الكتاب دراسته ، هو مركب حضاري معقد ، يركز على عقيدة دينية متميزة وموضوع بالضرورة في إطار حياة سياسة متواصلة ويذكر هولت نقطتين هامتين تميزان منهج المؤرخين القدامى ، أولاهما تأكيد المؤرخين المحدثين على الجوانب الاجتماعية والاقتصادية في الإسلام ، وان كانت مواد البحث في النواحي الاقتصادية قليلة ، فلم يعد بالإمكان عزل التاريخ السياسي للإسلام عن تاريخه الاجتماعي والاقتصادي . وثانية هاتين النقطتين الهامتين هو توسيع المؤرخين المحدثين لمجال بحثهم ، بحيث لم يعد مقتصر على البلاد العربية والافتقار المجاورة لها ، أو المركز القديم للإسلام كما يسميه هولت . فبعد أن كان اهتمام المؤرخين منصبا ، بالدرجة الأولى ، على دراسة العصور الإسلامية الأولى والأميراطوريات الاسرية العظيمة ، ومنساقق المواجهة مع المسيحية ، أخذ مجال البحث يمتد الى دراسة فترات أخرى ، ومناطق أخرى كانت قبل عشر سنوات أو عشرين سنة ، لا تثير الا اقل الاهتمام منهم . هذه بعض النقاط التي وردت في مقدمة الأستاذ هولت عن خطة الكتاب ومنهجه ، ولعل من المفيد لتوضيح هذه النقاط أن أورد النص الكامل لمحتويات الكتاب .

## القسم الأول : ظهور العرب وميادهم

- ١ - جزيرة العرب قبل الإسلام
- ٢ - محمد
- ٣ - الراشدون والأمويون
- ٤ - الخلافة العباسية

## القسم الثاني : قدوم شعوب البراري من آسيا الوسطى

- ١ - انحلال الخلافة
- ٢ - مصر والشام
- ٣ - الأناضول في عهد السلاجقة
- ٤ - بزوغ العثمانيين

## القسم الثالث : الاقطار الإسلامية المركزية في العهد العثماني

- ١ - ظهور الامبراطورية العثمانية
- ٢ - ذروة الامبراطورية العثمانية وانحلالها
- ٣ - العهد العثماني المتأخر في الرميلى والأناضول
- ٤ - العهد العثماني المتأخر في مصر والهلل الخصيب
- ٥ - ايران في عهد الصفويين
- ٦ - ايران : انحلال مجتمع
- ٧ - آسيا الوسطى من القرن السادس عشر الى الغزو الروسى
- ٨ - روسيا القيصرية ومسلمو آسيا الوسطى .

## القسم الرابع : الاقطار الإسلامية المركزية في الأزمنة الحديثة

- ١ - تركيا الحديثة
- ٢ - الاقطار العربية
- ٣ - ايران الحديثة
- ٤ - الإسلام في الاتحاد السوفيتى
- ٥ - الشيوعية في الاقطار الإسلامية في آسيا الوسطى
- ٦ - تأثير الغرب السياسى
- ٧ - التحولات الاقتصادية والاجتماعية

## القسم الخامس : شبه القارة الهندية

- ١ - الهند المسلمة قبل المغول
- ٢ - الهند في عهد المغول

## ٣ - انحلال المجتمع التقليدي

٤ - الهند وباكستان

## القسم السادس : آسيا الجنوبية الشرقية

١ - الإسلام في جنوب شرقي آسيا حتى القرن الثامن عشر

٢ - الإسلام في جنوب شرقي آسيا في القرن التاسع عشر

٣ - الإسلام في جنوب شرقي آسيا في القرن العشرين .

## القسم السابع : افريقية والمغرب الاسلامي

١ - شمال افريقية حتى القرن السادس عشر

٢ - شمال افريقية في القرنين السادس عشر والسابع عشر

٣ - شمال افريقية في عهد ما قبل الاستعمار

٤ - شمال افريقية في العهد الاستعماري

٥ - السودان النيلي

٦ - السودان الغربي والوسط

٧ - شبه جزيرة ايبيريا وصقلية

## القسم الثامن : المجتمع الاسلامي والحضارة الاسلامية

١ - الاطار الجغرافي

٢ - منابع الحضارة الاسلامية

٣ - الاقتصاد ، المجتمع ، المؤسسات

٤ - القانون والملاحة

٥ - الدين والثقافة

٦ - التصوف

٧ - الاحياء والاصلاح في الاسلام

٨ - الادب

١ - الادب العربي

ب - الادب الفارسي

ج - الادب التركي

د - الادب الاوردي

٩ - الفن والهندسة المعمارية

١٠ - العلوم

١١ - الفلسفة

## ١٢ - الحرب

## ٣ - انتقال المعرفة والمؤثرات الأدبية الى أوروبا الغربية .

لعل أول ما يلاحظه القارئ الغربي لمخطط الكتاب هذا صغر المساحة التي يخصصها للاقطار العربية قديما ، وقلة المادة وضاحتها عن هذه الاقطار في العصر الحديث . وفي الحق ان النهضة العربية الحديثة ، بكل ابعادها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والحضارية عامة ، وصمود الاقطار العربية بوجه التحديات الاستعمارية والصهيونية والامبريالية الجديدة ، تستاهل عناية اكبر ودراسة اطول ، ودقة اتم في اختيار المادة والتحليل . وهذا الكتاب الذي يقع في اثني صفحة من القطع الكبير ، والذي يحتوي على الكثير من التحليلات العميقة والاستنتاجات الصائبة ، والذي يرفع الصنعة من كثير من النواحي المجهولة في تاريخ الاقطار الاسلامية وحضارتها ، يحتوي كذلك على الكثير مما يستوجب التصحيح والنقد ، سواء كان ذلك في المادة المقدمة او في عرضها وتحليلها والاستنتاج منها .

وليس هنا مجال تحليل الكتاب ونقده ، فكل فصل من فصوله يقتضى دراسة مفصلة ونقدا مطولا ربما دمت الحاجة الى ان يشارك فيه عدد من العلماء المتخصصين ، واكتفى بهذا الوصف الخارجي للكتاب والاشارة الى بعض نقاط منهج محورية كتابه ، فقد طالت القالة ، ومن القارئ ولعب .

خاتمة :

وبعد فقد يسأل مسائل : هل يستحق المستشرقون ان ينفق كل هذا الوقت والجهد للتحديث منهم ، والبحث في مناهجهم ، ودراسة مؤلفاتهم وآثارهم ؟ واجب ، ولا تردد ، ب نعم ! على ان نعرف كيف ندرسهم ، وكيف ننظر في كتبهم ، وماذا نأخذ منهم وماذا ندع .

لقد قام المستشرقون بجمع المخطوطات العربية ، وفهرستها ، وحققوا منها ما امكنهم وما راوه ضروريا لدراساتهم وابحاثهم ، ونشروها ونشروا علميا . وقد طبعوا في بلادهم المصدد الجم من المؤلفات العربية المصادر في التاريخ والأدب والتفسير والحديث والفقه . وترجموا الى اللغات الغربية عددا كبيرا من المؤلفات العربية ، ووضعوا المعاجم وكتب القواعد المخططة لها بطريقة علمية . وصنعوا مثل ذلك بالكتب المؤلفة باللغات الاسلامية غير العربية . وبذلك عرفوا الغربيين بترائنا ، ووضعوا النصوص الأصلية المحققة ، مع ترجمتها احيانا ، بين ايدي الدارسين الغربيين .

ودرس وتعلم على ايدي المستشرقين آلاف العلماء الاختصاصيين من العرب والمسلمين ، فحملوا علومهم ومناهجهم الى اوطانهم ، واثروا في ثقافتها ومناهجها واساليب تفكيرها .

ويكفى ان اذكر اسما واحدا كبيرا هو ابو اليقظة العربية الحديثة ، الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي ، الذي درس وتعلم ، أثناء اقامته في فرنسا ١٨٢٦ - ١٨٣١ ، على يد كبير المستشرقين في جيله انطوان سلفستر دوساسي .

وكتب المستشرقون آلاف الكتب ، وعشرات الآلاف من الأبحاث والمقالات ، عن الاسلام ، ما زال الكثيرون من اساتذتنا ومؤلفينا يمتدنون عليها ويذكرون ذلك صراحة حيناً ، ويكتفون ذلك في معظم الأحيان . ومازلنا عالة عليهم في معظم ما نكتب عن تاريخ الأمم الاسلامية وحضارتها .

نعم أن نكر المستشرقين يستحق منا الاهتمام والعناية؛ فبالإمكان أن نتعلم منهم الشيء الكثير ، وأن نفيد من مناهجهم وأساليبهم في تحسين وتطوير مناهجنا وأساليبنا . لم يجمع المستشرقون على منهج معين ، ولم ينفوا عند فكرة معينة، بل واصلوا تطوير مناهجهم وتهذيبها وتقويمها ، بالممارسة والنقد والإفادة من تقدم البحث العلمي عامة ومناهج العلوم الانسانية خاصة . ولم يقف جيل منهم عند جميع النتائج والتعميمات التي توصل اليها الجيل السابق ، ومن هنا نجد في كتاباتهم شيئاً من الجدة والحياة في المنهج والأسلوب والاستنتاجات . ولا أخفى ما في نفسى من اسى على بطء تقدمنا الثقافى ، وضعف مناهج بحثنا في تاريخنا وحضارتنا وجمودنا على مقولات تجاوزها البحث العلمي ، الى غرور لا سند له الا الجهل، والى سطحية نفعية تستغفل القراء والطلبة والدارسين . ولقد بلغ من جمودنا اننا اصبحنا نخشى ان نتناول بالبحث العلمي والنقد الموضوعي الرصين ما كان من موضوعات الجيل اليومى في مساجد الكوفة والبصرة وبغداد في القرون الثلاثة الاولى ، أو أن ننسى بإسقاط النقد العلمي اشغافنا كانوا غرضاً للنقد الشديد في تلك القرون الاولى الزاهرة من تاريخنا الاسلامى العظيم ، التي كانت عصوراً موفورة الصبغة العقلية ، دأبة على البحث الحر عن الحقيقة ، مفتحة على كل جديد مفيد في الثقافة والعلم . وان تاريخنا هذا كما كان زاخراً بالمعظمة والامجاد كان يزخر كذلك بالتشيعات الطائفية والمذهبية والتقبلية والعرقية والسياسية وغيرها ، ومازال الكثيرون منا ، وأعين أو غير وأعين ، مصابين بحول فكرى من جرائها . والمستشرقون ، بحيادهم في هذه الأمور لعدم مساسها بهم ، قد يفيدوننا النظرة الموضوعية المحايدة لقضايا التاريخ البعيدة ، والتي ينبغي ان تظل بعيدة عن الانفعالات العاطفية حتى تدرس بموضوعية العلم . وإذا لم نعد من دراسة مؤلفات المستشرقين اراء جديدة في تاريخنا ، وإذا لم نجد فيها تفسيرات جديدة لأسباب ازدهار حضارتنا وتقدمها ولعوامل جمودها وانحلالها ، فلا أشك في اننا سنفيد من ذلك توضحاً لأفكارنا نحن ، وتقويماً لمناهجنا ، ورؤية أنفسنا كما تبدو في مرآى غيرنا من العلماء والباحثين .





## الإستشراق والمستشرقون

خلال الاحداث الدامية والحروب الداخلية التي مر بها لبنان عام ١٩٧٥ - ١٩٧٦ والتي مزقت المجتمع اللبناني شر ممزق كتب احد الصحفيين الفرنسيين بعد زيارة قصيرة الى بيروت يقول « لقد كانت بيروت تبدو في وقت من الاوقات ( وقيل أن عمر بهذه الاحداث الدامية ) مدينة تنتمي الى الشرق ... الشرق الذي كتب منه شاتوبريان Chateaubriand ونيرفال Nerval ... » هذا الشرق الذي كان الى حد كبير ( اختراعا اوروبيا ) والذي كان يعتبر في نظر الكثيرين مركز الرومانسية ، بحيث كان يلهب دائما خيال الكتاب والمكتشفين والمغامرين . ولكن هذه الشرق المتخيل او الخيالي الرائع ، الذي لا يكاد الشرقيون انفسهم يتعرفون عليه او يعترفون بوجوده ، اخذ يختفي بسرعة فائقة ... يختفي من الوجود مثلما يختفي من كتابات الكتاب لكي يحل محله شرق آخر اكثر واقعية واشد التصاقا بالحقائق واكثر ابتعادا عن خيال الرومانسيين . وبدأ الكتاب الغربيون يدلون جهودا اكثر صدقا لكي يتعرفوا على حقيقة الاوضاع

( \* ) اعتمد هذا المقال في الاصل على عرضي لكتاب من أهم الكتب عن الإستشراق واحداها جيما وهو كتاب :  
Edward W. Said, Orientalism, Routledge and Kogan Paul, London & Henley, 1978,  
ولكننا استمنا بالإضافة الى ذلك بعدد كبير من اليهود والكتبة الأخرى ، يجد القارئ إشارة الى بعضها في نهاية المقال .

في ذلك الشرق ، وحقيقة أسلوب التفكير الشرقي، ويقدمون بناء على ذلك دراسات أعمق وأصدق تختلف اختلافا كبيرا عن تلك الكتابات التي أسهم بها الروائيون والشعراء والحالة والمفامرون ، والتي يصورون فيها الشرق والشرقيين ، ليس على ما هم عليه في الحقيقة والواقع ، بل حسب ما كان يتراءى لخيال هؤلاء الكتاب ... ولقد كان الشرقيون - ولا يزالون - يتألمون ويعجبون حين يقرأون ما كتب عنهم في تلك الكتابات ، ولكن الغريب في الأمر هو أن الكثيرين من هؤلاء الشرقيين أصبحوا يعتقدون أن حياتهم وتفكيرهم وعاداتهم وتقاليدهم وقيمهم هي ما تظهر في تلك الكتابات ، أي أنهم أصبحوا ينظرون إلى أنفسهم بعيون الآخرين ، وهي عيون لم تكن قادرة في معظم الأحيان على التمييز بين الصدق والكذب ، أو بين الحقيقة والخيال . ولكن مهما يكن من أمر هذه الكتابات وقربها أو بعدها عن الحقيقة والواقع فإنها تؤلف جانبا كبيرا من أحد مجالات المعرفة الانسانية التي تحتل مكانة مرموقة بين سائر المعارف ، بحيث انشئت من أجلها مقررات في الجامعات ، بل ومعاهد وكليات ، ونعتى بها ما يطلق عليه عموما ( الاستشراق Orientalism ) ، وهي تسمية لها دلالتها بقدر ما يحيط بها من غموض أو عدم وضوح . وربما كان هذا الغموض أحد الأسباب الأساسية التي ساعدت - رغم ما قد يبدو في ذلك من تناقض - على تقدم الدراسات الاستشرافية واحتلالها لهذه المكانة ، بالنسبة لنا من ناحية ، وبالنسبة لأعداد كبيرة جدا من الباحثين والعلماء والمثقفين في مختلف أنحاء العالم من ناحية أخرى .

**ولقد اختلف الغربيون اختلافا كبيرا في تصورهم لفهوم الشرق** . فالأمريكيون مثلا حين يتكلمون في دراساتهم عن الشرق والاستشراق والمستشرقين إنما يتعنون بوجه خاص الشرق الأقصى والصين واليابان ، والمختصين في لغاتها وشعوبها ، وهم في ذلك يختلفون عن الفرنسيين والبريطانيين الذين يعتبرون الشرق هو ( الشرق ) المجاور لأوروبا ، والذي كان ولا يزال يرتبط بالغرب ارتباطا وثيقا ، والذي كان يؤلف ( أقرب ) وأعظم وأغنى وأقدم مستعمرات الغرب ، كما كان مصدر حضارته ولغاته ، وفي الوقت ذاته يعتبر - أو كان كذلك في بعض مراحل تاريخه على الأقل ، منافسا وغريبا ثقافيا له ، بحيث لا يكاد ( الغرب ) يفهم الآن إلا بالإشارة إلى الشرق والعكس بالعكس . والواقع أن فكرة ( الشرق ) تستخدم في كثير من الأحيان لتوضيح فكرة ( الغرب ) على اعتبار أن بينهما - كما يقول إدوارد سعيد - كثيرا من التقابل بل والتناقض ... فهما تقيضان في كل شيء تقريبا ... في الصورة والشكل والفكرة والشخصية والتجربة ... ولكن هذا يجب ألا يعني أن فكرة الشرق فكرة خيالية تماما ، فلقد كان الشرق دائما جزءا متكاملًا مع الحضارة الأوروبية المعاصرة ، كما أن الاستشراق يعبر عن هذا الجزء الثقافي والأندولوجيا ، وذلك عن طريق التوفر على دراسة كل ما هو شرقي وكل ما يمتد إلى الشرق بصفة ، واستخدام نتائج هذه الدراسات في مختلف المجالات ، سواء المجالات العلمية الأكاديمية البحتة - أو المجالات السياسية بما في ذلك العمل على توطيد أقدام الاستعمار في الشرق وإخضاع شعوبه لسيطرة الغرب المستعمر .

وعلى أية حال ، فإن الاستشراق يؤخذ مادة بمدة معان ، وكنها كلها معان متداخلة ومتكاملة ... ولعل أهم معنى للكلمة هو المعنى الأكاديمي حيث تطلق كلمة مستشرق - بشيء غير قليل من التجوز - على كل من يتخصص في أحد فروع المعرفة المتصلة بالشرق من قريب أو

بعيد . وحتى عهد قريب جدا كانت هذه الكلمة تطلق على دارسي الآداب الشرقية أو اللغات الشرقية أو المتخصص في تاريخ إحدى الدول الشرقية ، أو حتى المتخصص في سوسيولوجية أو اثريولوجية الشعوب الشرقية ، أو ما إلى ذلك . ويبدو أن هذا الميل القديم لاطلال مصطلح استشراق على كل هذه الدراسات المتعددة المتباعدة المتباينة بدأ الآن في الانحسار، إذ تكاد نجد عالم الأنثروبولوجيا مثلا الذي يدرس إحدى الثقافات الشرقية يسمى نفسه مستشرقاً على ما كان يحدث في القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن . وهذه مسألة سوف نعود إليها مرة أخرى فيما بعد ، ولكن المهم هنا هو أن كلمة استشراق وكلمة مستشرق أخذت الآن في الاختفاء في الأوساط العلمية والأكاديمية لتحل محلها كلمات أخرى أكثر دلالة على التخصص العلمي .

**ونمة مفهوم آخر للاستشراق أكثر عمومية** وهو اعتبار الاستشراق أسلوباً للتفكير يرتكز على التمييز الأنطولوجي والإستعولوجي بين الشرق Orient والغرب Occident . ولقد أدى هذا المفهوم بمدد كبير من الكتاب - ويدخل في ذلك الروائيون والشعراء والفلاسفة والمنظرون السياسيون ، بل وإيضاً الاقتصاديون ورجال الحكم والإدارة أيام الاستعمار - إلى أن يتقبلوا فكرة التمييز بين الشرق والغرب كنقطة انطلاق لأقامة نظرياتهم ، أو وضع رواياتهم وملاحظاتهم ( مثل **النشودة رولان** المشهورة *La Chanson de Roland* ) وكتابتهم الاجتماعية ودراساتهم المختلفة من النمو الاقتصادي للشرق وأفكارهم الخاصة عن الشعوب الشرقية وعاداتها و ( عقلياتها ) ومصائرهما وما إلى ذلك . وهذا المفهوم الواسع الفضفاض لكلمة ( استشراق ) يسمح لنا بأن ندخل في عداد المهتمين بالشرق كل فئات الكتاب والمفكرين والأدباء وغيرهم ممن عالجوا ( حياة الشرق ) في مؤلفاتهم بصرف النظر عن ماهية هذه المؤلفات ، وبذلك يمكن أن يندرج فيهم إيسكيلوس Aeschylus ، مثلاً وفكتور هيجو Victor Hugo ودانتي Dante وكارل ماركس وغيرهم . إلا أن هذا المفهوم يصطدم بمقبات كثيرة هامة تتعلق في الأغلب بالمنهج العلمي . ومع أهمية بعض هذه الكتابات من حيث أنها تلقى اغواء كثيرة على مفهوم ( الغربيين ) عن الشرق والشرقيين فإنها في غالبيتها تخرج عن النطاق العلمي الدقيق ويدخل معظمها في باب التخيل الذي لا يخلو من تحامل وجهل كما هو الحال مثلاً في كتابة دانتي عن الإسلام ونبي الإسلام والصفات والنموت التي وصفها بها .

وليس من شك في أن الانتقال من مفهوم لآخر ، أي بين المفهوم الأكاديمي والمفهوم التخلي للاستشراق كان قائماً طيلة الوقت بحيث كان يحدث كثير من اللبس والخلط بينهما ، ولكنه ازداد بمرور الزمن ثم أصبح أكثر تنظيماً في أواخر القرن الثامن عشر ، وأدى ذلك بالضرورة إلى ظهور مفهوم ثالث للاستشراق كان يتميز على المفهومين الآخرين بوضوح النواحي التاريخية والمادية فيه . وقد تمثل هذا المفهوم بوجه خاص في المحاولات الكثيرة التي قام بها المتخصصون في الدراسات الشرقية لأقامة نظريات منهجية متماسكة ومنطقية تعبر عن وجهات نظر محددة، وتستند إلى معلومات دقيقة ويطبقها بيقينية بقدر الإمكان ، ثم تدريس هذه النظريات ومحاولة نشرها على نطاق واسع بحيث أصبح الاستشراق في آخر الأمر أسلوباً ( غربياً ) لفهم الشرق والسيطرة عليه ومحاولة إعادة تنظيمه وبناءه وتوجيهه والتحكم فيه ، وباختصار شديد أصبح هذا المفهوم للاستشراق يهدف في آخر الأمر لاختضاع الشرق للغرب . لقد أصبح الاستشراق

أداة ووسيلة للتعبير عن التناقض والتباين بين الشرق والغرب ، وهذه فكرة استخدمها ميشيل فوكو Michel Foucault في الأصل ووجدت لها صدى واسعا . والواقع أنه بدون هذه الفكرة فلن نستطيع أن نفهم الطريقة التي أمكن للثقافة الأوروبية أن تدرس بها الشرق سياسيا واجتماعيا وايدولوجيا وعلميا بل ر ( خياليا ) كذلك ، أن أمكن استخدام هذه الكلمة هنا ، أثناء فترة ما بعد عصر التنوير . ومنذ ذلك الحين أصبح الاستشراق يحتل مكانة هامة بين مختلف مجالات العلم والمعرفة . ويفرض موضوعات معينة تدرس بطريقة معينة بالذات . ولا يعنى ذلك أن الاستشراق ، كموضوع للتخصص ، كان يحدد على المتخصصين ما يمكن أن يقال وما لا يقال عن الشرق ، بل انه يعنى أن الاستشراق أصبح مجموعة الاهتمامات التي كان يجب أن يأخذها الباحث والمختص في اعتبارهم حين يتعرض لدراسة موضوع يتعلق بالشرق .

ولقد كان هناك دائما اختلافات واسعة بين اهتمامات الفرنسيين والبريطانيين من ناحية ، واهتمامات الأمريكيين من الناحية الأخرى ، فيما يتعلق بدراسة الشرق ومجالات هذه الدراسة . لقد كانت فكرة الاستشراق في الأصل ، وحتى الحرب العالمية الثانية ( مشروها ) ثقافيا بريطانيا وفرنسيا الى حد كبير ، وكان هذا ( المشروع ) من السعة والتنوع بحيث كان يمتد ليشمل كل الشرق ، بما فيها الأراضي المقدسة من ناحية ، والهند من الناحية الأخرى . وبحيث كان يغطي موضوعات متباينة تتراوح بين البحوث العلمية والفرق والمذاهب الدينية وتجارة التوابل والجيوش الاستعمارية والفلسفات والحكم التي أمكن تطويعها بحيث تلائم الدوق الغربي ، وقائمة طويلة جدا من الموضوعات الأخرى المختلفة التي تكشف عن تفاوت وتنوع الاهتمامات ومدى هذا التفاوت والتنوع . ولقد ظل هذا الاهتمام الناجم الى حد كبير من القرب الفيزيقي قاصرا على بريطانيا وفرنسا الى أن تمكنت أمريكا بعد الحرب العالمية الثانية من السيطرة على ( الشرق ) وأصبحت تلعب بالنسبة له الدور الذي كانت تلعبه تلك الدولتان من قبل . وعلى أية حال فإن هذا الاتصال بالشرق كان خصبا وكانت حصيلته هائلة ، وهذه الحصيلة هي التي تُولف الآن المادة العلمية للاستشراق .



**وليس الشرق مجرد فكرة خيالية في اذهان الكتاب ، وإنما هو واقع تاريخي وجغرافي ، صنعه البشر ليؤمن بأنفسهم لأنفسهم بنفس الطريقة وبمنفس المعنى اللذين نقول بهما أن الغرب واقع تاريخي وجغرافي صنعه الغربيون بأنفسهم لأنفسهم ويجعلونهم الخاصة . فلكل من الشرق والغرب تاريخ ومنهج فكري وأسلوب للحياة وطريقة للتعامل خاصة به ، وأن كان كل من هذين ( الكيانين ) التاريخيين والجغرافيين يستمد وجوده بشكل ما من وجود الآخر ويساعد في الوقت ذاته على فهمه . إلا أن هذا يجب أن يؤخذ بشيء من التحفظ الذي يتمثل في :**

أولا - إذا كان من الخطأ اعتبار الشرق على أنه بالضرورة فكرة أو أنه ( كيان ) لا يتمتع بوجود حقيقي فإن هذا لا يعنى أبدا أنه لم يكن قادرا على إثارة خيال الكتاب ، أو أن اهتمام الغربيين به كان يرجع الى اسباب عملية وأهداف تقنية بحتة . حين يتعرض لدراسة أى موضوع يتعلق بالشرق .

وحين قال دزرائيلي *Diarseli* في روايته *Tancred* أن الشرق « مهنة » فانه كان يعنى فقط أنه كان دائما خليقا بالارة اهتمام الشبان الاعمىين في بلاد الغرب ، بحيث كان يستغرق كل خيالهم ووجدانهم ، ولم يكن يعنى أبدا أن الشرق كان مجرد مهنة وعملا يتعيش منه هؤلاء ( السكان ) اللامعون الذين اتيحت لهم فرصة العمل في الشرق والإقامة فيه .

ثانيا - انه من الصعب دراسة الثقافات والتواريخ دون ان تتطرق في الوقت ذاته الى قوة هذه الثقافات وعمقها والدور الذي يلعبه التاريخ في تعميق هذه الثقافات وارساء قواعدها . ولذا فان من الخطأ والخطر أن نعتقد أن الشرق والاستشراق مجرد ( خلق وهمي ) او ضرورة من صنع الخيال . ولقد كانت العلاقة بين الشرق والغرب علاقة قوة وسيطرة نجد لهما تعبيرا في عناوين الكتب الكثيرة التي تعرضت لتلك العلاقة مثل كتاب بانيكار *Panikar* عن « آسيا والسيطرة الغربية » *Asia and Western Dominance* . فظهور الاستشراق لم يكن مجرد نتيجة ( لاكتشاف ) ماهو شرقي على أيدي الأوروبي المعادي في القرن التاسع عشر ؛ بل أيضا نتيجة للاعتقاد بأنه يمكن اخضاع الشرق وخلق ما يمكن تسميته ( بالشرقي ) . وربما كان فلوير *Flaubert* خير مثال لذلك . فحين قابل روايته *Salammbo* محظية مصرية فانه يكتب لنا مايصبح مثالا قويا للمرأة الشرقية بسلوكها وقيمها وأتونها وتحررها الجنسي ومكانتها بالنسبة للرجل... ولم يسمح فلوير في روايته كوجول هاتم بأن تتكلم أبدا من نفسها ، أو أن تعبر بطريقتها الخاصة عن مشاعرها وانفعالاتها ووجدانها ، أو أن تبدي شيئا من موافقها ، أو حتى أن تكشف لنا عن تاريخها من وجهة نظرها وبأسلوبها الخاص ، ولكنه كان هو الذي تكلم عنها وهو الذي حاول أن يصورها لنا حسب ما تراءى له ... لقد كان رجلا ( ذكرا ) أجنبيا وغنيا ، وهذه كلها حقائق ( تاريخية ) تعطى لن بملئها القدرة على السيطرة والتملك والنفوذ ، وهي كلها عوامل ساعدته ليس فقط على أن « يمتلك » كوجول هاتم جسديا ، بل وأن يتكلم نيابة عنها ويخبر القراء عن كيف أنها امرأة شرقية مثالية « أو أنها « مثال المرأة الشرقية » . ويذهب ادوارد سعيد في ذلك الى القول بأن موقف فلوير المتسلط القوي ازاء كوجول هاتم ليس هو المثال الوحيد في هذا الصدد ، وانما هو يمثل نمطا عاما سائدا بين الكتاب فيما يتعلق بالعلة بين الشرق والغرب والتعارش بينهما .

ثالثا - يجب ألا نعتقد أن « بناء الاستشراق » هو بناء يقوم كلية على الأكاذيب والخرافات ، والأوهام والاساطير والتخيلات التي لا تتركز على وقائع قوية محسوسة وملموسة . وأقل ما يمكن أن يقال عن الاستشراق انه علامة واضحة لها دلالتها ومغزاها من حيث انه يعبر بشكل قوى عن السيطرة الحقيقية التي تتمتع بها أوروبا وأمريكا على الشرق . وهذا نفسه انعكاس لواقع لا يمكن الشك أو التشكيك فيه ، وربما كان هذان أهم المبررات والدوافع التي تحتم علينا ان نحاول التعمق في التعرف على الجهود التي بذلت لإقامة هذا الصرح المئين من الدراسات المتشابكة المعقدة المتعلقة بالشرق . وليس من شك في أن أي موضوع للبحث والدراسة يستطيع البقاء والصمود عند كتب ارنست ربنان *Ernest Renan* في الأربعينات من القرن التاسع عشر حتى الآن ، وأن يجذب اليه اهتمام كل هذا العدد الوفير من العلماء من انجلترا وفرنسا وبقية أنحاء أوروبا وبخاصة ألمانيا وإيطاليا ، وأن ينتقل بعد ذلك

الى امريكا لا بد ان يكون شيئا أكثر من مجرد أكاذيب واختلاقات من صنع الخيال ، وان المادة الوفيرة التى جمعت خلال هذه الفترة لا بد ان تكون ذخيرة وغذاء لاجيال متعاقبة كثيرة من الباحثين والداوسين . ولايمنى هذا ان الاستشراق يرى تماما من الكذب والاختلاق والتوهم التى ينبع بعضها عن الجهل والبعض الآخر عن الاستعلاء . ولكن من المصنف ايضا ان ننكر على الكثيرين من الكتاب مابدلوله من جهد صادق ومن وقت ومال ، وان كانت هذه الجهود كلها تنبع أساسا من فكرة القوة والسيطرة التى كان الغرب يتمتع بها على الشرق والتى مكنته من اخضاع الشرق لحكمه واحكامه .

كل هذا معناه ان الاستشراق - كما يعتقد الكثيرون من الكتاب الشرقيين الذين تعرضوا لهذا الموضوع بالناقشة - ظهر فى الاصل استجابة لبعض التنظيمات السياسية ، او على الاقل كانت تلك التنظيمات السياسية أحد الدوافع وراء ظهوره كمجال متميز من مجالات المعرفة والدراسة ، وبذلك فان الاستشراق والمعرفة الاستشراقية فيها جانب سياسى لا يمكن انكاره ، وهو من هذه الناحية لا يمكن اعتباره معرفة علمية خالصة او موضوعية . ومع ان معالجة فلوير للشرق فى رواية سلاميو عرض جمالى وفنى يختلف اختلافا كبيرا عن دراسة سيرها ملتون جب H. A. R. Gibb فى كتابه «Modern Trends in Islam» الذى يعتبر معرفة علمية هادفة يمكن ان تستغل سياسيا ، فان المعالجتين تصدران من موقف واحد هو موقف الاستعلاء والرغبة فى التحكم والسيطرة . . . ومع ذلك فلا يمكن الزعم بان السياسة كانت هى الدافع الوحيد لقيام الاستشراق او الوجهة الوحيدة للدراسات الخاصة بالشرق ، وانما كانت الظروف والاوضاع الثقافية العامة السائدة ان الغرب يتطلب قيام هذا الفرع من المعرفة ايضا . فليس الاستشراق اذن مجرد موضوع سياسى ، كما انه ليس مجرد مجموعة ضخمة من النصوص المتعلقة بالشرق ، او انه مجرد تعبير عن خطة او مؤامرة غربية استعمارية تهدف الى وضع الشرق ، وانما فى مكان ادنى واقل من الغرب ، وانما هو مزيج من الادراك الجغرافى السياسى والتعبير عنه جماليا وفنيا وعلميا وسياسيا واجتماعيا وتاريخيا وثربولوجيا ولغويا ، ووسيلة لابرار الاهتمامات العديدة المتباينة والمتضاربة التى تكشف فى آخر الامر من التعارض بل والتناقض بين الشرق والغرب ، رغم ما يخفى وراء هذا التعارض والتناقض من تكامل .



ولقد كتب الشيء الكثير عن الشرق ، وهو ما يؤلف مادة الاستشراق . . ومن الصعب الاحاطة بكل ما كتب فى الموضوع ، خاصة وان معالجة أى نقطة لا بد من ان تجر الباحث الى نقاط وموضوعات اخرى كثيرة متنوعة ومتشعبة قد لا تخطر للباحث على بال فى بداية الامر . وحتى حين يعرض الباحث لدراسة موضوع محدد مثل التجربة البريطانية او الفرنسية عن العرب والاسلام فانه يجد نفسه مضطرا فى الاغلب الى ان يتطرق لموضوعات ومجالات اخرى عديدة تخرج من هذا النطاق المحدود نسبيا وان كانت تتصل به بشكل او بآخر ، وتساعد فى القاء الضوء على هذا الموضوع المحدد . فليس من شك فى انه قد يكون من الصعب دراسة اهتمامات

الفرنسيين مثلا بالشرق الأدنى عموما أو بسوريا ومصر دون أن تأخذ في الاعتبار في الوقت ذاته توسط أوروبا في مناطق أبعد مثل الهند أو فارس، وبالذات الدور الذي لعبته السياسة البريطانية في الهند ، وردود أفعال الفرنسيين أزاء قوة بريطانيا المتزايدة في البحر المتوسط والشرق الأقصى ... بل إن هذا نفسه يصدق على أية محاولة لدراسة حياة المستشرقين أنفسهم ، وبالذات المستشرقين الذين لعبوا دورا رئيسيا في تقدم حركة الاستشراق وتطويرها . فلم يكن سيلفستر دوساسي Si vestre de Sacy مثلا هو مجرد أول مستشرق أوروبي حديث اهتم بالإسلام والأدب العربي وديانة الدروز وتاريخ فارس الساسانية نحسب ، وإنما كان أيضا استاذ شمبليون Champollion وقرآن يوب Franz Bopp ، كما كان مؤسس علم اللغويات المقارن في ألمانيا . وهذه كلها نواح لابد من أن تؤخذ في الاعتبار حين تدرس حياته والثر في حركة الاستشراق والمستشرقين . وهذا الكلام نفسه يصدق على الكثيرين من كبار المستشرقين مثل ادوارد وليام لين Edward William Lane الذي تعددت مواجهة واهتماماته بحيث تجد كتاباته يقرأها الآن علماء متخصصون في عدد كبير من فروع المعرفة ، كما هو شأن كتابه عن « المصريين الحديثين Manners and Customs of the Modern Egyptians. الذي قرأه عدد كبير من الكتاب وتأثروا به من أمثال نيرفال وريتشارد بيرتون Richard Burton وفلوير نفسه ، وكان هذا الكتاب يعتبر بالنسبة لهم ولغيرهم من أهم مصادر المعلومات ، وقد استمدوا منه الكثير ، واستخدموه في كتاباتهم الخاصة ليس من مصر فقط بل ومن الشرق كله ، أي أنهم كانوا يصمون أحكام وآراء لين بحيث تنطبق على المجتمعات والثقافات الشرقية الأخرى . ولقد نقل نيرفال مثلا وهو يتكلم عن سوريا بعض عبارات بحدافها من كتاب لين يصف فيه القرية المصرية واعتبرها وصفا دقيقا وصادقا للقرية السورية دون أن يهتم كثيرا بما قد عساه أن يوجد من اختلافات بين نمط الحياة فيهما . فكان كلام لين كان يستشهد به ويطبق على غير ما كتب في الأصل من أجله ، وهذا دليل كاف على مدى ما كان يتمتع به من قوة نفوذ وسطوة في مجال الاستشراق ، وإن كلامه كان كثيرا ما يقتبس ويستخدم في مجالات غير تلك التي كتب فيها . وهذا يصدق على كثيرين غير لين مثل بيكر Becker ومولر Müller وشتاينثال Steinthal ونولدكه Noldke وبروكلمان Brockelmann وجولدتسيهر Goldziher . وهذا هو ما كنا نقصده حين قلنا إن أي دراسة للاستشراق تعتبر ناقصة إذا لم تحط بحياة مثل هؤلاء العلماء وأعمالهم وتأثيرهم ومدى انتشار تعاليمهم وآرائهم في مختلف المجالات .

**والهم من هذا كله هو أن المستشرقين كانوا يتكلمون عن الشرق كما لو كانوا يعرفونه خيرا من معرفة أبنائه به ، وهذا موقف يذكرنا بشك بوقوف رجال السياسة والحكم الغربيين أزاء الشرق عموما والبلاد المستعمرة بالذات ... لقد كانت انجلترا وهي تحتل مصر تعتقد أنها تعرف معرفة وثيقة وأكيدة ، بل إن مصر ليست أكثر مما تعرفه انجلترا عنها ، وكانت انجلترا ( تعرف ) أن مصر لا يمكنها أن تكون مستقلة أو أن تحكم نفسها بنفسها ، أو تتمتع بالحكم الذاتي ، ولذا فإنها أكدت هذه ( المعرفة ) باحتلال مصر ... إن مصر هي ما احتلته بريطانيا وما تحكمه بريطانيا ... وعلى ذلك فإن الاحتلال الاجنبي أصبح هو الأساس الحقيقي للحضارة**

المصرية المعاصرة ... بل ان مصر كانت تريد من انجلترا ان تحتلها وتلج في ذلك وتتمسك بهذا الاحتلال ... لقد كان بالفور Balfour يصف كرومر Cromer بأنه صانع مصر .

ولقد كانت ( المعرفة ) التي ترد في كتابات المستشرقين تستخدم بغير شك في توطيد اقدام الحكم الاجنبي والاستعمار على ماذكرنا من قبل، ولذا كان المستعمرون يرسمون للمجتمعات الشرقية - وفي ضوء تلك المعلومات - ليس فقط حاضرها بل ومستقبلها أيضا ، بحسب ما يتخيلونه انه الافضل لها . ومن هنا كانت الدول الاستعمارية ترفض مطالب تلك الشعوب بالتححر، ولصف الوطنية والقومية بأنهما ضرب من ضيق الافق والانغلاق والميل الى الانزوال على ما كان كرومر يصف مطالب المصريين بالاستقلال . فالشرقيون لا يعرفون مصالحهم الحقيقية التي يعرفها الغربيون نيابة عنهم وبطريقة افضل ، ولذا نصب الغربيون من انفسهم اوصياء على الشرقيين ... فضلا عن ذلك فكثيرا ما كان الشرقيون يظهرون في كتابات ( المستشرقين ) - بالمعنى الواسع لهذه الكلمة - اناسا خاملين متبلدين لا يملكون الطاقة ولا القدرة بل ولا الرغبة في العمل . كما انهم عاجزون عن المبادرة والمبادأة .. ان الشرقيين في نظر الكثيرين من المستشرقين اقوام يحبون التملك ، كما انهم يفتقرون الى الشعور والاحساس بالآلام الاخرين، انهم لا يعرفون معنى السير في الطرقات وعلى الارصفة ، لأن عقولهم العاجزة الضعيفة لا تكاد تدرك مبادركه الاوروبي بسرعة وتلقائية من ان الطرق والارصفة انما صنعت للسير عليها ... انهم يميلون بطبيعتهم للكلب والشك والارتباك في نوايا الاخرين ... انهم لا يعرفون معنى الوضوح والصراحة والاستقامة في التفكير والسلوك ، وهى كلها امور تميز الخلق البريطاني النبيل ... وهذه الاقوال والاحكام وامثالها ترد كثيرا في كتابات كرومر وامثاله الذين لم يكونوا يهتمون بالشرقيين الا من حيث هم يؤلفون ( المنصر ) او ( المادة ) التي يمارسون عليها عملهم ، وهو الحكم .

**هذا كله انما يؤكد الراى الذى سبق ان اشرنا اليه من قبل في اكثر من موضع عن ان الاستشراق يتضمن نوعا من الاستعلاء من جانب الغرب والتخاذل من جانب الشرق ، وان الاستشراق لم يكن مجرد أسلوب للتعبير عن هذه التفرقة الجوهرية ( في نظر الغربيين على الاقل ) ولكنه ساعد ايضا على تعميق الاحساس بها ... ومن الطريف ان نجد ادوارد سعيد الذى يؤمن بهذا الراى ويكرس دراسته عن « الاستشراق » لعرضه يذهب الى حد القول بان بريطانيا في حكمها الهند كانت تصر على ان يكون سن التقاعد للاداريين البريطانيين هناك هو الخامسة والخمسين حتى لاتتاح للهنود وغيرهم من الشعوب المستضعفة الحكومة فرصة لان يروا الجنس الارقى والاسمى في حالة شيخوخة وعجز وتراجع ومرض . لقد كانت تريد ان تشعر هذه الشعوب دائما بقوة الرجل الغربى وتمايزه حتى من الناحية الفيزيكية .. والظاهر انه حين يكتب عالم شرقي عن الاستشراق فانه لا يستطيع ان يتخلص بسهولة من الاحساس بأنه ينتمى الى ثقافة ( مستضعفة ) و ( خاضعة ) لسلطة ثقافة اعلی وأوسع ، وهكذا كان ادوارد سعيد نفسه الذى تلقى تعليمه في المصبا في بلدين عربيين كانا في ذلك الحين يخضعان للاستعمار البريطاني وهما فلسطين ومصر ، وكان تعليمه على أى حال تعليميا غربيا ، لم انتقل بعد ذلك الى امريكا لى يفترق من الثقافة الامريكية الغربية ، ويعيش في امريكا مواطنا امريكي وأستاذ في جامعاتها ، ولكنه كان طيلة الوقت مدركا لاصوله الشرقية العربية ، بل والاسلامية على الرغم من انه لا يدين**



بالإسلام . ولم تكن حياته لذلك كله تخلو من الاحساس العميق بالآلم ... وربما كان من أهم ماثير حفيظته على المستشرقين الأمريكيين أنه لم يجد من بينهم من استطاع ان يوحد بينه وبين العرب مثلما وجد منهم من استطاعوا التوحد مع الصهيونية . وقد ترك ذلك في نفسه مرارة شديدة . والمقصود بالتوحد هنا التوحد السياسي والثقافي بحيث يتفعلون بما يفعل به العرب سياسيا وثقافيا ، وليس مجرد التصدي للدفاع من وجهة نظر العرب في صراهم ضد الصهيونية كما يفعل البعض بالفعل .



والشائع في معظم الاوساط العلمية ان الاستشراق لم يتقدم ويصبح احد مجالات المعرفة الانسانية الهامة الا منذ القرن التاسع نتيجة لحركة الترجمة الهائلة التي بدأت في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ، حيث نقلت كثير من النصوص من اللغات العربية والسنسكريتية والزندية وغيرهاللغات الأوروبية، لم ما ترتب على الحملة الفرنسية على مصر من زيادة الاهتمام بمصر والشرق وقوة العلاقات بين الشرق والغرب وتأثير كتاب « وصف مصر Description de L'Egypte » ، توجيه حركة الاستشراق الى مجالات كثيرة غير المجال اللغوي وارساء فكرة ان العالم الشرقي والاسلامي يمكن ان يكون معبلا للفكر الغربي والبحث العلمي الذي يقوم به العلماء والاروبيون . ولكن الواقع ان الاستشراق بالمعنى الدقيق للكلمة بدأ قبل ذلك بوقت طويل جدا ، وذلك حين صدر قرار مجمع فيينا الكنسي عام ١٧١٢ بانشاء عدد من (الكراسي) للغة العربية واليونانية والعبرية والسريانية في جامعات باريس واكسفورد وبولونيا وآفنيون Avignon و سلامنكا .

ومنذ ذلك الحين اخلت حركة الاستشراق تتضح وتتمتع بالتدريج وبخطى ثابتة بحيث شمل اهتمام المشرقين كل تلك المنطقة الجغرافية الواسعة التي تغطي نصف العالم ، وهو ما لا يتوفر لاي مجال آخر من مجالات التخصص والمعرفة ، وان كان هذا نفسه ادى الى ظهور كثير جدا من الصعوبات أمام الدارسين والمتخصصين . ولكن اتساع هذه المنطقة الجغرافية وتنوع الثقافات واللغات والسلالات والأديان التي تضمها يكشف عن عنصر الطموح الذي يميز الاستشراق وعمل المستشرقين .

ومن الغريب أن نجد أن القاعدة العامة التي سيطرت على تطور الاستشراق كدراسة أكاديمية كانت هي اتساع مجاله باستمرار وأطراد ، وليست قدرته على الاختيار والانتقاء كما هو الحال بالنسبة لفروع المعرفة الأخرى التي تميل بمرور الزمن الى زيادة التخصص الدقيق . فبينما تحاول العلوم والدراسات الأخرى حين يتسع مجالها الى أن تفصل عنها الفروع التي تمت وتطورت واتسعت بحيث تؤلف علوما مستقلة لها كياناتها وموضوعها التمايز ، فان الاستشراق كان يميل الى أن يستوعب جميع أنواع المعارف والتخصصات ما دامت تتابع موضوعات ذات صلة بتلك المنطقة الجغرافية الواسعة بصرف النظر عما يقوم بينها من اختلاف وتباين . ولقد ظهر هذا الميل الى التوسع والاستيعاب منذ عصر النهضة بوجه خاص . مثال ذلك أن أربنوس

Erpenius وجيوم بوشتل Guillaume Postel كانا متخصصين أساساً في اللغات السامية ، ولو أن بوشتل كان يفتخر بأنه كان يستطيع أن يسافر في المنطقة كلها حتى الصين دون أن يحتاج إلى مترجم ، وظل المستشرقون حتى منتصف القرن الثامن عشر يركزون معظم اهتمامهم على دراسة اللغات السامية والكتب المقدسة والدراسات الإسلامية ، ثم بدأوا يوسعون من اهتماماتهم ويمدونها بحيث شملت الدراسات الصينية والأديان الهندية وغير ذلك على ما سبق أن ذكرنا ، وما أن جاء منتصف القرن التاسع عشر حتى كانت المادة العلمية والمعلومات والتخصصات التي تدخل في مجال الاستشراق تؤلف كنزاً هائلاً من المعرفة التي تفوق كل تصور .

وقد يمكن أن نستشهد على هذا الميل نحو الاتساع والاستيعاب بدليين هامين -

**الأول** هو الدراسة الموسوعية للاستشراق بين عامي ١٧٦٥ و ١٨٥٠ والتي قام بها ريموند شواب Raymond Schwab في كتابه « النهضة الشرقية La Renaissance Orientale » والذي يبين فيه أنه بالإضافة إلى القدر الهائل من الدراسة والبحوث التي قام بها المستشرقون خلال هذه الفترة فإن حمى الاهتمام بالشرق والانشغال لشؤونه وحياته وثقافته لمست كل شاعر وكاتب مقال وفيلسوف ومفكر وفنان ، بحيث ظهرت بعض الملامح الشرقية في تفكير وكتابات جميع المتخصصين والهواة والتحمسين لكل ما هو شرقي ، وبالدلت لكل ما هو آسيوي ، وبالأخص للعناصر الغربية والفاضة و ( السرية ) في تلك الثقافات . ويعتبر شواب من هذا التحمس أو تلك الحمى بأنها تشبه الهوس بالدراسات الكلاسيكية اليونانية واللاتينية الذي ساد خلال ازدهار عصر النهضة في أوروبا . وقد عبر فيكتور هيجو Victor Hugo عام ١٨٢٩ من لك بقوله أنه في مصر لويس الرابع عشر كان الناس يتخصصون في الدراسات الهلينية فأصبحوا الآن مستشرقين . وعلى أي حال فإن هؤلاء ( المستشرقين ) كانوا ينقسمون إلى فئتين كبيرتين ، الأولى فئة العلماء المتخصصين في الدراسات الإسلامية أو الصينية أو الإندو أوروبية ، أو ما إلى ذلك . **والثانية هي** فئة الكتاب والفلاسفة والشعراء والفنانين المتحمسين للشرق ، أو الذين استخدموا إبداءهم الفني في تناول بعض نواحي الحياة الشرقية كما هو حال فيكتور هيجو نفسه في *Les Orientales* أوجوته Goethe في ديوانية المشهور ، وإن كانت هناك **فئة ثالثة** تجمع بين الاتجاهين ، ويدخل في هذه الفئة مستشرقون من أمثال ريتشارد بيرتون وأدوارد ويليام لين وفردريش شليجل Friedrich Schlegel

**والدليل الثاني** على مدى اتساع الاستشراق وميله منذ مجمع فيينا الكنسي لاستيعاب كل ما يمت إلى الشرق بصلته يتمثل في وقائع *Chronicles* القرن التاسع عشر من الدراسات الاستشراقية ذاتها . وربما كانت الوقائع التي تركها لنا جول موهل Jules Mohl بعنوان *Vingt-Sept ans d'histoire des études orientales* **تاريخ الدراسات الشرقية** والتي تقع في مجلدين كبيرين يضمان كل ما له أهمية في ميدان الاستشراق بين عامي ١٨٤٠ و ١٨٦٧ هو من أهم هذه الوقائع أو التسجيلات التاريخية . ولقد كان موهل نفسه سكرتيراً للجمعية الآسيوية في باريس . وكانت باريس خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر ( وبمعه أيضاً ) هي ( عاصمة ) عالم الاستشراق والمستشرقين ، أن لم تكن عاصمة القرن التاسع

عشر ذاته حسب ما يقول ولتر بنجامين Walter Benjamin . ولقد أتاح ذلك لموهل الفرصة لأن يتعرف على كل ما صدر خلال تلك الفترة ( الأعوام السبعة والعشرون ) من آسيا بمختلف اللغات ، وبذلك فإن كتابه يضم عددا ضخما من الإشارات للكتابات التي ظهرت بمختلف اللهجات الهندية واللغات العربية والعبرية والبهلوية والآشورية والبابلية والمنغولية والصينية والبورمية وغيرها ، كما شملت كل فروع المعرفة من انثربولوجية وأركيولوجية وسوسولوجية وتاريخية واقتصادية وأدبية ودراسات وفولكلورية في جميع الثقافات الآسيوية وثقافات شمال إفريقيا المعروفة في القديم أو في العصر الحديث... ولم تكن ( وقائع ) موهل هي الوحيدة في هذا المجال ، بل إن هناك الكثير من أمثاله وإن كان ما اشتملت عليه أقل من حيث العدد ، ولكنها لا تقل من حيث التنوع واتساع الاهتمامات .

وتكشف لنا هذه **الوقائع** عن مدى اختلاف المستشرقين فيما بينهم في تحديد مفهوم ( الشرق ) وما يمكن إدراجه تحت هذه الدراسات الشرقية أو حركة الاستشراق . ولم يكن هذا الاختلاف قاصرا على البعد الجغرافي أو المكاني للشرق ، وإنما امتد إلى البعد التاريخي أو الزماني ، بحيث دخل في هذه الدراسات كثير من القصص والخرافات التي كانت شائعة في الشرق ذاته . فحين حاول ديربيلو Barthelémy D'Herbelot في موسوعته المعروفة باسم **المكتبة الشرقية** *Bibliothèque orientale* التي نشرت عام ١٦٩٧ بعد موته والتي كتب مقدمتها انطوان جالان Antoine Galland فإنه أحاط فيها بكثير جدا من الكتابات العربية والتركية والفارسية التي تناولت التاريخ واللاهوت والجغرافيا والعلوم والفنون في الشرق في صورها الحقيقية والمتخيلة والجغرافية على ما يقول إدوارد سعيد . وجالان نفسه يقول في ذلك أن « المكتبة الشرقية » تغطي فترة زمنية لا تبدأ فقط بخلق آدم وتمتد حتى العصر الذي نعيش فيه ، أو بحصب تعبيره « *temps où nous sommes* » ، بل إن ديربيلو رجع في الماضي السحيق إلى أبعد من ذلك « *plus haut* » وتوغل في التاريخ الخرافي والأزمة الأسطورية والراحل « قبل الأدمية » . فجاوبت « المكتبة » تاريخا للعالم والخلق والطوفان وتدمير بابل وما إليها ، مع فارق واحد هام يميزها عن بقية الكتب التي عالجت مثل هذا الموضوع الواسع المتشعب ، ونعني به أن ديربيلو اعتمد فقط على مصادر شرقية بحتة ، كما أنه قسم التاريخ إلى ( نوعين ) : التاريخ المقدس والتاريخ الدنيس ، وأدخل في التاريخ المقدس اليهود والمسيحيين بينما أدخل المسلمين في التاريخ الدنيس ، كما أنه ميز بين حقتين أساسيتين هما قبل الطوفان وما بعده . وفيما هذا ذلك ، فإن ديربيلو أعطى للعالم الإسلامي أو ( الإمبراطورية الإسلامية ) جانبا كبيرا من اهتمامه واستعرض ما كتب عن هذا العالم الواسع الذي يمتد من أقصى الشرق إلى « أعمدة هرقل » ( يقصد جبل طارق ) وبكل ما في هذا العالم من عادات وتقاليده وطقوسه وأسر حاكمه ومدن وقصور وأنهار ونباتات وباحثين وغير ذلك . ولكن كتابته لم تكن تخلو من نفعة التحامل على « (محمد) الذي الحق بالمسيحية كل تلك الأضرار وكل هذا الأذى » . وتعتبر « المكتبة الشرقية » أضخم عمل علمي ظهر في عالم الاستشراق حتى ذلك الحين من حيث الشمول والإحاطة ، فضلا من أنه لم يكن مجرد ( تجميع ) للمادة العلمية المتوفرة حينذاك ، وإنما كان عرضا طبيا لهذه المادة ، كما أن ديربيلو كتب هذه

الكتابة بطريقة واملوب يعطيان القارئ فكرة واضحة عن الجهود الفائقة التي تبذل في مجال الاستشراق ، وان هذه الجهود ليست جهوداً عسيرة .



ولقد كان الشرق يعتبر - باستثناء الاسلام - مجرد امتداد للغرب وتابعا له ومسرعا لسيطرته وسطوته وجزءا من تاريخه . وظل هذا الفهم قائما حتى القرن التاسع عشر . وهذا ينطبق على التجربة البريطانية في الهند ، والتجربة البرتغالية في جزر الهند الشرقية والصين واليابان ، والتجربة الفرنسية والتجربة الإيطالية في مناطق كثيرة من الشرق ، وان كان هذا لم يمنع من قيام اضطرابات ضد هذه السلطة او التسلط في تلك المناطق من حين لآخر ، مثلما حدث عام ١٦٣٨ - ١٦٣٩ حين قامت جماعة من المسيحيين اليابانيين بطرد البرتغاليين من المنطقة . ولكن فيما عدا ذلك كان الشرق الاسلامي والعربي هو المنطقة الوحيدة التي كانت تمثل تحديا مسافرا لاوروبا ، سواء في المجالات السياسية او الثقافية ، بل وايضا في فترة من الفترات في المجال الاقتصادي . ولماذا كان الاستشراق يتمتع خلال مرحلة طويلة من حياته بهذا الموقف المادي للاسلام والمناوئ للثقافة الاسلامية . وهذه مشكلة من اهم المشاكل التي اولاهها ادوارد سعيد جانبا كبيرا من عنايته في كتابة ، بل انها تكاد تكون هي النقطة المحورية التي يدور حولها الكتاب كله .

**لقد كان شعور أوروبا بالتحدي الاسلامي قويا ومثيرا لرهبة والغوف ، فلقد كان الاسلام** قريبا جدا من الناحية الجغرافية ، كما انه كان يستمد كثيرا من معالنه الثقافية من التقاليد اليهودية والهيلينية ، فضلا من المسيحية التي طوعها بشكل يدعو الى الايجاب ، وذلك فضلا عما حققه من نجاح في المجال العسكري او الحربي . ولقد فتح الاسلام مناطق كثيرة كانت تعتبر معازل حصينة للمسيحية ، بل ان (ارض التوراة والكتاب المقدس) ذاتها أصبحت من اهم مراكز الاسلام ، وقد ظل الاسلام ، سواء في صورته العربية او العثمانية او الشمال افريقية او الاسبانية يهدد أوروبا المسيحية حتى عام ١٥٧١ ، وقد افلح خلال ذلك ان يزيع سلطان روما نفسها ويزلزلها ، وهو امر لا يمكن لاي اوروبي في الماضي او الحاضر ان ينساه او يتناساه . ولذا فليس من المستغرب يحال ان نجد ان اول عمل علمي كبير في تاريخ الاستشراق بعد « مكتبة » ديريلو كان كتاب سايبون اوكلسي Simon Oakley عن تاريخ السرامنة History of the Saracens الذي بين فيه كثيرا من الامور التي يجهلها الاوروبيون عن الاسلام وحضارته ، وقد تكلم في ذلك بصراحة وعمق ارثارتا كثيرا من الالم في نفوسهم . وقد صدر الجزء الاول من كتاب اوكل عام ١٧٠٨ .

الا ان الاهتمام بالدراسات الشرقية لم يأخذ شكل ( المشروعات البحثية ) المدرسية بدقة الا بعد الحملة الفرنسية على مصر عام ١٧٩٨ كما ذكرنا . وان كان سبق هذه الحملة مشروعان هامان كانا يهدفان الى ( غزو ) الشرق والكشف عن اسرارها الحقيقية .

وقد قام بالمشروع الاول آنتكيل ديبيرون Abraham-Hyacinthe Anquetil Duperron ( ١٧٣١ - ١٨٠٥ ) وهو مفكر نظري غريب الاطوار ، استطاع بشكل من الاشكال ان يوفق بين الكاثوليكية والجانزية والبرهمانية ، وقام بكثير من الرحلات والاسفار لحي يبرهن على وجود « شعب

الله المختار» بين الجماعات المختلفة عن طريق تتبع أصول اليهود ، ولكنه بدلا من ذلك كرس وقته لدراسة نصوص الأوستا Avesta ، وقام بترجمتها عام ١٧٥٩ ، ثم ترجم اليونانية Upanishads عام ١٨٧٦ ، وبذلك استطاع على ما يقول شواب Schwab أن يحرر قناة تواصل بين العبرية الإنسانية في نصفي الكرة الأرضية . ويعتبر هذا الجهد من أول الجهود التي كشفت لأوروبا عن عظمة الشرق متمثلة في نصوصه ولغاته وحضاراته .

ثم جاءت المحاولة الثانية على أيدي وليام جونز William Jones الذي غادر إنجلترا إلى الهند عام ١٧٨٢ وكان قد درس اللغات العربية والعبرية والفارسية ، ولكنه إلى جانب ذلك - وربما كان هو الأهم - كان شاعرا وفقيها في القانون ومتخصصا في الدراسات الكلاسيكية . وقد عمل جونز مع شركة الهند الشرقية ولكنه على عكس ما فعله آكتيل وبيرون كان يعمل على ( ترويض ) الشرق لكي يحوله إلى ( مقاطعة ) أو مجال للمعرفة الأوروبية . ولقد كتب في السابع عشر من أغسطس عام ١٧٨٧ إلى لورد آثورب Lord Althorp يقول : « أن أملي هو أن أعرف الهند كما لم يعرفها أي أوروبي آخر » .. وهو في ذلك كان أسبق على بالفور الذي ادعى عام ١٩١٠ أنه يعرف الشرق أفضل من أي إنسان آخر .

وكثير من المستشرقين الإنجليز الأوائل في الهند كانوا مثل وليام جونز من رجال القانون ، ولكن البعض كانوا ، وهذا امر طريف ، من رجال الطب ممن وقفوا أنفسهم على خير الإنسانية . ومعظمهم على أية حال كانوا يهدفون إلى دراسة علوم آسيا وفنونها ، بقصد نقلها إلى أوروبا من ناحية ، والعمل على تطويرها هي ذاتها من الناحية الأخرى .

ولكن الملاحظ بوجه عام أن ( مشروعات ) الدراسات الشرقية قبل حملة نابليون لم تكن يخطط لها تخطيطا كافيا ودقيقا بشكل يضمن لها النجاح ، ولم يكن ( المستشرقون ) يعرفون مقدما ماذا كانوا يريدون ، وإنما كانوا يكتشفون مجالات بحثهم بعد وصولهم بالفعل إلى المواطن أو المواقع التي اختاروها لتكون موضوعا لدراساتهم ، وذلك على عكس خطة نابليون التي كانت منذ البداية - وقبل أن تتحرك الحملة فعلا - تهدف إلى احتواء مصر تماما . وقد وضعت الخطة على هذا الأساس ، وهي خطة كان لها جانبها العسكري والاستعماري ، ولكن كان لها جانبها العلمي والثقافي ، وكانت مصر تعتبر الحلقة الأولى فقط ضمن سلسلة طويلة لاحتواء الشرق . ولقد تمخضت الحملة من الناحية العلمية ، وبخاصة من ناحية الاستشراق عن إنشاء « المعهد المصري Institut d'Egypte » بكل ما فيه من علماء ومفكرين في مختلف فروع التخصص ، وهم الذين توفروا على دراسة مصر من مختلف الجوانب ، ومن تأليف كتاب « وصف مصر » الشهير الذي يقع في ثلاثة وعشرين جزءا ضخما . ومن الطريف أن نذكر أن مساحة الصفحة في الكتاب الأصلي كانت مترا مربعا كما لو كانت ضخامة المشروع نجد لها تعبيرا رمزيا في حجم الكتاب ومساحة صفحاته .. وكان الكتاب - كما يذكر ادوارد سعيد - يهدف إلى ( صنع ) مصر عن طريق إحياء

تراثها القديم ونقلها هي ذاتها من حاضرها المتخلف إلى حاضرها أوروبا المتقدم الرأى ، والجمع بين هذا التراث القديم والحضارة الحديثة . وكثيرون لا يعرفون أن نابليون تارك في وضع خطته بكتاب الكونت دوفولني Comte de Voiney « رحلة في مصر وسوريا Voyage en Syrie et en Egypte » الذي ظهر في مجلدين عام ١٧٨٧ . وقد تعرض فولني في الجزء الثاني للإسلام ، ولكن كتابته من الإسلام من حيث هو دين ومن حيث هو نسق من النظم السياسية التي كانت تتسم بالعدوان والتحامل ، كما أنه كان يوجه عام يعتبر الشرق الأدنى مكانا يمكن أن تتحقق فيه اطماع فرنسا الاستعمارية . ومع أن الحملة الفرنسية على مصر فشلت عسكريا فإن النتائج العلمية التي حققتها كانت رائعة وبخاصة فيما يتعلق بتوجيه الدراسات الشرقية وتنمية حركة الاستشراق ، فقد ساعدت على أن تكتسب الكتابات بعد ذلك طابعا أكثر واقعية وأقرب إلى الحقيقة ، وأن تعتمد في المحل الأول على تسجيل الأحداث والظواهر والوقائع تسجيلا دقيقا ، إلى جانب تحليلها كما فعل علماء « المعهد وهم بجمعون المادة العلمية التي استخدموها في تأليف كتاب « وصف مصر » . ولا بد من أن تعتبر النتائج العلمية لهذه الحملة البداية الحقيقية لاهتمامات عدد من الكتاب بالشرق من أمثال شاتو بريان ولامارتين Lamartine وفلوبير ، بل وإيضادوارد وليام لين وبريشارد بيرون .

وعلى أي حال فإن أقدام نابليون على تنفيذ خطته وأثره في ذلك بقراماته في كتابات المستشرقين لم ما ترتب على تلك الخطوة من تقدم الاستشراق ، لم استخدام المعلومات الجديدة الكثيرة في حكم الشعوب الشرقية هو دليل آخر على ما سبق أن ذكرناه عن العلاقة بين كتابة الغربيين وصمت الشرقيين - حسب تعبير ادوارد سعيد - نتيجة لقوة الغرب الثقافية ، وعلامة أيضا على هذه القوة . وفي هذا ينحصر الدور الذي لعبه الاستشراق في التمكين للاستعمار من البلاد الشرقية ، إذ أصبح الإداريون والمستعمرون يعتقدون أنهم يفهمون الشرق ما دام المستشرقون قد فهموه ، وقدّموا لهم نتائج هذا الفهم .

ولقد ازداد الدور الذي يلعبه المستشرقون في القرنين التاسع عشر والعشرين نتيجة لازدياد قوة العلاقة بين أوروبا والشرق ، إذ أصبح الشرق مجالا للتنافس السياسي والاقتصادي الغربي ، حيث كان الأوروبيون يبحثون عن أسواق جديدة ومستعمرات جديدة وموارد اقتصادية جديدة أيضا . وكان المستشرقون أثناء هذا كله يؤمنون بأن « الشرق شرق » وأنه لا يتغير . وهذا أساس قوي لظهور النزعة المنصرية لدى عدد كبير منهم ، وأن لم يكونوا جميعا قد عبروا عن ذلك بنفس الصراحة التي نجدها عند وينان . فالنزعة المنصرية نجدها عند الكثيرين كما هو الحال مثلا لدى شليجل ، الذي ينسب كثيرا جدا من الأوصاف والنموت غير الكريمة للساميين وغيرهم من الشرقيين « المنحطين » ، وقد شاعت هذه الآراء بسرعة في الثقافة الأوروبية . وكانت هذه التفرقة تعتمد أساسا على المقارنات الفيلولوجية ( دراسة اللغويات المقارنة ) ، إذ كان يبدو في

كتابات هؤلاء العلماء انهم يؤمنون بوجود صلة قوية بين السلالة واللغة ، وهى صلة او رابطة لا فكاك منها .



وتضم «شجرة النسب» الرسمية للاستشراق والمستشرقين علماء من امثال جوبينو Gobineau وريشان وهيمولت Humboldt وشتاينثال ويرونوف Burnouf وريموسات Remusat وبالي Palmer وفيل Weil ودوزى Dozy وغيرهم من العلماء الاقلاد في القرن التاسع عشر ، كما انها تشتمل بالضرورة على عدد كبير من الجمعيات المتخصصة مثل الجمعية الاسيوية Société Asiatique التي اسست عام ١٨٢٢ والجمعية الاسيوية الملكية Royal Asiatic Society التي اسست عام ١٨٢٣ والجمعية الشرقية الامريكية American Oriental Society التي اسست عام ١٨٤٢ وغيرها من الجمعيات العلمية. الا ان هناك ميلا لدى البعض لان يسقطوا من هذه الشجرة الاسهامات الهامة التي تضمها الكتابات الادبية الخيالية وكتب الرحلات والتي تبرز بوضوح وفي قوة وصراحة التمييزات والتقسيمات التي اقامها المستشرقون بين مختلف القطاعات الجغرافية والزمنية والسلالية في الشرق . ومن الخطا اغفال مثل هذه الاعمال العظيمة على الاقل بالنسبة للعالم الاسلامي لانها توضح نظرة الغربيين للاسلام والثقافة الاسلامية ورايهم فيها وتقويمهم لها ، وشكوكهم وتحاملهم عليها . وهذه الاعمال يدخل فيها كتابات جوتة وهيغو ولامارتين وشابويريان وكنجليك Kinglake ونيرفال وفلوبير ولين وبرتون وسكوت Scott وبايرون Byron وفيني Vigny وندرائيلي وجورج اليوت George Eliot وجوتييه Gautier ثم تلاهم في اواخر القرن التاسع عشر واول القرن العشرين كتاب من امثال داوتي Doughty وباريس Barres ولوتي Loti وفورستر Forester

ولقد حاول الكتاب المتأخرون ان يتخلصوا من الخيالات والاهام التي كانت تسيطر على الكتاب الاوائل حين يكتبون من الشرق ، كما لم يعمدوا يختلفون احدانا لا وجود لها في الواقع على ما كان يفعل فلوبيير في وصفه لسلوك النساء في مصر والحياة الجنسية الاباحية التي زعم ان المصريين يحيونها بحيث كان الرجل يجامع المرأة التي تثير اعجابه في الشارع وامام الناس وهم يشاهدون ويضحكون ، وكانت النساء في زعمه يتصلن جنسيا بالدرأوش للحصول على البركة بحيث مات احد هؤلاء الدراوش من الانهاك . ولكن ذلك لا يعني ان هؤلاء الكتاب المتأخرين كانوا اكثر موضوعية على الرغم من كل ما يزعمون حول ذلك . فقد كان وراهم تراث طويل من الكتابات المفرضة والمتحاملة والرومانتيكية ، فضلا عن دفاعهم عن مصالح الدول التي كانوا ينتمون اليها والتي كانت تستعمر الشرق . وبعد ان نالت كل الدول الشرقية استقلالها في الخمسينات من هذا القرن ، وانحسر الاستعمار الاوروبي ظهرت قوى استعمارية حديثة تتمثل في الولايات المتحدة الامريكية من ناحية والاتحاد السوفياتي من الناحية الاخرى ، واصبح الاستشراق يبحث له

عن دور يمكن ان يلعبه في دول العالم الثالث المستقلة والتي تقف من الغرب عموماً موقف التحدي ، ولم يعد امام المستشرقين الا ان يسلكوا احد طريقين اثنين : اما ان يستمروا في بحوثهم ودراساتهم مثلما كانوا يفعلون من قبل كما لو لم يكن شيء قد حدث ، او ان يعدلوا اساليبهم القديمة بحيث تتلاءم مع الاوضاع الجديدة ، وكلا الموقفين صعب ، خاصة وان الكثيرين من المستشرقين لا يكادون يمتثلون بان الشرق قد تغير او يمكن ان يتغير . ويبقى بعد ذلك كله طريق ثالث وهو ان يسقط علماء الغرب الشرق من اعتبارهم ويطوى سجل الاستشراق للابد . وقيل من العلماء هم الذين يرون في هذا الطريق الحل الوحيد .

**ولقد تعرض كاتب عربي آخر لهذه المشكلة وهو انور عبد الملك في مقال رائع له بعنوان « الاستشراق في أزمة » ( Orientalism in Crisis ) التي نشره في مجلة ديوجين Diogenes في شتاء عام ١٩٦٢ ، ويرى انور عبد الملك الذي كان يشغل منصب الاستاذية في إحدى الجامعات المصرية قبل ان ينتقل ليميش في باريس ان حركات التحرير الوطنية التي ظهرت في البلاد الشرقية التي كانت تزج تحت نير الاستعمار هدمت الى حد كبير تصورات المستشرقين عن سلبية الشرقيين المستضعفين واستسلامهم وتوكلهم وذلك بالإضافة الى ادراك العلماء المتخصصين انفسهم ان الهوة أصبحت واسعة وسحيقة بين اهتمامات المستشرقين والاضاع القائمة الآن بالفعل وكذلك بين اساليب المستشرقين ومناهجهم ومفهوماتهم تلك التي يتبعها الآن المتخصصون في العلوم الاجتماعية والانثروبولوجية والسلوكية . ولقد كان المستشرقون ، على ما يقول انور عبد الملك - ابتداء من رينان الى جولد سميث الى ماكدونالد Macdonald الى فون جرونباوم Von Grunbaum الى جيب ورنارد لويس Bernard Lewis يعتبرون الاسلام « مركبا نفقيا » يمكن دراسته بعيدا عن اقتصاديات الشعوب الاسلامية وحياتها الاجتماعية ونظمها السياسية ، الى ان جاء علماء الاجتماع والانثروبولوجيا الذين اهتموا بالاسلام وابعثوا في دراسته مناهج جديدة تماما تعالج الاسلام كظاهرة دينية واجتماعية شديدة التعقيد ، ووجدوا انه من الخطأ والخطر ان تترك دراسة الاسلام للمستشرقين وحدهم . والطريف ان جيب نفسه تبنى هذه الفكرة وتحصن لها ابتداء من الستينات ووقف عددا من مقالاته ومحاضراته للدفاع عنها .**

ولقد كان المستشرق الحديث يعتبر في نظر الكثيرين بطلا كرس نفسه وجهده وحياته لانتقاد الشرق من الظلام والفسوس والافتراق والغربة التي كانت تخيم عليه ويعيش فيها دون ان يعرف العالم الخارجي عنه الا القليل ، ولذا كان يهدف من ابحاثه ودراساته الى اعادة تركيب الشرق وعاداته وتفكيره وتقاليدته المفقودة مثلما اعدا شميليون تركيب اللغة الهيرغليفية من حجر رشيد . وكانت وسيلته الاساسية في ذلك هي الالتحاء الى دراسة الاساليب اللغوية ، او على الاصح النحوم الترجمة فك رموز تلك اللغات ، سائدة في الشرق الكلاسيكي القديم ، وكذلك قيم العلوم التقليدية التي كان يستعين بها في عمله مثل الفيلولوجيا والتاريخ . ولكن لم يلبث كل شيء ان تغير بمرور الزمن . . . لقد تغير الشرق مثلما تغيرت العلوم التي يستعين بها المستشرقون في



محاولته فهم الشرق .. لم يعد للشرق الكلاسيكي التقليدي الذي كان المشرقون يفرمون بدراسته وجود ، لانه بدأ يسائر العصر الحاضر ويستجيب للتغيرات الكثيرة الطارئة ، كما دخل كثير من التعديل والتطور على أدوات البحث ومناهجه لكي تلائم الثقافة المعاصرة . وعلى العموم فإن انتقال الشرق الى العصر الحديث اضطر المشرقين الى إعادة النظر في الاساليب التي يتبعها ، وان يرسي مناهجه ووسائل بحثه على أسس قوية تسمح لها بالاستمرار وبحيث يمكن للأجيال التالية ان تستخدمها وتعتمد عليها لاحتراز مزيد من التقدم في جمع المعلومات المؤكدة عن حياة الشرق وثقافته . أي ان تغير الظروف اضطر المشرقين الى تغيير نظرتهم الى انفسهم والى مجال دراستهم والى اساليب البحث التي يستخدمونها ، وهذا أدى بدوره الى ان يتخذ الاستشراق طابعا علميا واكثر موضوعية من الدراسات التي كان يقوم بها المشرقون الرواد ، كما أدى الى احداث تغييرات جذرية في الدور الذي يقومون به في الحياة العامة .

ولقد سبق ان اشرنا في اكثر من موضع الى رأى ادوارد سعيد وانور عبد الملك في الجهود التي قام بها المشرقون منذ القرن التاسع عشر بوجه خاص - في مد نفوذ الغرب الى البلاد الشرقية التي تخصصوا في دراستها وان هذه الجهود استمرت حتى الوقت الحالي . فبانتهاى الحرب العالمية الاولى كانت أوروبا قد احتلت اكثر من ٨٠٪ من الكرة الأرضية ، وعلى ذلك فحين نقول ان الاستشراق الحديث كان مظهرا هاما من مظاهر الاستعمار ، وتكوين الامبراطوريات فإن هذا القول لن يكون مغايرا للحقيقة ، وسوف يجد من الواقع والاحداث ما يؤيده . فموقف المشرق الحديث يختلف اختلافا جذريا عن موقف المشرقين الرواد الأوائل من امثال ديربيلو D'Herbelot الذين كانوا يعتبرون الاستشراق نوعا من النشاط الذهني والمجهود العلمي النظري في الحل الاول ، وذلك بعكس ما هو عليه الوضع بين المشرقين المحدثين الذين يؤمنون ان هذا المجهود لابد من ان تكون له اهداف ابعد من الحدود العلمية الخالصة بحيث يتمدى الناحية النظرية الى المجالات التطبيقية التي تتمثل بوجه خاص في الافادة من المعلومات الوفيرة في مد نفوذ الغرب على المجتمعات الشرقية . فاعادة تركيب لفه من اللغات القديمة المبنية مثلا يعني في آخر الامر اعادة بناء جزء ميت او مهمل من الشرق وبث الروح فيه ، وبذلك يمكن القول ان ( العلم ) الذي يساعد على تحقيق هذه العلمية الايجابية يمكنه ، بل ويجب عليه ، ان يمهّد الطريق لهماً اخرى تضطلع بها الجيوش والحكومات الغربية في الشرق . وكما يقول ادوارد سعيد في ذلك : ان هذه مسألة يجب الا تنيب ابداً عن اذهاننا نحن الشرقيين ونحن ندرس حركة الاستشراق وحياة المشرقين من اجل التعرف على الجهود التي قاموا بها وعلى طبيعة اسهامهم في دراسة الشرق ونوع اهتماماتهم والدوافع التي تكمن وراء ذلك كله .

وفي اوائل القرن العشرين بوجه خاص حاول الاستشراق ( تسليم ) الشرق للغرب واتباع في ذلك وسيلتين هامتين الاولى هي الاستفادة الى اكبر حد ممكن من « امكانات » المعرفة الحديثة

ووسائل تقديمها ونشرها بين الناس ، ويستوى في ذلك المدارس بمختلف مراحلها والجامعات ، وأنشاء الجمعيات المتخصصة والمؤسسات التي تهتم بالبحوث والاكتشافات الجغرافية أو الهيئات التي تشجع على الرحلات والارتياح أو دور الطباعة والنشر ، بهدف تسهيل نشر المعلومات من البلاد الشرقية من وجهة نظر المستشرقين أنفسهم . وليس المهم في ذلك هو نشر معلومات بالذات واكتشاف محددة عن الشرق بين الغربيين ، وإنما المهم هو أن الشرقيين أنفسهم أصبحوا ينظرون إلى أنفسهم بنفس المنظار الذي ينظر به الغربيون إليهم ، وتقبلوا إلى حد كبير إلى الأقل رأى الغرب فيهم ، وأن هناك كثيرون ينكرون على الغرب تلك الرؤية على ما سبق أن ذكرنا .

**والوسيلة الثانية** هي اصطلاح المستشرق الحديث بمهام أخرى إضافية لم يكن المستشرقون الأوائل يدخلونها في اعتبارهم ، أو على الأقل لم يكونوا يبطونها كل ذلك الاهتمام ، وهي مهام تخرج عن نطاق ( العلم ) النظري الخالص وتحقق أهدافاً تتعلق بالحكومات الأوروبية ورغبتها في السيطرة ومد النفوذ إلى ربوع الشرق .. فلقد ظل المستشرقون لأجيال طويلة يدرسون الشرق عن طريق دراسة النصوص ومحاولة شرحها وترجمتها مع دراسة حضارات الشرق واديانه وثقافته وأنماط تفكيره بل و ( عقليات ) أهله ، على أنها موضوعات أكاديمية تستحق الدراسة والتقاء الضوء عليها من وجهة نظر خارجية - أي أن المستشرقين كانوا يعتبرون أنفسهم متخصصين في مجال معين من مجالات المعرفة وأن عملهم ينحصر في دراسة الشرق ومحاولة تفسيره وتقريبه لواطنيهم في الغرب ، وكان معنى ذلك أن المستشرقين ظلوا - برغم جهودهم هم للتغلغل في حياة الشرق و ( عقله ) - أغراباً عن الشرق ، كما ظل الشرق نفسه بعيداً عن أفهام الغربيين . وقد انعكس هذا ( البعد ) في كثير من الأوصاف والنموت والتشبيهات التي كان المستشرقون أنفسهم يطلقونها على الشرق والشرقيين ، والتي تصفهم بالفموض أحياناً واللامنطقية أحياناً أخرى وما إلى ذلك .. ولكن هذا البعد ( الثقافي ) بدأ يضيق بالتدريج نتيجة لانتشار المصالح الغربية السياسية والتجارية التي كانت تتطلب فهم ( واقع ) الشرق والشرقيين ، وكان المستشرقون أيضاً - أو بعضهم على الأقل - هم أداة الحكومات في ذلك . فقد لعب هؤلاء المستشرقون دور ( العميل ) لحكوماتهم وحاولوا تفسير الشرق لتلك الحكومات بطريقة تشبع رغبات الحكومات وأنها تتفق مع أغراضها ... لقد أخذ المستشرقون والرحالة الأوروبيون يعتبرون أنفسهم ممثلين للغرب الذي ينتمون إليه . ولعل خير مثال لذلك هو العالم البريطاني إدوارد هنري بالمر Edward Henry Palmer الذي أرسل إلى سينا عام ١٨٨٢ لكي يخفف من حدة المشاعر ضد البريطانيين أيام الثورة العربية ، وقد قتل بالمر أثناء ذلك . وقد يعتبر بالمر مثلاً لفشل المستشرق في تحقيق أهداف حكومته ، ولكن هناك حالات كثيرة جداً اضطلع فيها المستشرقون بمهام وأعمال معاكسة وأدوا خدمات ( جليلة ) لأوطانهم من طريق ادائهم لهذه الأعمال . ووضع بالمر في ذلك يختلف تماماً عن حالة مستشرق بريطاني آخر هو هوجارت D. G. Hogarth الذي ضمن رحلاته واكتشافاته في شبه الجزيرة العربية كتاباً أطلق عليه عنواناً له مفزاة ومدلوله وهو The Penetration of Arabia وقد أصدره عام

١٩٠٤ . وقد عين هوجارت بعد ذلك رئيسا لما يعرف باسم « المكتب العربي Arab Bureau » في القاهرة أثناء الحرب العالمية الأولى ، وأدى لحكومته من خلال هذا المكتب ومن خلال معرفته بالشرق كثيرا من الخدمات . وليس من قبيل المصادفة أن يحتل عدد من الشخصيات البريطانية - نساء ورجالا - ممن اهتموا بالشرق مراكز بالغة الخطورة إما في بلادهم أو في بلاد الشرق نفسه ، واستطاعوا منها أن يفيدوا مواطنهم بشكل رسمي أو غير رسمي ، معتمدين في ذلك على صداقتهم للشرق . ويكفي أن نذكر هنا أسماء جرتروديل Gertrude Bell ولورانس T. E. Lawrence وفيلبي St. John Philby ولكن القائمة طويلة وتضم أسماء كثيرين من الكتاب والرحالة والمكتشفين من لعبوا دورا في رسم سياسة الغرب تجاه الشرق . ولكن هؤلاء جميعا لم يكونوا (علماء) بالمعنى الدقيق للكلمة ، وإن كانوا استفادوا من خبرة العلماء وعملهم وجهودهم . ولم تكن مهمتهم النهوين من بحوث العلماء أو التشكيك فيها أو القضاء عليها وإنما على العكس من ذلك كانوا يفيدون منها ويستغلونها في تحقيق الأهداف التي رسمتها لهم حكوماتهم ، وكان لابد لهم لتحقيق ذلك من أن يفسروا نتائج أبحاث العلماء تفسيراً يتلائم مع تلك الأهداف .

والدور الذي لعبه الرحالة والعلماء وصناع السياسة في هذا المجال يكشف بطريقة واضحة عن نوع التحول الذي طرأ على الاستشراق ، وكيف أنه لم يعد مجرد تخصص علمي أكاديمي بحث ، وكيف أن المستشرقين أنفسهم - أو عددا كبيرا منهم على الأقل - قد تحولوا من الموقف الأكاديمي إلى أن يصبحوا أدوات في أيدي حكوماتهم . وكان لا بد لهذا التحول في الموقف من أن ينعكس على شخصية المستشرق ذاته وينظرته إلى نفسه فلم يعد المستشرق في الأغلب يعتبر نفسه عالما ينتمى إلى طائفة أو فئة من العلماء لهم قيمهم وطقوسهم العلمية وتقاليدهم وأخلاقياتهم ومبادئهم التي تحكم في عملهم ، وتوجه هذا العمل ، كما ترسم لهم سلوكهم داخل نطاق هذه الطائفة أو الفئة ، وإنما أصبح يعتبر نفسه ممثلا لثقافته الغربية ضد ثقافة الشرق ، وبذلك انطرت شخصيته وعمله على نوع من الازدواجية التي تتمثل في نظره إلى النشاط الذي يقوم به على أنه تعبير رمزي عن الشعور والإحساس بالذات الغربية والمعرفة الغربية والعلم الغربي والسيطرة الغربية ، التي تمسك بتلابيب الشرق وتحاول التغلغل إلى أعماقه بقصد إخضاعه وإذلاله .

ومن الصعب على كثير من الناس أن يتصوروا مدى اتساع نطاق اهتمامات المستشرقين الأوائل أو نوع الدراسات التي كانوا يقومون بها ، وكيف أن هذه الدراسات كانت تتشعب بهم بحيث تنطلق إلى جميع جوانب الحياة الاجتماعية والفكرية والعقائدية في منطقة واسعة جدا من الأرض تضم عددا كبيرا من الثقافات الغربية التي تتعرج تحت ثقافة عامة واحدة . فلم يعد يوجد الآن من يزعم أنه متخصص في الدراسات الإسلامية في عمومها وإطلاقها كما كان الحال بالنسبة لهؤلاء المستشرقين الأوائل ، وإن كنا نجد علماء في الأنثروبولوجيا أو علم الاجتماع

او التاريخ يتخصصون في جانب معين من الثقافة الاسلامية في مجتمع اسلامي محدد ، او في نظام اجتماعي معين ايضا لدى الطوائف الهندية اوحتى في طائفة هندية واحدة ، او في فترة تاريخية محددة بالذات وهكذا ، وان كان هذا التخصص الدقيق لا يمنع مع ذلك من ان يحيط ذلك الباحث المتخصص بقدر الامكان بجوانب اخرى من الثقافة العامة او المجتمع القوي الكبير او حتى من المنطقة الثقافية كلها التي يدرس فيها ذلك الموضوع المحدد الذي يكرس له معظم وقته وجهده ، ولم يعد هؤلاء الانثروبولوجيون او السوسولوجيون او المؤرخون يعتبرون انفسهم ( مستشرقين ) بالمعنى التقليدي القديم ، كما لم يعودوا يطلقون احكاما عامة فضاغة يزعمون انها تلخص خصائص ومفومات الديانات الهندية مثلا او الشخصية الاسلامية بعامه ، وانما هم يهتمون بدراسة ( مناطق ) او نظم محددة دراسة تفصيلية مركزة بحيث تاتي احكامهم موضوعية وبعمدة بقدر الامكان من الانطباعات الحديثة التي كانت تزخر بها كتابات المستشرقين .

ولا يمنع هذا الميل الى التخصص الدقيق من ان الكثيرين من هؤلاء العلماء لا يزالون يلعبون دورا اساسيا في تشكيل سياسة حكوماتهم ازاء الشرق . وقد نأخذ نحن الشرقيين ذلك على هؤلاء العلماء والمتخصصين خاصة وان هذا السلوك من جانبهم يتعارض في الاغلب مع مصالحنا واهدافنا ، بل وقد تعتبر عملية ( تسليم ) الشرق للغرب عملية تتعارض مع القيم العلمية الخاصة ، وكثير من هؤلاء العلماء كانوا بالفعل ، ولا يزالون ، عملاء لمخابرات بلادهم في الشرق . ولكنهم من وجهة نظرهم هم ، ومن وجهة نظر حكوماتهم ، مواطنون يؤدون لوطاتهم خدمات جليلة . وهذه المآخذ تتردد في مواضع كثيرة من كتاب ادوارد سعيد ومقال انور عبد الملك وكتابات الكثيرين غيرهم من الكتاب الشرقيين الذين يتعرضون لتقويم ( التجربة الاستشراقية ) من وجهة نظرهم كشرقيين . وكثيرا ما يوصف الاستشراق في هذه الكتابات بأنه ضرب من ( المعرفة الاستعمارية ) او انه ( علم استعماري ) ، تماما مثلما توصف الانثروبولوجيا في بعض الكتابات العربية بهذه الصفة ذاتها نظرا لان بعض علماء الانثروبولوجيا من البريطانيين وضعا خبراتهم وعلمهم في خدمة حكوماتهم ضد المجتمعات والشعوب التي كانوا قد درسوها وتخصصوا فيها . . ولكن المسألة وجها آخر يخلق بئان نوليه ما يستحقه من عناية واهتمام ، وهو ان هذا التصرف من جانب هؤلاء المستشرقين يلبس بشكل او بآخر على مدى تقدير الحكومات الغربية لعلم العلماء واستعانتها بهم والافادة من خبراتهم فيما يعود على اوطانهم بالخير . وهذا موقف خليق بحكومتنا في الشرق ان تدبره وان تأخذه في الاعتبار بحيث نعيد النظر في مسأله العلاقة بين رجال الحكم ورجال العلم وكيفية استفادة الدولة من علمائها ومن خبراتهم في رسم سياساتها .

ويثير هذا تساؤلا آخر هو : ماذا فعل العلماء الشرقيون لدراسة ثقافتهم وتراثهم الطويل العريق ومجتمعاتهم التقليدية ؟ وما هي اسهاماتهم في حركة ( الاستشراق ) او على

**الاصح الدراسات الشرقية التي ظلت لقرون طويلة ولقا على العلماء الغربيين ؟** صحيح ان هناك حركة نقد قوية يقوم بها الآن عدد من العلماء الشباب في مختلف بلاد الشرق تهدف الى فحص التراث الذي تركه المستشرقون الاوائل وتقويمه والرد على الاراء والانتكاز التي تصدر عن ( المستشرقين ) المعاصرين ، وصحيح ان هذه الحركة ظقت كثيرا من الضوء على بعض الجوانب الخفية في التراث الشرقى نفسه ، وتوضع بعض النواحي التي لم يستطع ( العقل ) الغربى فهمها على حقيقتها ، كما انها تكشف عن الدوافع والاهداف التي تكمن وراء كثير من الاممال التي قام بها المستشرقون ، ولكنها تبقى بعد هذا كلحركة سلبية الى حد كبير ، خاصة وان الغالبية العظمى من علماء الشرق لا يزالون يعتمدون في كتاباتهم على ما تركه لهم هؤلاء المستشرقون ، ويكاد دورهم هم ينحصر اما في ترديد الانتكاز والاراء والنظريات التي وردت في افعال المستشرقين ، او نقدها ومحاولة تجريبها ،دون ان يكون هناك اسهام ايجابي وخلق الا في القليل النادر . والكتاب الشرقيون حين يتخذون هذا الوقف السلبي انما يؤكدون من حيث لا يدركون دعوى الغربيين - او بعضهم على الاقل - عن سمو العقلية الاوروبية او الغربية بوجه عام ، وسيطرتها وعجز العقلية الشرقية من الخلق والابداع والابتكار والاكتفاء بالحاكاة .

وقد يكون من العسف والاجحاف ان نصف كل هؤلاء المستشرقين بانهم كانوا في دراساتهم وكتاباتهم وفي اتخاذهم الشرق موضوعات لخصصهم يصدرون من الشعوب بالاستعلاء ، وهو الراى الذي يتردد بكثرة في كتابة ادوارد سعيد ، كما نجلده متضمنا في بعض الكتابات الاخرى التي تصدر عن افلام شرقية في مجال تاريخها لحركة الاستشراق والمستشرقين ونقد كتاباتهم . وربما يكون مرد هذا الراى ليس موقف التعالي من جانب المستشرقين بقدر ما هو الشعور بالنقص والعجز من جانب الشرقيين انفسهم ، وعدم القدرة - لاسباب قد تكون خارجة عن ارادتهم - عن مجاراة حركة الاستشراق في حجم الجهود الذي بذل ، والعمل الذي تم اتجازه على ايدى المستشرقين حتى الان ، وذلك فضلا عن الشعور الطبيعي بالاستخذاء حين يحس الشرقيون انهم ( موضوع بحث ودراسة ) من غيرهم كما لو كانوا ( حيوانات معملية ) يجرى عليها الآخرون بحولهم دون ان يسهموا هم في ذلك شيئا . والوضع هنا يشبه الى حد كبير الوضع في الدراسات والبحوث الانثروبولوجية الميدانية التي كان يجريها علماء الانثروبولوجيا الاوائل على الشعوب غير الغربية ، وكانت تقابل في احيان كثيرة بكمبر من الامتناس والاعتراض والهجوم من جانب القلة المثقفة في تلك المجتمعات . ولم تتوقف حملات التشكيك في اهداف الانثروبولوجيا والنقد الكتابيات الانثروبولوجية الغربية الا بعد ان ظهر جيل من الانثروبولوجيين ( الوطنيين ) في افريقيا واسيا وغيرها ، اسهموا بجهودهم في دراسة الثقافات التي ينتمون اليها ، وتغلبوا بذلك على مشاعر النقص والعجز التي كانت تستحوذ عليهم وتحكم في مواقفهم ضد الانثروبولوجيا والانثروبولوجيين .

وليس في هذا القول اى محاولة للتهوين من شأن الانتقادات التى يوجهها العلماء الشرقيون للمستشرقين ، كما انه لا ينطوى بالضرورة على الدفاع عن موقف هؤلاء المستشرقين من الشرق الذى هو موضوع تخصصهم . فلقد سبق ان رأينا مدى التحامل الذى تتضمنه كتابات الكثيرين منهم ، وبعض هذا التحامل ينجم عن عدم القدرة على التفلفل فى فهم ( العقل ) الشرقى و ( الروح ) الشرقية ان صحت هذه التسمية ، ولكن البعض الاخر يأتى نتيجة لموقف متعمد ضد الشرق والشرقيين ، كما يظهر مثلا فى كتابات برنارد لويس Bernard Lewis الذى يتمتع بمكانة علمية ممتازة فى عالم الاستشراق . وتتضمن كتابات لويس كثيرا من الهجوم والتهمك والسخرية من العرب والاسلام ، وان كان يفلغ ذلك كله فى اسلوبه البارع بحيث يكسب كتاباته مسحة من الموضوعية المزيفة ، فى الوقت الذى يكيل فيه الاتهامات للاسلام ويصفه بانه دين معاد للسامية او على الاصح « ايدىولوجية معادية للسامية » . وان المسلمين كغيرهم من الشعوب التى رزحت لفترة طويلة تحت وطأة الاستعمار عاجزون عن قول الصدق او رؤيته او قلبه . وهى اقوال انتقلت الى بعض الكتاب العرب والمسلمين الذين يرددونها بغير مراجعة . ولكن الامر يتطلب من العلماء فى الشرق ان يتخطوا مرحلة التصدى للكتابات الغربية بالنقد والتقويم التى الدراسة الجادة العميقة ، والتفلفل الى اصماق التراث الشرقى الوفير العميق ودراسته وعرضه والتعريف به . ومثل هذه الجهود يجب ان تلقى ما تستحقه من توجيه وتشجيع ، ليس فقط من المنشآت والماعدا العلمية ، بل وايضا من الحكومات ، لانها جهود تهدف ليس فقط الى التعريف بالشرق وتراثه وانما سوف تحقق فى اخر الامر توكيد الذات واليات الكيان وفرضه على الآخرين .



## الطب العربي

### سليمان قطانة

وينكر البعض الآخر (٢) هذه التسمية ويشدد على التسمية الإسلامية فقط ، وحجتهم في ذلك أن بعضاً من العلماء العرب ، من أصل غير عربي أمثال علي بن عباس المجوسي \* ، ولكننا بذلك نستبعد الصابئة والمسيحيين واليهود الذين كان لهم أعمال ممتازة في الطب \* \*

يعرف الطب العربي (١) بأنه كل ماكتب في الطب والعلوم الملحقة باللغة العربية إبان الحضارة العربية الإسلامية .

( نوكلير - تاريخ الطب العربي ١٨٧٨ -  
بروان - الطب العربي ١٩٢١ - كامل - الطب  
العربي ١٩٢٦ - ليشنتايلر - تاريخ الطب  
( الفصل العاشر - ١٩٧٨ ) .

\* - هو فارسي امنتق الاسلام ، وكان ذا اصل مجوسي .

\* - يشدد بعض المستشرقين على التسمية الإسلامية لأنهم فصل ما كتبه الإلياذ اليهود عن الطب العربي ، ليجعلوا منه طباً يهودياً على حدة ، وليؤكدوا على علم يهودي مستقل .

( ١ ) براون ج . ادوارد : الطب العربي - ترجمة : أحمد شوقي حسن .

الألف كتاب - لجنة النشر بوزارة التعليم العالي - ١٩٦٦ - ص : ١٨

Ullman Manfred : Islamic Medicine Islamic Surveys Edinburgh ( ٢ )

University Press - 1978, p. xiii

وربما كان العلم هو أقل الميادين الثقافية خضوعاً لعملية الصيغ بالصيغة الإسلامية (٣) .

لذلك فكل ما كتب في الطب هو عربي إسلامي ، بل أقرب إلى العروبة ، لأن الإسلام ليس سوى الفكر الديني للعرب .

ولقد اعتاد المؤرخون تقسيم الطب العربي إلى ثلاث مراحل :

**الأولى :** مرحلة الترجمة : وبدأونها مع حنين بن أسحق ،

**والثانية :** مرحلة الانحطاط : وبدأ بها ابن أبي سينا (٤) .

**والثالثة :** مرحلة الانحطاط : وبدأ بها وفاة ابن سينا ،

الآن في هذا التصنيف أجدنا بالكثير من العلماء الذين عملوا في الميادين العلمية قبل وبعد هذه التواريخ .

فالمعلوم أن الترجمة بدأت في عهد الأمويين عندما قام حفيد معاوية بن أبي سفيان ، خالد ابن يزيد بترجمة الكتب عن اليونانية والتي أمر بجلبها من الإسكندرية .

ولم تكن تلك الكتب كلها كيميائية ، فقد كان منها كتب طبية ، وقام بترجمتها يحيى النحوي الذي ، على ما يبدو أن أصله كان سوريا من مدينة حمص (٥) .

والواقع أن المفهوم الحضاري ، في رأينا هو الأهم ، وهو الذي يتناسب مع المفهوم الحديث للتاريخ . فلم يكن للعرب ، شأن قبل الإسلام ، ولم يتمكن الإسلام من العزة والقوة والكرامة لولا العرب .

**فالحضارة العربية الإسلامية : عربة الثقافة والتقاليد والمفاهيم ، وإسلامية الدين والفلسفة**

والواقع أن العرب قد فتحوا صدورهم للثقافات المختلفة من يونانية ، وبيزنطية ، وفارسية ، وهندية ، واستطاعوا أن يذيبوها في بوتقة فكرهم ليصنعوا منها الحضارة العربية الإسلامية بعد أن أضافوا عليها الشيء الكثير . والكلام هذا ينسحب على كل من عاش خلال تلك الفترة الحضارية المزدهرة من كل الأجناس والأعراق والأديان بما في ذلك اليهود ، فهم جزء لا يتجزأ من تلك الحضارة ، رغم كل الجهود الرامية لفصلهم عنها ، وكمثل نسوقه على ذلك الشاعر ابن جبرول (٦) الذي ظل فترة طويلة معتبراً مسلماً حتى ظهر أنه يهودي .

كذلك فإن المؤلفات الطبية التي وضعها اسحق بن سليمان الإسرائيلي ، وموسى بن ميمون لا تختلف عن أعمال المؤلفين المسلمين ، وينسحب ذلك على الكتابات العلمية التي وضعها الاسقف النصراني إيسن العبري . والواقع أن مجرد كون كتب المؤلفين المسلمين قد أمكن ترجمتها إلى العربية واللاتينية دون أية تغييرات جوهرية ، إنما يثبت وجود تفاعل بين الأديان في العلم الإسلامي لا تقل أهمية عما كان في ذلك العلم من تفاعل بين القوميات .

( ٢ ) عالم المعرفة - تراث الإسلام ( القسم الثالث ) :

لتصنيف : شاخت وبوزورت

ترجمة : د. حسين مؤنس - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في الكويت - ص : ٨٣ .

Dr. Ammar Shim : En Souvenir de la Medecine Arabe 1962. p. 30 ( ٤ )

Lucien Leclerc : Histoire de la Medecine Arabe Burt - Franklin ( ٥ )

New York - 1878 Tome I p. 43



على قاتباي في معركة مرج دابق عام ١٥١٦  
وافتح مصر عام ١٥١٧ ) معنى ذلك ان الطب  
العربي دام من : خلافة معاوية بن ابي سفيان  
( ٦٦١ - ٦٨٠ م ) حتى وفاة الانطاكي عام  
١٥٩٩ م أي حوالي ثمانية قرون تقريبا . وهي  
فترة طويلة وجيدة .

والواقع ان التصنيف الاول المذكور في  
بداية البحث محدود جدا وسببه قلة الاطلاع ،  
وصعوبة اللغة العربية (٧) ، ونفرة الباحثين  
الجديدين .

وقبل ان نخوض في الطب نفسه لا بد  
لنا من ان نذكر بان العرب هم الذين اسسوا  
تاريخ الطب ، فلم يكن معروفا قبلهم فكتبوا  
عن تاريخه القديم والمعاصر لهم ومن رجالاته .  
بالاضافة الى ان التاريخ نهر جار لا يتوقف  
وكل يوم يمر يزيد معارفنا . وان ما عرف من  
الطب العربي حتى الآن ، ليس سوى جبره  
يسر جدا (٨) مما قام به العرب .

والكتب العربية الطبية المحققة بشكل  
علمي جيد ومطبوعة لا يتجاوز عددها اصابع  
اليده الواحدة \* .

مع ان عدد المخطوطات الموجودة حاليا  
والمصنفة يتجاوز البض مئات عدا من الموجودة  
غير المعروفة ، والتي اخفت تماما ولم تصلنا .

لذا فمن الصعب جدا ، حاليا وفي رايانا  
اصدار حكم نهائي قاطع عن الطب العربي ،  
قبل ان يقوم عدد كبير من الباحثين الجديدين  
ولفترة طويلة بتحقيق ونشر هذه المخطوطات .

اذن علينا ان نبدأ تاريخ الترجمة منذ  
ذلك العصر وليس من عهد الامون واسحق بن  
حنين .

خاصة وان الكتب الستة عشر الهامة  
لجالينوس ترجمت ، او بدأت ترجمتها منذ تلك  
الفترة أي في القرن السابع ميلادي .

ثم نشطت حركة الترجمة في انطاكية ،  
ودمشق ، وبغداد وقيل عام ٩٠٠ كانت كتب  
ابراط وجالينوس مترجمة كلها الى العربية  
تقريبا .

وبدأ المرحلة الثانية مع اواخر القرن  
التاسع ميلادي . وفيها ، كما هو معلوم ظهرت  
اسماء لامعة جدا . ولقد استمر هذا النشاط  
الابداعي فترة طويلة من الزمن . وبدأ  
بالانحطاط مع اواخر القرن الثالث عشر (استولى  
هولاكو على بغداد عام ١٢٥٨ ) فقد توفي ابن  
النفيس عام ١٢٢٨ م ، وابن ابي اصبيحة عام  
١٢٧٣ م ، وابن البيطار عام ١٢٤٨ م .

ولكن هذا لا يعني ان العلم قد توقف فقد  
استمر بتباطؤ ، ينهض حيناً وينعثر حيناً  
آخر . ولقد وجد أطباء علماء يتمتعون بقيمة  
جيدة وان لم تصل الى مستوى الاوائل  
ولكنهم كتبوا ، وألفوا ، ودرسوا امثال حجييج  
ابن قاسم ( ت ١٥٨٤ م ) وداود الانطاكي  
الذي توفي عام ١٥٩٩ م .

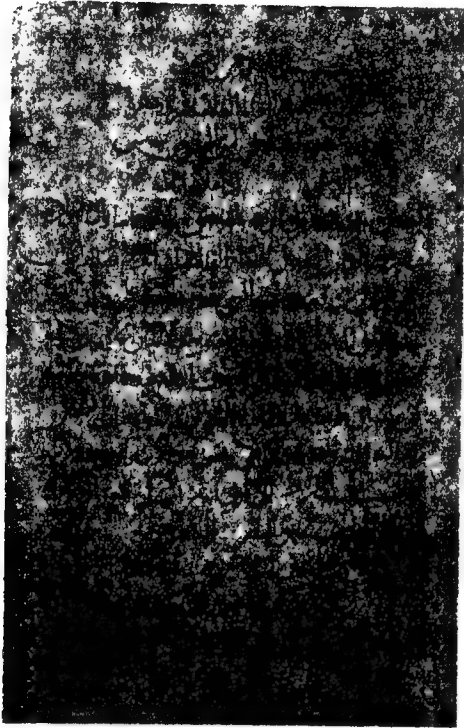
ويمكننا مع اوكلي (٩) اعتباره آخر ممثل  
لطب العربي . لان العثمانيين كانوا قد بدأوا  
ببسط نفوذهم وسلطانهم ( انتصر سليم الاول

(٦) ج ٢ ص : ٢٠٢

Lichtenthaler Charles : Histoire de la Medecine Fayard Paris, 1978 pp. 212 (٧)

(٨) ص : ٢٢٢

\* - لا يمكننا اعتبار ان الكتب المطبوعة في يولال - القاهرة ، او حيدر آباد الدكن ، كتب محققة . لانها طبعت للاستفادة من المعلومات الواردة فيها علميا ، وليس للثائق التاريخ الطب . كما انها نشرت اخلا من مخطوطة واحدة وليس تعاقبا .



الصفحة الأولى من مخطوط شرح مقدمة المعرفة لابن النفيس

والفلسفة . كما قلنا فقد صهروا كل ذلك في بوتقة عقولهم وجعلوا منها الطب العربي .

ثم أن بعض الأعمال ( وأغلبها كان صدفة ) استطاع أن يكشف الستار عن ابتكارات كان للعرب الفضل الأول فيها .

نذكر كمثال الصدفة التي قادت محيي الدين التطاوى إلى قلب مخطوط ابن النفيس « شرح تشريع القانون » في مكتبة فرايبورغ بألمانيا (١١) ليكتشف أن ابن النفيس هو أول من وصف الدورة الدموية الصغرى ، وعندما نشر سلامة موسى (١٢) كتاب الخدادي « الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعانية بأرض مصر » رغبة منه في التعريف بمصر في ذلك الزمان ، عرف المهتمون بأنه لقد جالينوس ورفض وصفه للفك السفلى على أنه مؤلف من قطعتين وأكد أنه مؤلف من قطعة واحدة .

كذلك عندما عثرت المستشرقة الألمانية **فريد رُون هاو** بالصدفة ضمن مجموعة من المخطوطات على رسالة الرازي (١٣) « مقالة في العلة التي من أجلها يعرض الزكام لأبي زيد البلخي في فصل الربيع عند شحه الورد » انتبه العلماء إلى أن الرازي كان أول من وصف الرشح التنحسي في التاريخ .

وبالطبع فلا يمكن لنا أن نفصل بعض هؤلاء المستشرقين عن بيئاتهم ومجتمعاتهم والافتكارات السائدة في أيامهم .

بالإضافة إلى أن البحوث ، بشكل عام ، مقصورة على بعض الأسماء اللاحقة كابن سينا والرازي ، بينما لا تزال مخطوطات الكثيرين أمثال : ابن النفيس ، وابن رضوان ، وابن الجزار وغيرهم تنتظر اليد الرقيقة التي تنتشلها من الأهمال .

ولم يتورع بعض المستشرقين عن إصدار الأحكام القاطعة ، فجزموا بأن الطب العربي عبارة عن نقل للطب اليوناني (٩) ، بل زادوا فقالوا أنه ليس سوى ترجمة وأن العرب هم وريثو اليونان ، وأن فضل العرب كان في نقل العلوم اليونانية إلى القرب وعربيفهم بها .

وكان من البديهي أن يتصدى لهم فريق آخر رد عليهم بالنظرية الماكسة على أن العرب نقلوا في البداية ولكنهم أبدعوا أمثال الفرنسي لوسيان لوكير (١٠) وكان على هؤلاء بالطبع أن يدلوا بالبراهين الواقعية والعملية لذلك ، ولم يكن هذا بالشهر اليسير : فعدد المهتمين والمتخصصين بالطب العربي في العالم قليل جدا . ومن توفرت فيه الصفات اللازمة من الموضوعية والعلم والتزير في الطب والتاريخ والفلسفة واللغات القديمة أقل .

ولكن العرب لم يأخذوا عن اليونان فقط بل أخذوا عن الهنود والسيران والبيزنطيين ، بل يجد البعض تأثيرا صينيا أيضا . كذلك لم يأخذوا كل شيء عن اليونان ، فهم لم يترجموا الأدب والتاريخ والشعر والمرح والملاحم واكتفوا بالعلوم البحتة والطب والنطق

(٩) المصدر رقم ١٠ ، ص : ١٨

(١٠) المصدر رقم ٥ : المقدمة .

(١١) غلينجي بول : ابن النفيس - اعلام العرب - القاهرة - ١٩٦٧ ، ص : ٧٠ و ٧١

(١٢) الخدادي عبد الطيف : عبد الطيف الخدادي في مصر - المطبعة الجديدة - مطبعة مجلة المصري - بلا تاريخ - كلمة الحر .

(١٣) هاو فريد رُون وقفاية سلمان : تقرير حول الزكام الزمن عند تفتح الورد - مجلة تاريخ العلوم العربية - معهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب - عدد ١ مجلد ١ : ص : ٥٧ ، أيار ١٩٧٧



كانت اليونان جزءا من العالم الشرقي  
فعلقاتها مع فارس ، وسورية ، ومصر قوية ،  
كما تشهد بذلك كتابات هيرودوت وهوميروس  
وغيرهما .

ولم تكن بقية أوروبا في ذلك الزمان سوى  
أماكن مجهولة تسكنها اقوام متوحشة . لذا  
كانت علاقات اليونانيين مع الشرقيين ( ولا  
رأى ) قوية متينة .

وإذا أضفنا الى ذلك أن المنطق العملي  
الحالي يرفض « المعجزات » لذا استطعن أيضا  
أن نرفض فكرة المعجزة اليونانية . وهي التي  
تقول أن اليونانيين بدأوا من لا شيء وخلقوا كل  
شيء .

والدليل : أن لادليل يثبت العكس . ولكن  
المنطق والواقع معا يرفضان هذه الفكرة .

فكرة « الخليفة الثلاثية » مفرضة  
ليس فقط في مجال التاريخ الحضاري ، بل  
وفي مجال العلوم الحيوية والمادية أيضا .

إلا أن ندرة المهتمين بالطب القديم :  
الآشوري والفرعوني وقلة النصوص الطبية  
التي عثر عليها تكون حجر عثرة في إثبات  
أصول « المعجزة » اليونانية .

ولكن ثمة بعض الشواهد : فلقد عرف  
الآشوريون بأنهم درسوا الفلك بشكل جيد (١٥)  
ووجدوا علاقات بين الإبراج والحياة الإنسانية  
وأعطوا الأرقام صفات سحرية ، الشيء الذي  
نجدته في المفهوم البقراطي للطب .

فلقد كان التاريخ ، وتاريخ العلوم ، بشكل  
خاص مجالاً لاسقاط مفاهيمهم وأفكارهم  
ومعتقداتهم .

ازدهر الاستشراق في زمن اشتد فيه  
عقد الاستعمار وانتشاره ، وفي الرقت الذي  
ازداد فيه الغربي زهوا وغرورا بنفسه بحيث  
جاء وقت اعتبر فيه نفسه نقطة البداية لكل  
حضارة وتقدم (١٤) ، وكل ما فعلته الاسم  
قبلا كان عبارة عن تمهيد لظهوره ، واشتد  
الامر بالبحث حتى وصلوا الى العربية وفكرة  
الإنسان المتفوق .

وكان العرب والمسلمون اول عالم تصدى  
له الغرب بسبب وضعهم الجغرافي ، ومكانتهم  
التاريخية ، وغنى بلادهم ، وعلاقتها المضطربة  
مع أوروبا .

فلا عجب أن كتب ما كتب عن العرب  
وحضارتهم خاصة بعد أن ظهرت الصهيونية  
وراحت تلعب دورها المعروف في كل مجال بما  
في ذلك التاريخ الحضاري العلمي .

والذي نريد أن نؤكد أن البحوث الجديدة  
القليلة التي كرست لتاريخ الطب العربي أبرزت  
الى حد ما ، أصالة الحضارة العربية وإبداعها ،  
ولا بد أن يكشف المستقبل ، خاصة وأننا نرى  
في البلاد العربية مؤسسات أخذت بالاهتمام  
الكلي بالتراث العلمي ، من اكتشافات علمية  
أخرى ، تؤكد أصالة العرب والمسلمين وتدحض  
النظرية العرقية والدم الصهيوني .



( ١٤ ) المصدر رقم ٥ ص : ١٩

Contenant : La Magic chez les Assyriens et les Babylonians.  
Payot. Paris. p. 138.

( ١٥ )

٥ - من أهم هذه المؤسسات : معهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب ، ومعهد المخطوطات العربية المصورة في القاهرة.

فهاتان المجموعتان ليستا سوى تراكم معلومات حضارات مختلفة زاد كل انسان فيها حتى اصبحت علما عليه .

وربما كان هذا الاعتقاد اى ان انسانا واحدا وضع ذلك ، هو الذى جعل العرب يعتقدون ان بقراط جاءه وحى من الله (٢١) وان اليونان رفعوا من اسم ابيقور (٢٢) الى درجة الالهة .

ولقد عاب بعض المستشرقين على العرب انهم اخذوا النظرية الديمقراطية في الطب .

صحيح انهم انتقلوها ، و اضافوا عليها الشيء الكثير حتى وصلوا الى التضمين (٢٣) ولكنهم لم يبدعوا نظرية طبية خاصة بهم .

والواقع ان النظرية هذه ظلت معمولاً بها حتى القرن الثامن عشر ، ولم تقوض دمالها الا عند بداية العلم التجريبي .

وعندما انسحبت تماما لم يستطيع الاوربيون الذين رفضوها ان يقيموا نظرية بدلا عنها . بحيث ان الطب المعاصر الآن لانظرية له على الاطلاق (٢٤) .

لذلك فلا يضير العرب ان هم اخذوا هذه النظرية عن اليونان بل على العكس ان في هذا

كذلك فان مفهوم البهران مأخوذ عنهم (١٦) . اما بالنسبة للطب الفرعوني فتجد تشابها غريبا بين بعض معالم ابقراط وبينه، بحيث تؤكد بأنه لا بد قد اخذ عن المصريين بعضا من تعاليمهم الطبية . كوصف الرضوض القحفية ، ومرض الكزاز ، ووصف مركز الاستمناء في النخاع الفقري ، وبعض الوصفات الطبية (١٧) .

كذلك ولا بد ان قسما من التشريع الجالينوسى يعود الى الطب الفرعوني (١٨) ، لان الديانات كلها تمتعت بفتح الجثث لاي سبب كان ، ما عدا الديانة الفرعونية .

صحيح ان من كان يفتح الجثث لتحنيطها لم يكن محبوبا ، (١٩) ولكن ذلك لم يمنع من فتحها يوميا وبالعشرات .

فلا بد ان الطبيب الذى كان يهتم بالتشريح ، استغل هذه الفرصة للإفادة في دراسة أحشاء جسم الانسان . ورغم انه لا توجد شواهد على ذلك فقد أتى على ذكر الأعضاء بدقة وتسميتها من الناحية التشريحية (٢٠) شيء معروف عند قدماء المصريين .

اذ لا يعقل ان يقوم انسان ، مهما أوتى من ذكاء وحكمة ، بوضع معلومات بهذه الكيفية وذلك المستوى الذى نجده في المجموعة البقراطية أو المجموعة الجالينوسية .

( ١٦ ) المصدر رقم ٤ ص : ١٠٠

( ١٧ ) Deca Ange Pierre : La Medecine Egyptienne an temps des Pharaons ( ١٧ )  
R. Dacosia. Paris 1971. p. 242.

( ١٨ ) المصدر رقم ١٧ ص : ١٠٠

( ١٩ ) المصدر رقم ١٧ ص : ١٣١

( ٢٠ ) المصدر رقم ١٧ ص : ١٢٥

( ٢١ ) ابن ابي أصيبعة : ميون الاتباء في طبقات الاطباء مكتبة دار الحياة - بيروت - ١٩٦٨ ، ص ٤٠

( ٢٢ ) المصدر رقم ١٧ ص : ٤٣

( ٢٣ ) المصدر رقم ١٧ ص : ٢٠٧

( ٢٤ ) المصدر رقم ٧ ص : ٢٤



جهاز الدوران

النار ، والهواء ، والماء ، والارض (٢٧) ولكل منها صفة خاصة بها .

فالنار = الحرارة + الجفاف اي انها حارة يابسة

والارض = البرودة + الجفاف اي انها باردة يابسة

والهواء = الحرارة + الرطوبة اي انه حار رطب

والماء = البرودة + الرطوبة اي انها باردة رطبة .

ونقلت هذه العناصر الى جسم الانسان فاصبحت الامزجة الاربعة تقابلها اخلاط اربعة ومفهوم الاخلاط هندي الاصل وجد في كتب هندية تعود الى ٢٠٠٠ سنة قبل الميلاد وصلت الى قونستندوس عن طريق بلاد فارس (٢٨) والاخلاط هي :

الدم ويقابله = الحرارة + الرطوبة فهو رطب حار وفائدته تغذية البدن .

والبلغم = البرودة + الرطوبة فهو رطب بارد وفائدته ان يستحيل دما اذا فقد البدن الفضاء

والمرارة الصفراء = الحرارة + الجفاف فهي حارة يابسة فائدتها تطيف الدم وتنقيه .

لمعجزة ، غير المعجزة اليونانية قل من اشار اليها من المؤرخين (٢٥) :

لتد اقبل العرب على الطب اليوناني والدين الاسلامي في عنفوانه وقمة مجده . في الوقت الذي يتناقض الدين والعقلية اليونانية مع دين وعقلية العرب .

فالعرب مسلمون موحدون ، واليونان وثنيون متعددو الالهة ، والعرب ساميون ذوو عقلية دينية ميتافيزيقية ، واليونان ماديون .

ولكن مرونة الفكر العربي ، وطمشه الشديد للعلم والعرفة ، وكثرة الايات القرآنية والاحاديث النبوية التي تحض المؤمنين على العلم ، جعلت من العرب محرقا تجتمع فيه انوار العلم والعرفة من كل البلاد وكل العقليات واصبحت العقلية العربية نتيجة تفاعل كل هذه العقليات والمعارف .

### النظرية البقرائية

تتركز النظرية البقرائية على فكرة تقديس بعض الارقام . وهي فكرة اشورية .

فالارقام ٤ ، ٧ ، ١١ ، ١٤ ، ١٧ ، ٣٠ ، ٣٤ ، ٦٠ ، ٦٤ ، (٢٦) مقدسة ، والرقم ٤ ذو اهمية كبرى . اعتمدته اليونان لتفسير تكوين الاجسام في العالم .

الاركان او العناصر او الاسطوانات اربعة هي :

✽ - منها قوله (صلم) : «الاناس عالم ومتعلم، والبالى همية»

( ٢٥ ) المصدر رقم ٧ ، ج ١ ص : ( )

( ٢٦ ) المصدر رقم ٧ ص :

( ٢٧ ) د. كمال حسن : الطب المعري القديم - وزارة الثقافة والارشاد القومي - الطبعة الثانية - القاهرة ١٩٦٦ -

ص : ١٣٦ - ١٣٧

Medecine Arabe sur l'Ecole de Montpellier

( ٢٨ )

Cahters de Tunisie 1955. p. 61.



وقد تتحول الصفراء الى سوداء ، اذا  
حرقتها حرارة شديدة . الا ان الصفراء لا يمكن  
لها ان تتحول الى دم او بلغم . كذلك السوداء  
لا تتحول الى دم او بلغم او صفراء .

ولقد اعترض بعض العلماء العرب على هذه  
النظرية وانتقدوها منهم على بن العباس  
المجوسي (٣٠) فقال بان ليس ثمة اربعة عناصر  
بل عنصر واحد ربما كان الماء او الهواء . ويقول  
بان الجسم لا يحتوى على اربعة اخلالط بل  
خلط واحد هو الدم .

### القوى

تقوم اعضاء الجسم المختلفة باعمالها مدفوعة  
بثلاث قوى

١ - **القوة الطبيعية :** ومنها التي تؤمن  
للجسم تفديته وهي القوة الغذائية . ومنها  
المختصة بنمو الجسم وهي القوة التامية ،  
ومنها لاجل النوع وهي المولدة . والغاذية  
تخدمها اربع قوى : الجاذبة ، والماسكة ،  
والهاضمة ، والدافعة . والغاذية تخدم المولدة  
وهما تخدمان المولدة .

ففي الكلية مثلاً : قوة جاذبة تجلب المائية  
اليها وقوة ماسكة : تمسك بها عندئذ تقوم  
القوة الدافعة : بدفعها نحو الحالب والمثانة  
وتكون القوة الرابعة : قد قامت بفعلها في تنقية  
الدم اثناء ذلك .

وموقعها في الجسم الكبد ، ولنلاحظ منذ  
الان الاهمية الكبرى التي كان القدماء يولونها  
للكبد واعتقاد البقراطيين ان اصابات الطرف  
الايمن من الجسم هي اكبر خطراً من الطرف  
اليسار (٣١) ربما كان سببه وقوع الكبد في  
الايمن .

والمرء السوداء = البرودة + الجفاف وهي  
بابسة باردة وفالذتها افادة الدم غلظاً ومتانة  
وتدخل في تركيب العظام . وينصب جزء منها  
الى فم المعدة فتتحرك شهية الطعام .

والتوازن او : الاعتدال هو حال الصحة .

والخروج من الاعتدال او سوء المزاج فهو  
حال المرض .

والقصود بالمزاج هو : الفطرة ، او الخصلة ،  
او الطبع . والامزجة تسعة : متئل ، وفسر  
متئل . اما مفرد : بارد ، او حار ، او يابس  
او رطب ، واما مركب حار يابس ، وحار  
رطب ، وبارد يابس ، وبارد رطب .

وقيل ان ثمة اشخاص ذوى مزاج دموى :  
واصحابه متوردد الوجه ، سريعو النبض ،  
اقوياء الشهوة .

واشخاص ذور مزاج بلغمي : وهم باردو  
الاحساس ، غير مكترئين ، لون بشرتهم ابيض ،  
وشعرهم ذو لون فاتح ، وعضلاتهم رخوة ،  
وارادتهم وشهوتهم ضعيفة .

واشخاص ذور مزاج صفراوى : وهم صفر  
الوجه ، مكتئبون .

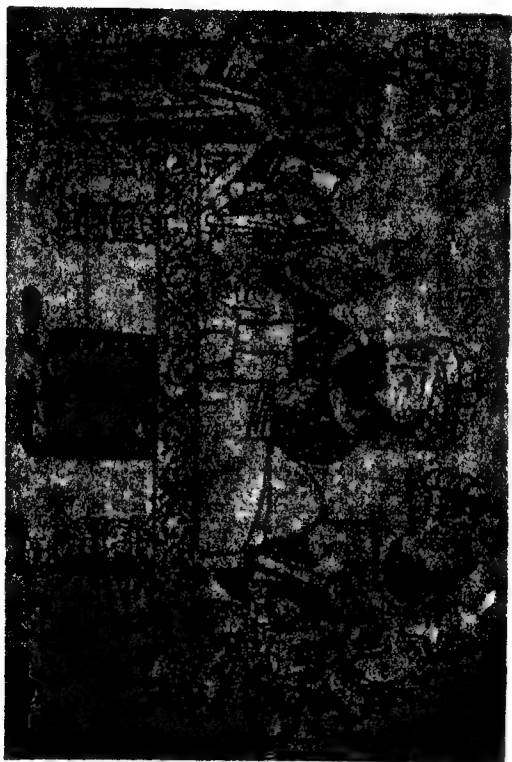
اما اصحاب المزاج السوداءى : فطبعهم  
ماليخولي ، لون شعرهم داكن ، ودورهم  
الدموية بطيئة .

ويمكن لهذه الاخلالط ان تتغير فتتقلب من  
واحدة الى اخرى : وهكذا يتحول البلغم الى  
دم بواسطة الحرارة الفريزية (٢٩) ، وينقلب  
الدم الى صفراء اذا اصبح سميكاً بسبب ازدياد  
الحرارة ، ولكنه لا يستطيع الانقلاب الى بلغم .

( ٢٩ ) المصدر رقم ٢ : ص : ٥٩

( ٣٠ ) المصدر رقم ٢ : ص : ٥٥

( ٣١ ) المصدر رقم ٧ : ص : ١٠٤



أطباء عرب يتشاورون حول مريض ( من متحفة فريية محاولة في مكتبة أليسا )

ومنها المفكرة : وهي حاملة القوى لذلك اصنافها اصنافها .

### الأرواح

الا ان هذه القوى ذات الطبيعة المادية لا تنتمي من القيام بعملها الا بواسطة الروح . ولكل قوة روح خاصة وهكذا توجد :

روح طبيعية : تتولد في الكبد وتذهب الى الاعضاء عبر الاوردة . وتتولد من الطف واتقى دم في الكبد دون ان تمتزج مع اى خلط آخر .

والروح الحيوانية : تتولد في القلب وتذهب الى الاعضاء عبر الشرايين . وتتولد من الطف بخار الدم والهواء المستنشق .

والروح النفسانية : توجد في بطون الدماغ وتصل الى الاعضاء من طريق الاعصاب

وتصعد هذه الروح من الروح الحيوانية الكائنة في القلب ، الى الدماغ عن طريق الشريان السباتي وتنقسم الى النسيج الشبيه بالشبكة فتتمو وتصبح عندئذ الروح النفسانية . وتقع هذه الروح في البطن الخلفي للدماغ وتتحكم في الحركات والذاكرة . بينما تتحكم التي تقع في البطن الامامي بالحس والادراك ، اما الموجودة في البطن الاوسط فتتحكم في التفكير .

ولنلاحظ ان النظرية هذه بسيطة بالنسبة لما نعرفه اليوم من تمدد الفيزيولوجيا ،

وتذهب هذه القوة مع الدم عبر الاوردة الى مختلف الاعضاء . وهي تتولد في الجنين وترافق الوليد حتى اخر حياته .

٢ - القوة الحيوانية : تؤمن للانسان الحياة والحركة ، ومركزها القلب وتصل الى الاعضاء من طريق الشرايين ، وهي التي تؤمن الانقباض والانبساط للمضلة القلبية ، وللعروق الضوابع ( الشرايين ) .

٣ - القوة النفسانية : وهي التي تجصل للانسان ميرته الخاصة اى العقل فاذا كانت النباتات والحيوانات تتمتع بقوى طبيعية ، وحيوانية الا ان القوة النفسانية خاصة بالانسان لوحده . ومركزها طبعا : الدماغ .

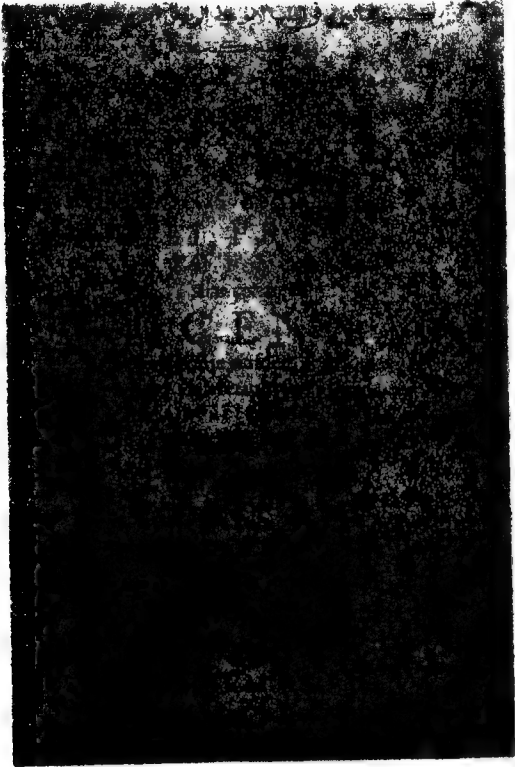
منها : المحركة : باثثة على الحركة السوقية وتخدمها الشهوانية ، والنفسية ، ومنها فاعلة للحركة تشنج العضل فينجلب الوتر فينقبض العضو ، او ترخي العضل .

ومنها القوة المدركة وتخدمها خمس قوى مختصة بالحواس اى السمع والابصار والشم والذوق واللمس وهي القوة المدركة بالظاهر<sup>(١)</sup>

والقوة المدركة في الباطن : منها الحس المشترك وموضعه مقدم البطن المقدم في الدماغ وخزائنه الخيال وموضعه مؤخر البطن المقدم .

ومنها المدركة للمعاني ( الوهم ) وموضعه البطن المتوسط وخزائنه الحافظة وموضعه البطن المؤخر .

١ - يقول ابن النفيس في الموجز : « ولا نمنى بها النفس كما يراد بها في الكتب الالهية بل نمنى بها جسما طليفا بخارجها يتكون من لطافة الاختلاف لتكون الاعضاء من كثافتها والارواحى حاملة القوى فذلك اصنافها اصنافها » . ( الموجز - معهد التراث - ورقة ٣ ط )



الصفحة الأولى من كتاب القانون المطبوع في روما عام ١٩٥٣ في مطبعة مديسين

تعادل ضعف الساعة الزوالية الحديثة )  
والسنة إلى ١٢ شهرا ، والسماء إلى ١٦  
برجا ... الخ ..

لذا يحق لنا إذن أن نتساءل فيما إذا  
كانت هذه الفكرة ليست من أصل آشوري  
بابلي ؟

#### اعضاء الجسم الأساسية :

اما اعضاء الجسم الأساسية من حيث  
التشريح والفيزيولوجيا فهي أربعة :

الكبد : الذي يقوم بالفداء للجسد

والقلب : الذي يمدد بالحياة

والدماغ : الذي يحرك الجسم

والانثيان آلة التناسل : التي تحفظ  
النوع . (٣٤)

وكمثل على مفهوم القدماء عن التشريح  
والفيزيولوجيا نعرض ما يلي : تذهب خلاصة  
الكيموس من المعدة إلى الكبد عن طريق وريد  
الباب حيث تحوله القوى إلى دم متدلل يمر  
في الوريد الأجوف إلى اعضاء الجسم وهو  
الوريد الأجوف النازل .

اما الاجوف الصاعد فيذهب بالدم إلى  
القلب ، والقلب دائم الحركة وله ثلاثة  
بطون : اليمن ويسر وأوسط .

وبساطتها هذه سببت تمقيدا في عمل الطبيب  
آنذاك ، لأن ملاحظة الأطباء القدماء كانت  
جيدة ، ونظرهم لاقبة . وكان عليهم دوما  
أن يفسروا الظواهر السريرية من خلال هذه  
النظرية الشيء الذي كان يوقعهم في الارتباك  
والتناقض . (٣٣) .

لذلك : فتمتد أن هذه النظرية رغم  
مظهرها المتناسك ، قد اخرت إلى حد ما ،  
تطور الطب العربي ونموه . ودفعت به إلى  
التفكير والتفلسف بدل الاعتماد الكلي على  
الملاحظة والتجربة .

ولم يفت هذا على بعض الأطباء العرب  
كأين زهر الذي كان ينتقد الأطباء في الشرق  
( أمثال ابن سينا ) لأنهم اهتموا بالمظهر  
الفلسفي النظري من الطب . بينما كان يعتقد  
أن الجانب العملي منه هو الأفضل والأهم .  
وكان يؤمن بأن الأرجوزة في الطب لابن سينا  
هي أفضل من قانونه .

#### فالقوى إذن ثلاث ، وليست أربعة :

وهذا ما يستدعي النظر لأن الرقم ثلاثة  
مقدس منذ الآشوريين والبابليين ، الذين اعتبروه  
أساسا للأرقام هو والرقم ٦ . لأنه بالإمكان  
تقسيم هذا الرقم إلى نصفين وإلى ثلاثة  
أثلاث . وعلى هذا الأساس قسموا اليوم  
( نهار وليل ) إلى ١٢ ساعة ( الساعة الآشورية

( ٣٣ ) ابن الجوزاء أبو جعفر : مخطوط « في المستقوامات وأسماء ومداواتها » للكتبة القاهرة رقم : ٤٠ ، ورقة ٢ ط

( ٣٤ ) د. خير الله أمين أسعد : الطب العربي - الجامعة الأميركية بيروت ١٩ - ص ٢

( ٣٤ ) ابن سينا : الحصين بن عبيد - الأرجوزة في الطب - تحقيق د. جان جابي والشخ عبد القادر نور الدين  
- باريس ١٩٥٦ - ص : ١٧

شعب، ولها مجرى في الذكور متصل بالقضيب وفي الإناث فوق الرحم .

وكان الفحص ، أي فحص المريض ، يجري أما في داره حين استدعاء الطبيب أو في العيادات \* .

فإذا كان في العيادات استقباله أحد الطلاب ، فإن صعبت حالته عليه عرضها على من هو أقدم ثم أقدم ثم للاستاذ . (٣٧)

أما في المنزل فقد كان الطبيب يحدث في وجه المريض أول الأمر ليرى ما إذا كانت على وجهه علامات أضرار سمي ( الهيئة البقراطية المعروفة ) فإذا وجد أعلم الأهل ، والا أقدم من المريض فيسلم عليه . ويبدأ الفحص بالتأمل فينظر هل هو جالس أم ممتد ، هل ينظر بذكاء وانتباه ، هل يدير ظهره للضوء أو يستقبله ، هل يقوم بحركات عصبية في يديه ورجليه . وينظر أيضا في نفسه ولونه وطريقة كلامه ، إذ يبدأ بالتحدث مع المريض وسؤاله عن حاله وكيفية ظهور داءه (الاستجواب) عندئذ يبدأ الفحص بعد نزع بعض ملابس المريض، والفحص يعتمد على الجس والقرع . ثم فحص النبض بدقة . وينتهي الفحص بمعاينة البراز ، أو القيء ، أو التقيح . وخاصة : فحص البول وكانت له أهمية بالغة .

وينتقل الدمى البطون الثلاثة بالتدريج: ينصب ويجمع في الأيمن ، ويستمد في الأوسط ، ويصير روحا في الأيسر ، وهو يجلب الهواء البارد من الرئتين ، ويدفع البخار الدخاني . وحركة الدم كحركة من مد البحر وجزره . والدم نوعان : مروح ، ودخاني . (٣٥)

والنبض هو حركة من أوعية الروح مؤلفة من انقباض وانبساط لتبريد الروح بالنسيم . (٣٦)

أما الكليتان فهما موضوعتان على جنبي فقار الصلب ، واليمنى أرفع من اليسرى جوهرها صلب لونها أحمر وشكلها مستطيل، ولكل منهما تحديق يلي الصلب وتغير من داخل . ولكل واحدة منهما مجرى يتصل بالثانة يسمى الحالب . ويتصل بكل منهما شعبة من الشريان المستطيل بالصلب وعصبة من أعصاب نخاع . وهما تجذبان المائية من الكبد وتنقيان الدم واليمنى دون اليسرى بسبب الكبد الموجود في هذا الجانب .

ويجتمع البول في المثانة وهي عضلية وعلى فيها عضلة مستديرة تمنع خروج البول بغير إرادة وتتصل بها من نخاع العجز عصبية ومن الشرايين والأوردة المنحرفة إلى الرجل

( ٣٥ ) ابن اللبب إبراهيم : كتاب المصحة في الجراحات دائرة المعارف الثمانية - حيدر آباد - الفصل الثاني عشر ،

ص : ٦

( ٣٦ ) ابن سينا الحسين بن عبد الله : القانون - طبعة بولاق - أولفست الثاني بصفحة ج ١ ص : ١٢٣

( ٣٧ ) القلبي جمال الدين : تاريخ الحكماء - طبعة لايبزغ - ١٩١٣ م : ٧٢٣

٥ - كانت جامعة كامبريدج لتقرر إلى مستشفى حتى القرن الثامن عشر وإن التنظيم إلى جانب المريض أصبح هاما في إنجلترا في منتصف القرن الثامن عشر .

مختلفة . وقد ميزوا في الاولى : ما كان اصله نباتيا ( وهو الاكثرية الغالبة ) وما كان اصله عضويا ، او معدنيا . وفي الثانية : ميزوا : الجوارشن ( أى المهضمت ) والشراب والجلاب والاقراص ، والسفوف والطلوخ ، والمطبوخ ، والمنقوع ، والراهم ، والخلخالج ، والشياقات ... الخ ...

وللادوية المفردة أهمية نظرية كبرى(٤٠) اذ كان لكل صنف منها أربع درجات من الببوسة والحرارة والرطوبة والبرودة ، فإذا كان الدواء : يابساً في الدرجة الاولى ورطباً في الدرجة الثانية ، عندئذ توصف الادوية المعاكسة أى الرطبة في الاولى واليابسة في الثانية .

وهكذا توصف الادوية الحارة في الاولى ( الدرجة الاولى ) للتهوية وللجذب وللفتح والتخفيف والتلطيف والفسل ، وتوصف الباردة في الاولى للتكثيف والرفع والاغلاق ، اما الدرجة الثانية للادوية فهي لا تخضع لتقسيم الصفات الاربع لذا فهي ناجمة عن التجربة وهى الصفة الاهم بالنسبة لمفاهيمنا الحالية فهي مثلا : مسكنة للام ، مدرة للبول ...

اما الدرجة الرابعة فهي الصفة الصيدلانية ويسمى الدواء باسم المعضو الذى يؤثر عليه فهي مثلا : ادوية للراس ، او للعمدة ، او للصدر .

ولكل دور من ادوار الفصل هذا اصول مدروسة دقيقة وقواعد يجب احترامها . وبعد ذلك يعمد الطبيب الى كتابة وصفة طبية ليذهب اهل المريض لشراؤها من الصيدلي الى جانب نصائح مختلفة اذ كان الاطباء العرب يولون علم الصحة العام أهمية كبرى ، وقد كرسوا لها الكتب الكثيرة ، وتعتمد اغلبها على الاعتدال في كل الامور .

وكانت الحمية تحتل مكانا هاما في المعالجة .

اما الادوية فكان اغلبها ذا اصل نباتي وتأتيهم من جميع بلاد العالم . ولقد كتبوا الكثير من الكتب المختصة التى تسمى بالاقرباباذينات ، صحيح انهم انطلقوا من كتاب « الاعشاب » لديسقوريدس ، ولكنهم اضافوا عليه الشيء الكثير ولذكر بان ابن البيطار لوحده اضاف بحشه الخاص ماتني نوع نبات (٢٨) لم يكن معروفا قبله .

كذلك فان عدد الكتب المعروفة والتي تناولت بالبحث الادوية والاغذية ينوف على المائة (٣٩) ، ومن الذين كتبوا : ابن سينا والرازى ، والبغدادي والبيروني ، وابن الجزار ...

اما بالنسبة للادوية فهي اما مفردة اى دواء واحد ، او مركبة اى مؤلفة من عدة ادوية ممزوجة مع بعضها البعض بنسب

( ٢٨ ) المصدر رقم ٥ ج ٢ ص : ٢٢٢

( ٢٩ ) المصدر رقم ٥ ص : ١٠٢

( ٤٠ ) المصدر رقم ٢ ص : ٤

● ان يعطى كل شيء في وقته .

اما اذا كانت الإصابة جراحية عندئذ تكون المعالجة بالحديد (أي المداخلة الجراحية) وتعتمد على : الشق ، والبطن ، والكي ، والبتتر ... الخ .

هذا طبعا عدا عن حالات الكسور ، وحالات التوليد .

اما اذا كان المريض مصابا بداء سار خطر كالجذام فيرسل الى مستشفى خاص ، كذلك هي الحال اذا كان مصابا بمرض عقلي .

اما وقت المعالجة فهو حين ظهور البهران . والمقصود الوقت الذي يصل الداء فيه الى نقطة التحول : اما الى الشفاء او الى الاختلاطات . وعلى الطبيب ان يساعد الجسم على ان يسلك الطريق الاول . والمعالجة تعتمد على المبادئ البقراطية الاربعة :

● يجب ان تكون المعالجة مفيدة، او على الاقل ان لا تضر .

● مكافحة الداء بضده

● الاعتدال





## الصناعة الطبية في العصر الإسلامي الذهبي

### سامي حماد

الرغبة وفي مؤهلاته الكفاءة من أية طبقة من طبقات الشعب ومن كل أسرة غنية أو فقيرة ورفيعة أو ضيعة ، وقد احرز ممارستها في شتى التخصصات ، مع تطورها ، مراكز مرموقة وكرامة وغنى بين الخاصة والعامة آنذاك .

في هذه العجالة سيحاول المؤلف ، اعتمادا

وصل المستوى المهني العلمي والتطبيقي للصناعة الطبية في زمن الخلفاء المسلمين ( من القرن الثالث الى السابع هـ التاسع الى الثالث عشر م ) حدا لم يحزه من قبل . فكان حقاً عصرها الذهبي . نشأت فيه معاهد لتدريس الطب بأساليب جديدة وروح إنسانية مبتكرة وتنظيم منقطع النظير في ذلك ، وكان ميسورا لكافة أبناء الشعب ، أن وجد في نفسه

الحضارة الإسلامية ، وعلى أساسها بنت وشادت أركان نهضتها العلمية والفنية . وفي ناحية المهن الصحية بالذات فاننا نذكر المصادر الآتية :

١ - الكتب والتراث الفارسي قبل الإسلام الذي تفاعل واندمج في صفارة الإيمان الجديد وكثير من الكتب نقلت وترجمت إلى لغة القرآن . ووجد أرباب العلم الكثير من الكنوز العلمية في إيران وجنوب العراق فاستفادوا منها وأضافوا إليها . (٤)

٢ - لم كانت هناك حضارة سرانية ناجحة امتدت أصولها في بلاد الشام والعراق وإيران ، وتفاعلت مع حضارات هذه البلدان الأصلية ، وكان للكثيرون من أرباب العلم فيها من المسيحيين

على المصادر الأولية ، لاسيما المخطوطات والوثائق الأصلية في اللغة العربية ، ( ١ ) أن يتتبع مصادر التراث العربي الإسلامي في الطب وما يتبعه من المهن الصحية والعلوم المتعلقة بها ، ويستفيض في ذكر طرق وأساليب تعليم هذه المهن ، وكيفية مزاولتها والكتب والتراجمات التي كانت معتمدة في تدريسها ، ونظرة المواطنين إليها ، مع الإشارة إلى المؤسسات المتعلقة بها كالمدارس الطبية والمستشفيات ( البيمارستانات ) ( ٢ ) ودكاكين الصيدالة . ( ٣ )

نوعية ومصادر التراث العربي الطبي : بجانب الحضارات الأصلية ، التي ازدهرت في بلدان الشرق الأدنى قبل انتشار الإسلام فيها ، فقد كان هناك منابع شرقية وغربية استقت منها

( ١ ) مع ان كاتب هذه المقالة لديه اطلاع كثير على المراجع الأجنبية ، إلا انه هنا سيعتمد في معظم بحثه على المخطوطات العربية الأصلية التي فحصها في الكتاب المخطوط في الشرق والغرب ، وعلى الوثائق والكتب التي جاءت من تلك العالمة ولم تطبقها وطبقها لتكون في ميسور القراء . انظر مثلاً « مكانة العرب في تاريخ العلوم » ، لغزاد ستراكين ، أبحاث ندوة حلب في تاريخ العلوم عند العرب ، حلب ، ١٩٧٧ ، ج ١ ، ص ٥٠ - ٥٨ .

( ٢ ) البيمارستان من الفارسية معناها دار الرفي ، وحول هذا البحث نوصي القاريه بمراجعة كتاب تاريخ البيمارستانات في الإسلام بقلم احمد عيسى ، مطبوعات جمعية التمدن الإسلامي بدمشق ١٩٥٧ هـ ١٩٢٩ ص ٤ لم ١٠ - ١١ و ٢١ - ٢٩ ، ٨٢ ، ١٧٨ ، ١٨٧ ، ٢٠٦ ، ٢١٠ . ولنا مقالة في الموضوع بالإنكليزية :

Hamarneh, "Development of Hospitals in Islam," Jr. History of Medicine and Allied Sciences, 17 (1962), pp. 366-384.

وميد النعم صار ، الطب عند العرب ،

حلب ، كلية الطب ، ١٩٧٧ ، صص ١٢ - ٢٢ .

( ٣ ) في هذه المقالة كلمة صيدنة تستعمل بدل صيدلة لانها الاصح لقولها واصلا وصيدلاني ( او صيدلاني ) بدل صيدلي ، والجمع صيدالة كما ذكر ذلك ابو الريحان محمد بن احمد البيروني ، كتاب الصيدنة في الطب لتعقيق الحكيم محمد سيد وراثا احسان الهى ، كراتشي ، الباكستان ، مؤسسة همدرد الوطنية ، ١٩٧٢ ، صص ١ - ١٥ وفيه مدح للغة العربية كلمة القرآن ولغة العلم والمعارف ، وانظر

ثم ان مهنة الصيدنة Introduction, Commentary and Evaluation, pt. 2, 1973, Karachi.

قد استقلت من الطب لأول مرة في الإسلام في اواخر القرن الثامن م وصارت للصيدالة دكاكين يقيمون فيها العقاقير ويعرفون وصفات الاطباء ويبركون الادوية ، انظر :

Hamarneh, "The Rise of Professional Pharmacy in Islam," Medical History, 6, (1962), pp. 59-66.

( ٤ ) ابو اللجج محمد بن اسحق بن النديم ، الفهرست ، القاهرة ، مطبعة الاستقلال ١٩٢٨/١٩٢٩ صص ٢٥٥ - ٢٥٦ ، وكمال اليازجي ، معالم الفكر العربي، طبعت وافية ، بيروت ، دار العلم للطباعة ، ١٩٦٦ صص ٦٥ - ٦٧ .

الصناعة الطبية . وقد كان للعلماء الذين تكلموا السريانية اليد الطولي في ترجمة هذا التراث الفني المجيد ، أما من اللغة الاغريقية مباشرة أو بواسطة اعتمادهم على الترجمات السريانية . ومن حسن الطالع أن معظم ما ترجم من الكتب الطبية الاغريقية وبعضها يرجع تاريخه الى القرن الخامس قبل الميلاد كان نخبة من خير ما حفظته المكتبات من ذلك التراث الذي دعاه البعض « بأعجوبة الاغريق » ( ٨ )

فهي تضم مثلاً ترجمة لاهم ما تبقى من المجموعة الإبراهيمية لكتاب الفصول في سبع مقالات ، وكتاب البلدان واليهاد واليهودية ، والأمراض الحادة أو الوافدة ، وتقديم المعرفة ، والأركان ، والأخلاق ، وطبيعة الإنسان ، والأزمة وما تحويه تلك المجموعة حول المداواة بالفناء والدواء ، وعلم الأجنة ، والأغذية ، وطب النساء وللولودين ، وأدب الطبيب ، والحميات

العرب الذين عرفوا العربية ولكن كانت لهم السريانية لغة الأم ولغة الدين . ( ٥ )

٣ - وازدهرت في مصر حضارة الإقباط الموروثة من تاريخ القطر العريق ، وإن كان ما وصل إلينا من تراثها الطبي قليل وشحيح . ( ٦ )

٤ - ومن الشرق الأقصى وأواسط آسيا ، لاسيما بلاد الهند ، أخذ المؤلفون في العربية الكثير من علوم الطب كالجراحة والمداواة ، بما فيها الأدوية السامة ومفردات الطب والأفاوية والأطباء من مطور وأخشاب . حتى أن عليا بن سهل ربان الطبري يخصص مقالة كاملة من كتابه **فردوس الحكمة** ( اكمله سنة ٨٥٠ م ) لذكر جوامع كتب الهند الطبية وأثرها في العربية . ( ٧ )

٥ - أما الأثر الأكبر من الناحية العلمية البحتة فقد جاء الى العربية عن طريق الترجمات من الكتابات اليونانية والتي شملت كل فروع

( ٥ ) ريشه دواكيه ، « دور المترجمين بالسريانية في القرنين الرابع والخامس » مهرجان الحرام وحسين ، بغداد ، مطبعة المعارف ، ١٩٧٤ ، ص ١٦٢ - ١٦٥ ، وإبراهيم السامرائي . « بين العربية والسريانية » ، نفس المراجع ، ص ٢٢١ - ٢٢٢ ، وعمر كامل وزملانه ، تاريخ الأدب السرياني ، القاهرة ، دار الثقافة ، ١٩٧٤ ، ص ٢٢٩ - ٢٦١ . ( ٦ ) مراد كامل ، حضارة مصر في العصر القبطي ، القاهرة ، مطبعة دار العالم العربي ، ص ٨١ - ٨٧ ، ١٠ ، ١١٢ ، وآلاف جورج شعاعه فتواي ، تاريخ الصيدلانيات ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٩ ، ص ١١٩ - ١٢٠ .

( ٧ ) أبو الحسن علي بن سهل بن الطبري ، فردوس الحكمة في الطب ، اعتنى بنسخته وتصحيحه من أربع نسخ محمد خير الصديقي ، برلين ، « كتاب » ، ١٩٢٨ ، ص ٥٥٧ - ٥٩٣ ، وانظر أيضا : Hamarneh, "India's Contribution to Medieval Arabic Medical Education and Practice," Studies in History of Medicine, I ( 1977 ), pp. 5-35. and M.Z., Siddiqi, Studies in Arabic and Persian Medical Literature, Calcutta, C. University, 1959, pp. 30-75.

وانظر تاريخ العقوي لاهم بن يعقوب بن واضح ، ج ١ ، الكتف ، الطبعة الحيدرية ، ١٩٦٤/١٣٨٢ ، ص ٨٠ - ٨١ .

( ٨ ) مير فروغ ، تاريخ العلوم عند العرب ، بيروت ، دار العلم للملايين ، ١٩٧٧ ، ص ١١١ - ١٢٠ ، وماجد فخري ، دراسات في الفكر العربي ، بيروت ، النهار ، ١٩٧٠ ، ص ١٢ - ٦٢ ، وانظر أيضا : G. Sarton, Introduction to the History of Science, vol. I, R. E. Krieger Publishing Co. ed., 1975, pp. 8-9, 543-50.

وحكمت نجيب عبد الرحمن ، دراسات في تاريخ العلوم عند العرب ، الموصل ، الجامعة ، ١٩٧٧ ، ص ١٥ - ٢٨ .

## والجراحة ، وحفظ الصحة الجسدية والعقلية وغيرها . ( ٩ )

ومن كتب أرسطو طاليس التي تمت إلى علوم الحياة بصفة فقد نقل بعض ما كتبه في حياة النبات والحيوان وأصناف المعادن والتاريخ الطبيعي ، ومن علق ولخص مما كتبه بين تلامذته وتابعيه من حكماء الأفريق . وفي القرن الأول بعد الميلاد أتم ديسقوريدس المين زردبي ، السامع في البلاد ، « صاحب النفس الزكية » كتابه في الحشائش والمفرغات الطبية والأدوية في خمس مقالات ، وقد نقل إلى العربية باستثناء بعض المصطلحات والتعابير الفنية الغربية ، وكان لهذا الكتاب الأثر البعيد في تطور علم المداواة والصيدلة والإفرازابديتات في الحضارة الإسلامية . ( ١٠ )

وفي القرن الثاني للميلاد ظهر جالينوس وخدم سلاطين الرومان وعلية القوم في رومية وآسيا الصغرى وزار الإسكندرية وفلسطين وقبرص وغيرها ، وشرح كتب أبقراط ( بقراطيس ) وأضاف إليها ، وألف كتباً ورسائل مديدة في فن الجراحة والمداواة

وتشخيص الامراض ومعالجتها ، وعلم وظائف الأعضاء ومنافعها ، وأدب الطبيب ومجته ، والمدارس وفروق في الصناعة وتركيب الأدوية وأبدالها وقوى الغذاء والدواء والترياقات والصيدنة في الطب . وظهر بعده شراح ومعلقون أشهرهم في القرن الرابع أوريباسيوس ولسه سبعون كتاباً في الصناعة ثم نقل قسم منها للعربية . ومع أنه كان لها أثر بعيد إلا أن شيئاً منها لم يصل إلينا ما خلا بعض اقتباسات ونبد قصيرة متفرقة في معاجم الطب والكناشات . وآخر من يجدر ذكره في هذه القائمة المتتضبة من المؤلفين البيزنطيين هو بولس الأجنيطي من إسكندرية مصر ، والذي عاش حتى الفتح الإسلامي ( حوالي ٦٤٠ م ) ، وله سبعة كتب ترجمت إلى لغة القرآن ، وتبارى الأطباء المسلمون في دراستها والإشارة إليها ولكننا نقلت ما عدا فقرات واقتباسات نجدها مبشرة في الكتب الطبية وفن الجراحة ( المعمل باليد ) . ( ١١ )

وكان في زمنه أيضاً **أهرن القيس** الذي كتب وترجم إلى اللغة الميريانية وقد نقل كناشة الكبير ( في ٣٠ كتاباً ) إلى العربية في مطلع القرن الثامن

( ٩ ) أبقراط ، أبو الطب ( إبقراطيس ٦٠ - ٣٧٠ ق.م ) والمجموعة التي تحمل اسمه ذكره الكتبيون من المؤلفين مشيرين إلى أهميته في تطور الطب العربي ، أمثال : الطيغوبي ، ابن واضح ، تاريخ الطيغوبي ، طبعة النجف ، ج ١ : ٨٠ - ٩٨ ، وأبو داود سليمان بن حسان ابن جليل ، طبقات الأطباء والحكماء ، تحقيق فؤاد السيد ، القاهرة : مطبعة المعهد العلمي الفرنسي ، ١٩٥٥ ، ص ١٦ - ٢٠ ، وابن السديم ، الفهرست ، ص ٤١٤ ، وشمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري الأشرفي ، نزهة الأرواح وروضة الأفراح ، مكتبة راتب استنبول مطبوع برهي رقم ٩٩٠ ، ق ١٦٦ - ١٢١ . وتوجد مطبوعات بالعربية لمعد من كتب أبقراط وقد ترجمت المجموعة لعدة لغات أوروبية مع تعليقات .

( ١٠ ) لقد حقق ونشر النص العربي لترجمة كتاب ديسقوريدس ( أو دياسقوريدوس ) في هولي علاج الطب أو الأدوية المفردة في طوان بالمغرب سنة ١٩٥٢ ، بواسطتشارل دويلر والياس ليريل ( المجلد الثاني ) وقد ذكره ، الطيغوبي ، تاريخ ، ج ١ : ٩٨ ، وابن جليل ، طبقات ، ص ٢١ ، الفهرست ، ص ٢١ - ٢٢ ، وقد فصحت هذا من المطبوعات لهذا الكتاب في الحشائش والمعالج .

( ١١ ) لشر العديد من كتب جالينوس في اللاتينية ولغات أخرى وقد ذكره كثيرون من الكتاب في الإسلام ونذكر بالاختصار الطيغوبي ، تاريخ ، ج ١ : ٩٨ - ١٠١ ، وابن جليل ، طبقات ، ص ٤١ - ٥٠ ، وابن النديم ، الفهرست ، ص ٤١٥ - ٤٢٠ ، وسامى خلف حمارة ، فهرس مطبوعات دارالكتب القاهرة ، دمشق ، جميع اللغة العربية ( ١٢٨٩ / ١٢٩٦ ، ص ٢٨ - ٥٦ وانظر - أيضاً له : .

Catalogue of Arabic Manuscripts on Medicine and Pharmacy at the British Library, Cairo, 1975, pp. 1-26.

العباد النصراني منذ زمن الناذرة ، الذين بلغت الحيرة في زمنهم أوج مجدها . وقد قام حنين وزملاؤه وتلاميذه مثل ابن اخته حبيش بن الحسن بن الاسمس الدمشقي ، وابنه اسحق وتلميذه عيسى بن علي ، بنقل كتب الطب والصيدلة وما إليها من اليونانية والريانية إلى العربية بأمانة في الأداء والإخلاص في العمل .

ويذكر ابن التديم حوالي ٢٩ عنوانا بين كتاب ورسالة من تأليف حنين الخاص بالإضافة إلى أضعاف ذلك حجما وقيمة في ترجماته لأعظم حكماء اليونان وتلاميذهم ، وذلك بمساعدة زملائه وتلاميذه . وفي إحصائيات الطبيب المؤرخ ابن أبي أصيبعة يزيد العدد على ذلك . ( ١٤ )

وفي هذه المؤلفات والترجمات وضع هؤلاء الرواد الأساس التين والتوجيه السليم نحو نهضة زاهرة ولدت انتاج فكر خصيب . وعلى سبيل المثال نذكر كتابه المسائل في الطب للمتعمقين ، والذي حين تصفحته في مخطوطات متفرقة وجدته نموذجا معبرا عن أصالة هذه الظاهرة المدهشة والاتجاه العلمي السليم والمنهج الصحيح الذي انتهجته كتب الطب بلغة القرآن ، مما حداثني إلى اقتراح تحقيقه ونشره وترجمته لأصدقائنا الدكاترة جلال موسى وأبو ريان ، ومرسى عرب ، وبول غليونجي ، مقدمين بعملهم هذا المبارك خدمة جليلة في تقييم تطور وأفضل الطب العربي في العصر الوسيط .

م ، على يد ماسرجيس ( أو ماسرجوس ) ، وكان لكتاباتاته أثر في تطور الطب في الإسلام . ( ١٢ ) أبو زيد العبادي وعصر الترجمة : منذ امتداد الدولة العربية الإسلامية واستيلاء السلطان في ربوعها ، ونشاط التجارة والصناعة والزراعة في انحاءها ، بدأ الاتجاه الواضح الدائب نحو الاستفادة من العلوم المعارف النافعة الشريفة من جميع مصادرها ، وقام في العاصمة العباسية ، وبعدها في غيرها من المدن والحواضر في العالم الإسلامي كله ، نشاط منقطع النظير للتأليف والنشر والترجمة لأحياء النافع من الحضارات القديمة ، وبنیان مدينة جديدة مزدهرة على أسس متينة ، وقد بلغ ذروته في القرنين الثالث والرابع ( التاسع والعاشر ) ثم ان هذا الانتاج الحضاري الرائع في شتى العلوم والفنون استمر حتى أواخر القرون الوسطى ممهدا السبيل ، لاسيما بعد تفاعله مع الغرب وترجمة الكتب إلى اللاتينية وغيرها لانطلاق عصر البحث الأوروبي . ( ١٣ )

أما بخصوص الصناعة الطبية وما يتبعها من علوم فقد ساهم في احياؤها نهضة مباركة من المترجمين إلى اللغة العربية لاسيما النصراني العرب أمثال ثيادوف طبيب الحجاج بن يوسف الثقفي ، وعيسى بن حكم الدمشقي ، وبختيشوع بن جرجيس ، ويوحنا بن ماسويه وعيسى بن ماسه ، وقسطا بن لوqa البعلبكي . ولكن أهمهم في هذا الضمار هو أبو زيد حنين ابن اسحق العبادي من عرب الحيرة من بني

( ١٢ ) ابن التديم ، الفهرست ، ص ٤٢٦ - ٤٢٨ ، مؤلف الدين أبو العباس أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ج ١ ، القاهرة ، بولاق ، ١٨٨٢ ، ص ١٠٩ .

( ١٣ ) هيكرية الحضارة العربية - بنوع النهضة (عرب جون هايل ) ، كمبريدج ، أمريكا أو لندن ، إنجلترا ، ١٩٧٨ ، ص ٢٠ - ٢٢ ، ٧٨ - ٧٩ ، ١٢٢ - ١٢٧ ، والتاريخ : ١٩٧٨ .

Amin A. Khairallah, Outline of Arabic Contributions to Medicine and the Allied Sciences, Beirut, American University Press, 1946, pp. 54-58, 161-62 ; and Hamarneh, "Arabic Medicine and its Impact in the West, "Oriente e Occidente nel Medioevo : Filosofia e Science, Roma, 1971, pp. 395-424.

( ١٤ ) ابن التديم ، الفهرست ، ص ٤٢٢ - ٢٥ ، وابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ، ج ١ ، ١٨٤ - ٢٠٠ ، وماكس مايرهوف ، كتاب الشبر مقالات في العلم ، القاهرة ، الطبعة الإنجليزية ، ١٩٢٨ ، ص ١٤ - ٢٠ .

اعطت هذه المؤلفات لصناعة الطب الدفعة الاولى في منهجها الجديد .

وفي هذا الوقت بالذات اشتهر من الكتاب العرب ايضا يعقوب بن اسحق الكندي الفيلسوف ، والذي كتب في الصناعة الطبية والعطر والكيمياء ومفردات الادوية ايضا ، والذي كانت وفاته بعد سنة ٨٧٠ م بقليل (١٦)

واشتهر في زمانيهما ابو الحسن علي بن سهل بن ( اوربان - العلم او السيد بالبريانية ) الطبري نصراني اشتهر في نواحي طبرستان واسلم زمن المعتصم واشتهر اسلامه وظهر زمن المتوكل الذي اخذه نديما ، وقد كان له اثر كبير على تطور الطب في تعليمه وممارسته كما يتضح من الاقتباسات والاشارات لكتابه **فردوس الحكمة** . يبحث فيه المؤلف طبيعة الكون والفساد وعلاقة الصحة بعالم الفلك وتكوين وتطور الجنين ، والتشريح ووظائف اعضاء الجسم البشري ، وامرجه وحواشه ، والتربية البدنية ، وحفظ الصحة في الفصول ، والمياه والبلدان ووسائل التغذية ، والامراض المامية والخاصة ، ومعالجة العين والاذن والعم والصدر واجهزة الهضم ، والتناسل ، والابراز والحميات والجلدي ، والحمرة وشرح لكتاب ابقراط في تقدمه المعرفة والعلامات الدالة على الامراض ، وعرق النساء ، والنقرس وامراض الجلد ، والاورام والجراحة البسيطة كالبلط

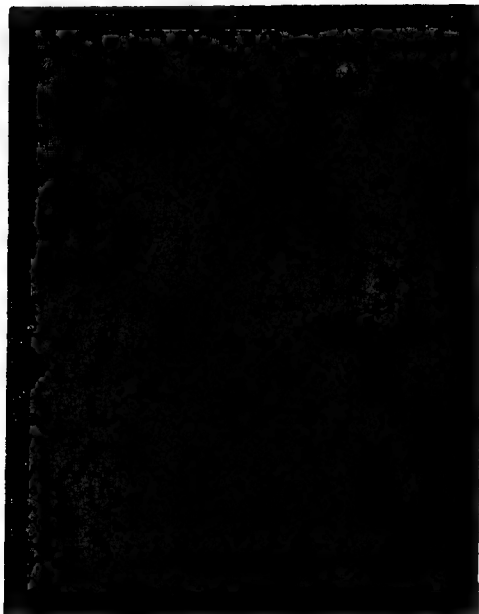
و يبحث المؤلف في المسائل المواضيع الاساسية التي بنى عليها علم الطب النظري والعملي في بحثهما في الامور الطبيعية ، كالاركان والامزجة ، والاخلاط والاعضاء ، والقوى والافعال ، والارواح وما يتسبب عن اعتدالها من صحة وعن اختلال اثراتها من مرض واسبابه ودلائله واحواله ، ثم معاليجته وتدبير الابدان الضعيفة ، وتعديل الاسباب الستة العامة المشتركة ، كالهواء المحيط بابداننا ، وما يؤكل ويشرب ، والنوم واليقظة ، والاستفراغ والاحتقان ، والحركة والسكون ، والاحداث النفسانية ، من خوف وذعر وغضب او فرح وانشرح ، يتبع ذلك ذكر استعمال الادوية والافندية للعلاج وحفظ الصحة موجودة واستردادها مفقودة ، والمقائير المفردة والمركبة ، وفواها وكيفية وفائدة تركيبها ، وخزنها واوزانها ، وامتدادها وكيفية صرلها ، ومعرفة تأثيرها في الانسان في حالتي الصحة والمرض ، ونفع الترياقات وكيفية تركيبها ، واعضاء البدن وعلوى التشريح والفرائز والحميات والاسندال من النبض والبول وغيرها ، ( ١٥ )

وفي هذا الكتاب وغيره من مؤلفات حنين ومعارضه وصفت الكثير من المصطلحات الطبية والاسماء الفنية التي مهدت السبيل الى سيورة العربية لغة العلوم بجانب كونها لغة القرآن والاسلام ولسان الادب والبلاغة ، وقد

( ١٥ ) هناك عدة مخطوطات لكتاب المسائل في الطب لحنين فصصتها في القاهرة واسطنبول واكسفورد وهناك شروح ومختصرات وسعدنا ان نرى تحليقا وترجمة لهذا الكتاب الهام جدا يقوم به د . جلال موسى والزملة الامام . انظر حمارة ، فهرس مخطوطات دار الكتب العربية المتعلقين بالصيدية ، القاهرة ، دار التجديد الفني ، ص ١٣ - ١٥ ، ١٧ ، ٢١ ، ٢٥ ، ٤٠ ، ٥١ ، وايضاه فهرست المكتبة البريطانية ، ١٩٧٥ ص ٢٥ - ٢٥ ، وايضا L. Leclerc, Histoire de la médecine arabe, vol. 1, Paris, 1876, pp. 139-52.

( ١٦ ) احمد فؤاد الاعواني ، الكندي فيلسوف العرب ، القاهرة ، المؤسسة المصرية العامة ، ١٩٦٤ ( اعلام العرب رقم ٢٦ ) ، ص ٣ - ٢٦ ، دتريد يوسف مكارني ، التصانيف المكتسوبة الى فيلسوف العرب ، بغداد ، العاني ، ١٩٦٢/١٩٦٢ ، ص ٦١ - ١١١ ، وانظر :

Hamarneh, "Al-Kindi, a ninth-century philosopher, physician and scholar," Medical History, 9 (1965), pp. 328-42.



الشكل الاول : - الفصل في الفواكه وأنواعها من كتاب « تقويم الصحة » لمختار بن بطلان البغدادي ( المتوفى سنة ٦٤٠هـ / ١٠٦٨ ) الحاوية حوالي أربعين تقريرا ( زيجات أو جدولاً ) حول معالجة الأمراض وحلف الصحة وتعديلها بالدواء والغذاء والاسباب الستة اللازمة لنوامها ، من مخطوط نفيس رقم شرقى ١٢٤٧ بالاقوان نقلت سنة ٦١هـ لكتبة ملك حلب الايوبى الملك المنلى ( ترممت بالسماح بنشره للكتبة البريطانية بلندن مع الشكر ) .

ويتهاونون في نقل سيره > حتى ظنوه يهودي المذهب لجهلهم بما كتب ، مما يؤيد بجانب ما ذكرنا أهمية الطبيري كمفكر حر أصيل (١٨) .

وهناك مؤلفون آخرون أمثال ثابت بن قرّة ، وقسطا بن لوقا ، والجاحظ ، والدينوري ، ممن كتبوا في علوم الحياة يضيق المجال عن ذكر ماثرهم وهي كثيرة ، ولكن بسبب انتاج هؤلاء ونظائرهم ، ونصرة الخلفاء وذوى الفضل لرجال العلم والأدب ، ووفرة فرص العمل وكرم الجزاء والتوسع رقعة الممالك الإسلامية ، وسهولة السفر والتنقل والاحتكاك سرى ما فقد نمت بدور المعارف هذه وأعطت ثمارها الياينة .

**المائة الرابعة ( القرن العاشر م ) وفجر عصر الرازي :** في المائة الرابعة للهجرة أخذ الطب العربي صفة خاصة وأضحى العالم أكيدة الاتجاه ، فضم كل موامل القوة والنمو والتقدم ، تحت ظروف ملائمة تتوفر فيها حرية التعبير والانطلاق الأمر الذي توفر حيناً وتقلص أحياناً ، وكان في هذا العصر أكثر من سواء قد تحققت أهداف الباحثين والمفكرين وتميز الوفرة عدد الأطباء النابهين مع الحوافز الرشيدة للإبداع والانتاج . فيه نشأت المدارس الطبية وتطورت المستشفيات والمكاتب ودور العلم وأصبحت لغة القرآن لغة العلم والمعارف في كافة أرجاء الإمبراطورية الإسلامية ، وبين جميع شعوبها من فرس وأتراك وغيرهم ، واحتضنت علماء ينتمون إلى مذاهب أخرى جمعت بينهم وحدة الأهداف والمنازل . وفي الطليعة بين هؤلاء الأفاضل كان الطبيب

والشقي والفصد والحجامة ، ومعرفة النبض وأحوال البول وأقوال جالينوس في ذلك وفي خواص الأشياء ، وعمل المداقات والروائح وأفاويه الطيب والألوان ، والجواهر المعدنية والحشائش والنباتات الطبية ، والأغذية والأدهان والأشربة والألبسة ، والمقاسير البسيطة والصمغ والأصداغ ، ومنافع الأعضاء وعلم السموم والثرافات وفوائد الصناعة ونوادير مزاويلها وجوامع من كتب أطباء الهند في تقسيمه وتعلّمه ، وتدير المريض بالغذاء والدواء جامعاً بذلك بين تعاليم الأغريق وخططهم ، ومناهج الهند واستنباطاتهم . (١٧) ولابد هنا من ذكر كتابه **الدين والدولة** في إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ( أكمله حوالي سنة ٢٤٧هـ / ٨٦١م ) ووجوه الخبر وصحيحه ، والتوحيد وآيات النبوة وفوائد الخلفاء الراشدين مع اقتباسات هامة من كتب الزمائر لغاود ، ونبوات أشعياء وهوشع وميخا وحبقوق وشعنيا وذكريا وأرميا وحزقيال ودانيال ، وهي في غاية الأهمية قل من فطن إليها لأكثر من ألف سنة ، مع توفر وجودها وحق معانيها وتدرجها ولاقتناعنا بأن هذا الكتاب الفريد يستحق العناية والدرس ، ومن العجيب أن هذا الكتاب أهمل طيلة هذه المدة كل الأهمال ، فلم تتناقله الأيدي ولم يدرسه علماء الدين والفلسفة ، حتى لم يبق منه لزماننا إلا نسخة واحدة معروفة لدى كاتب هذه الأسطر ما عدا طبعتين ظهرتا مؤخرًا في بيروت وتونس ، ونحن نذكره لأهمية الطبيري في تاريخ الطب الإسلامي ، ولأن أعماله قديما جعل بعض المؤرخين يخطئون

( ١٧ ) Hamarneh, "Contributions of Ali al-Tabari to Ninth-Century Arabic Culture," *Folia Orientalia*, 12 (1970), pp. 91-101 ; and "Abu'l-Hasan Ali b. Sahl Rabban Al-Tabari," *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 13 (1976), New York, pp. 229-31.

( ١٨ ) أول من اكتشف هذا الكتاب وحققه مع تعليقات من النسخة الوحيدة آنذاك في مكتبة جون بالاندز بماتستر ، ١٩٢٢ - ١٩ هو العلامة والباحث العراقي الأصل الفرنسي مثلاً وحديثاً نشره وحققه وقدم له خال نوبيسى ، الدين والدولة لملي بن دين الطبيري ، بيروت دار الأفاق الجديدة ، ١٩٧٢ ، مع مقدمة لمحمد كرد علي ص ٢٥ - ٢٧ ، وسامي حداد ص ٢٨ - ٢٥ . ونشر في المكتبة المتينة ، بتونس ( بدون تاريخ ) وكلا الطبعتين جيدة .



السخرية والمقاومة والعداء من معاصريه ومن تبع آرائهم ، الذين اتهموه ظلما بالكفر والمروق ، ونسبوا اليه كتابات لم تخطها يده ، وليس لها أى ذكر في فهرست كتبه ، وعو الجريء المصلح الذى أبى اخفاء آرائه واتجاهاته الفكرية ودفع الثمن غاليا (١٩) .

ويكفيه فخرا أن مالدنيا من كتاباته قد ذاعت شهرتها في مشارق الأرض ومغاربها ، مع ترجماتها وشروحاتها ، أضف لذلك أنه كتب في التمريض والتدبير والبيئة والبصريات ناقض بها أقوال أرسطو طاليس وبطليموس ، وتكلم في العلم الإلهي والتطور وعلم الاخلاق ، كإبائهم في النوم والاسم واللذة ومنافع الاعضاء والسموم وأمراض الأطفال والجلدي والحضبة والأمراض الوافدة وعلم النفس وغيرها . ثم أنه كان رائدا في تدريس هذه الأبحاث لتلاميذه العديدين ومن خلال كتاباته ولخصياته كتب القدماء وتشجيعه على قراءة الكتابات المفيدة وسماع المحاضرات ، والإصغاء للتوجيهات البناءة وعيادة المريض بصورة منظمة ، والاستماع لشكاوهم وما يسترون . وهو الذى حذر في براء **الساعة** وسائل أخرى من إضاعة المال والوقت في التنقل من طبيب إلى آخر ، والاعتماد على طبيب العائلة الثابت المعارف بتاريخ المريض وأحواله ، وقد نادى بالبساطة في اللباس والطعام وأسلوب الحياة مع مماشاة الطبيعة وعدم التطرف والتمادي في الحماية في غير موضعها . ونستطيع أن نستجلي الكثير من أسلوبه في تعليم الطب وممارسته من موسوعته المسماة **الحاوي الكبير في الطب** والتي قضى ردها طويلا من

النظامي والفيلسوف العالم أبو بكر محمد بن زكريا الرازي ( ٨٦٥ - ٩٢٥ م ) الذى يمكن اعتباره بين أهم من وضعوا الأسس الراسخة والقواعد الثابتة لتعليم الطب وممارسته ، ليس في العالم الإسلامي فحسب ، بل وفي أثره البعيد في تدريس الصناعة الطبية وما إليها من علوم ، وتوجيهها في القرون الوسطى والايواسط المستنيرة في الشرق والغرب لقرون عديدة حتى عصر البعث .

ويعتبر الرازي أول من أظهر أهمية الطب السريري والنفساني وكتب عنهما باستفاضة ومن اختيار في الإسلام . وصنف في الكيمياء وأسرارها والمقائير وتحضرها ووضع أصول فلسفة النظريات الطبية في هذه الحقبة ، وساعد على تطور أدب الطبيب وأهمية العمل في البيمارستانات والتجربة الطبية وكتابات أخرى فقد منها الكثير مع الأسف منذ عصره . وقد حارب الرازي الشيعة في الصناعة وهاجم جهلاء المتطهين الذين كانت غايتهم إبتزاز أموال المساكين والسطاء وقد حارل رنح مستوى التعليم الطبى برفع مستوى مزاوولى المهنة طميا وأخلاقيا . ففى كتابه **المرشد** شارحا ومنتقدا **فصول البقراط** مبدىا آراء أصيلة في تجارب الطبيب وأهمية علاقته مع مرضاه وتقديم المعرفة واعتباره كل مريض كفرد مستقل عن سواه له شخصيته وتدريبه الخاص الذى يتفرد به بالنسبة لتاريخه وعاداته ويبنته ، تلك الأمور التى طالما يغفلها ممارسو المهنة في عصرنا الحاضر .

وبسبب إصرار الرازي على بلوغ أعلى المستويات للمهن الصحية لاقى الكثير من

( ١٩ ) ابن النديم ، **الفهرست** ، ص ٤٦٩ - ٢٤ ، ٥١٨ ، صلاح الدين خليل بن أبيك الصلبي ، **تكت الهميان** ، تكت العميان ، القاهرة ، الطبعة الجمالية ، ١٩١ ، ص ٢٤٩ - ٤٠ ، والبير ذكي إسكندر **كتاب الرشاد** أو **المصنوع للرازي** ، مجلة معهد المخطوطات العربية ، المجلد السابع ، الجزء الأول ، ١٣٨٠/١٩٦١ ص ٥ - ١٢٥ ، تلبية دراسة تحليلية لطب الرازي لمحمد كامل حسين ، ص ١٢٨ - ٧١ و **مختصر** ، **فهرست** مخطوطات دار الكتب ، القاهرة ، ١٩٦٧ ص ١٩ - ٢٣ ، ومخطوطات القاهرة ، دمشق ، ١٩٦٩ ، ص ٨٦ - ١٠٣ . وكتاب الرازي ، منافع اللذبة ودفع مضارها ، ويهاشده دفع لكسار الكلية من الإبدان الإنسانية بتدليله أنواع خطأ التدبير ، لابن سينا ، القاهرة ، الطبعة الخيرية ، ١٣٥٠ هـ .

الامراض العامة ، وطرق تشخيصها ومعالجتها بالاغذية الموجودة في معظم الاماكن ، والتسي يسهل الحصول عليها واستعمالها . في العصر الوسيط اطلق على مثل هذه المؤلفات لقب طب الفقراء والمساكين ، كانت في الواقع كتباً لمعالجة حالات طارئة وبسيطة ، لا سيما في حالة مدم وجود الطبيب او امكانية شراء ادوية نادرة غالية الثمن ، ومثل هذا النوع من الكتب انتشر استعماله في أوروبا والعالم الجديد في العصور الحديثة تحت عنوان « طبيب العائلة » او « كيف تستطيع ان تطيب نفسك » .

وأخيراً يخبرنا ابن النديم بأن الرازي كان اواحد زمانه وفريد عصره ، جمع المعرفة بعلوم القدماء والمحدثين وتنقل بين العراق وإيران . وكان يطلس في مجتسه في حلقة تعليمه الصناعة ، ودونه تلاميذه المتقدمون ، ودونهم تلاميذهم ، ثم آخرون مبتدون . فكان يحى الرجل فيصف ما يجد لأول من تلقاه ( صف المجتدين ) فان كان لهم علم به فحسن ، والا فتعدهم الى المتقدمين فان اصابوا والا تكلم الى الرازي في ذلك - أسلوب في غاية الاهمية لفائدة المتعلم وارشاد العلم في مهمته مما يلجأ

الزمن في اعدادها وجمعها ، ثم انه توفي قبل نشرها في وضعها النهائي فوصلت اليها ضعيفة التنسيق والترتيب . على انه في هذه الموسوعة يعالج الامراض من هامة الراس الى اخصص القدمين ، واصفا الاسباب والعلامات وطرق التشخيص والمعالجة ، يورد آراء من سبقه من المؤلفين القدماء والمحدثين حتى عصره ، ثم يعطى رأيه ، الامر الذي يكشف لنا من الصورة الحية لطريقة تدريسه هذه الصناعة مسئلها آراء من سبقوه وتوصياتهم ، منتقدا أو مؤيدا ، مع التزامه بالتعبير عن مشاهداته وتجاربها الخاصة - الامر الذي اصبح علامة مميزة في طريقة واسلوب التعليم في الاسلام ( ٢٠ ) . وبدقة قصوى يبلغ ذروة الابداع في رسالته في الجدرى والحصبة في تشخيصه ووصفه كلا المرضين ، ووجوه الخلاف بينهما ، وطرق المعالجة ومسند الملاحظة ، يكتب كما لو كان معلما يلقي محاضرة على سامعيه وتلاميذه ( ٢١ ) .

ولطرفة الموضوع واصالته احب ان اذكر : ولو ذكرنا عابرا كتابا الفه الرازي لمرشاه وطلبته الصناعة وكدهستور في بيوت القراء عنوانه فيمن لا يحضره طبيب غرضه منه ايضا

( ٢٠ ) لقد قامت دائرة المعارف المشامية بختيار اباد النكن - الهند بطبع كتاب الحاوي في الطب للرازي من نسخة فلوازي شريف ونسخة الاسكوديل وغيرهما وقد صدرت الطبعة الثانية سنة ١٩٧٧ في ٢٢ جزء وفيها بعض الاخطاء وتحتاج الى تطبيق وتقييم . انظر ايضا :

Carl Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur, vol. 1, Leiden, 1943 edition, pp. 267-71; and Supplément, 1 : 417-21; and Fuat Sezgin, Geschichte der arabischen Schrifttums ; vol. 3, Leiden, Brill, 1969, pp. 274-94, and vol 4, 1972, pp. 275-82. See also anamylisis by A.Z. Iskandar, Catalogue of Arabic Mass., London, Wellcome Medical Library, 1967, pp. 1-71, 90-93 ; 104-6, and 128-29.

وهاي ، عبقرية الحضارة العربية ، ١٩٧٨ ، ص ١٧٨ .

( ٢١ ) كتاب الرازي في الجدرى والحصبة ترجم السلفات عديدة وطبع في لندن سنة ١٧٦٦ النص العربي مع ترجمة لاتينية بواسطة يوحنا تشانج وصدوت في العربية مع تطبيق وتحليل وشرح لكازينيوس فان داك في بيروت ، الطبعة الاميركية ، سنة ١٨٧٢ ، وترجم في طهران ، طبعة الطبعة ، ١٩٦٥ بواسطة مصمود نجم آبادي ، وهناك ترجمة الفصل باللاتينية . انظر ايضا اليرت اسكندر « تحقيق في سن الرازي عند بدء اشتغاله بالطب » لشرق ، ج ٥ ، ١٩٦٠ . ص ١٦٨ - ٧٧ « وكالطبيب الكليتي » ، نفس المجلد ٦ ( ١٩٦٢ ) ، ص ٢١٧ - ١٨٢ .

C. Elgood, A Medical History of Persia, Cambridge, 1951, pp. 184-209.

عبد الله محمد بن ثواب الوصلي بن النلاج ،  
الذنان لازماه سنين عديدة واشغلا عليه  
وميزا في الصناعة ، أما البلدي فقد غادر  
العراق الى مصر حيث خدم يعقوب بن كلس  
وزير العزيز الفاطمي وأهدى له كتاب **تقدير  
الحبالى والاطفال والصبيان وحفظ صحتهم  
ومداواة الامراض العارضة لهم** - رائد الكتب  
نظيره في هذا الموضوع الطبى الهام - اما كتاب  
ابن ابى الاشعث فهو في ثلاث مقالات : فيبحث  
في الادوية النباتية ، والمعدنية والشبيهة  
بالمعدنية والحيوانية وقواها والقوانين الكلية  
ومتافعها وطرق استعمالها ، متبعها مذهب  
جالينوس ، يقول في مقدمتها بعد حمد الله  
« واهب الحياة امتنانا والمنعم بالصحة احسانا  
... ان واهب الحياة طبيا لنا بالصحة وأرشدنا  
الصحة بالادوية وتقدير الايدان » . ثم ذكر  
الاسباب المتصلة بالصحة والمرض : اما بدن  
قابل او علامة دالة او سبب فاعل ، وأشار الى  
أهمية احوال الإبدان واسباب ودلائل الامراض  
لا سيما الرئيسية التي وصفها خنن بن  
**المسائل** . وهنا تلمس ايضا اهتمام ابن أبى  
الاشعث في ادب الطبيب ومستوى المهنة  
الرفيع فيوجه نظر مرؤولها الى واجبه المقدس  
ومسؤوليته تجاه مرضاه فيقول « اعلموها أيها  
الاطباء ان الله فرض جبالا على ... أيها الاطباء  
ان الله سيحكم عما عملتم في ابدان الناس -  
وما اكثر الخلق بهذه الامانة في زماننا الحاضر  
- فهذا ما اعطى به الطبيب وأوصيه » . ثم  
يحذر من المشعوذين مؤكدا « ينبغي ان لا يوثق  
بالعامي الجاهل المتعاطي لسماعة الطب » ثم  
يمتدح المهنة ذاكرا قدمها وأهميتها وتطورها ،  
كما في سائر الصناعات والحرف الاخرى ،  
فيقول « لأن الصناعة طويلة لم تصل اليها لهذه  
الغاية الا بالآلاف السنين والوف من الرجال »

اليه في زماننا في العيادات الخارجية والطوارئ.  
في مراكز الاسعاف والمستشفيات الكبيرة .  
وكان الرازي مثال الطبيب الكريم الفاضل ،  
دائب العمل والدرس متوقفا بالناس واسع  
الاحسان لمرضاه ، وقيل انه فقد بصره في آخر  
ايامه بعد ان اضاء بعلمه وفضله سبل الكثيرين  
في الترفيه عن المرضى وشفاء أسقامهم ، تاركا  
لنا تراثا طبيا غنيا وخالدا ( ٢٢ ) .

وبعد وفاة الرازي بسنين ترك الطبيب ابو  
جعفر أحمد بن محمد بن أبى الاشعث ارض  
فارس وجاء الى الموصل بالعراق ، ثم ارتحل  
الى بلاد أرمينية التي كانت لها صلات جيدة  
مع بلاد الاسلام « وحيث اشتهر بمعرفته  
للعلاج » وفي قلعة برقى سنة ٣٤٨ هـ ٩٦٠ م  
الف اول كتابه **الفائى والفتلى** وقد نقل في  
السنة ذاتها كتابه هذا في الموصل بعد رجوعه  
اليها ، حيث استمر في مزاوله مهنة الطب  
وتعليمه حتى وفاته .

ويبحث كتابه في مقالاتيه فوائد وتقديرية  
اعضاء البدن ، مع جمل في تشرحها ووظائفها ،  
والحواس والقرى الفاذية فيها ، كما ألف  
كتبا أخرى كثيرة ، وشرح كتب جالينوس  
وفرغواضها ، ونسق كتبه الستة عشر  
وقسمها الى جمل وابواب وفصول - كما فعل  
غيره من المؤلفين في هذه الحقبة ممن جاءوا  
بعده وحلوا حذوه - ليسهل على القارئ  
كل ما يلتصقه منها ، ويتعرف به على انقسام  
كل كتاب ، وما يشتمل عليه كل منها ، وفي  
أى فرض هو . ويجدر هنا ذكر كتابه في  
الادوية المفردة ايضا وكان الباحث له على  
تصنيفه قوم من تلاميذه سألوه ذلك من بينهم  
ابو العباس أحمد بن محمد البلدى ، وابو

( ٢٢ ) ابو القاسم سعد بن أحمد الاندلسي ، طبقات الامم ، القاهرة مطبعة السعادة ، ص ٨٢ - ٨٥ ،  
فيوردوس ابن العبري ، تاريخ مختصر الدول ، بيروت ، الطبعة الكاثوليكية ، ١٩٥٨ ، ص ٢٦ ، ١٥٧ - ١٥٨ ،  
ويذكر الرازي في الحاوي ، طبعة حيدر آباد ، ج ٢٣ ( ١ ) ص ٢٨٨ كيف ان الطبيب ينبغي ان يكون نزيها فليقا باشا  
حسن المنطق وانه يحتاج الى تعليم طويل وطلب حيث لا تلاقى الصنعة . ثم انه لا يمكن تعليم نبي او بول الذكر من  
الانثى في الحالات العادية ولكنه يذكر الفروق في تعليمه وجمع الكلى ويميزه عن جمع القولون .

ويستحث على اختيار طبيب للعائلة يحرس على صحة رب الدار وأهل بيته .

أما حديثه عن تلاميذه ، الذين يدعوه ، كما فعل أبو القاسم الزهراوى معاصره ، أولاده فففيه كشف صريح لنوعية التعليم المهني وتقديره ، ودرجات التحصيل من طالب الى خريج فالى طبيب مقيم أو مناوب كما نجد في مشافي مصر ، اذ يقول عن تلميذه الانف ذكرهما « وهما في طبقة من تجاوز تعلم الطب ودخلا في جملة من يتفقه فيما علم من هذه الصناعة » . وفيه يقول ابن ابي اصيبعة ان ابن ابي الاشعث كان واغر العقل شديد الراى محبا للخير كثير السكنينة والوقسار متفكفا في الدين ... وكان فاضلا في العلوم الحكيمية متميزا فيها . « وقد اتم هذا الكتاب سنة ٣٥٣ هـ ٩٦٤ م (٢٣) .

وكان معاصرا لابن ابي الاشعث الطبيب المسلم ابي منصور الحسن بن نوح القمري . من بلاد ما وراء النهر صاحب كتاب **فني ومني** . في مقدمته نجد تعبيرا مشوقا واعترافا صريحا عن رغبة المؤلف وتصميمه منذ نعومة اظفاره لدراسة العلوم الطبية والتخصص فيها وممارستها ، اذ يقول بعد البسملة : « اني لم ازل في صباى ومنذ عقلت احب العلوم الطبيعية وتنازعتني نفسى اليها خصوصا علم الطب ، لما كنت ارى فيه من اراحة الانفس وتخليصها من الالام واعادتها الى الصحة بعد السقام » . هذه الدوافع الانسانية الرفيعة ، التي تكاد تخلو من محبة المال والذلات ، وتصبو لخدمة العلم وتخفيف مصائب الانسان

وشفاء الاسقام . ويحرص القمري للتحريرى على وجوب قراءة الكتابات الطبية النافعة واحترام الافاضل من الحكماء كعلمين ورواد فيقول « وكانت همتى على خدمة من تمسك بالطب بادنى علقه ، فضلا عن المتبحرين والمبرزين فيه حتى احطت بمكتون خزانته ، واطلعت على اسراره وكنانيه ، وادركت منه مارجوت معه الكفاية وقدرت به بلوغ الكمال والغاية » وهكذا بعد ان تخرج ونصح علمه باشر في ممارسة المهنة « فاكبت على معالجة المرضى » كما بدأ ايضا في التعليم والتأليف وقد استخرج كتابه من مصادر متفرقة و « جمع فيه اكثر تاويل الاطباء المتقدمين والمتأخرين في العلاج خاصة ، وضم اليه ما جرب وصح عنده وجعله على ثلاث مقالات وقيد ابوابها بحروف الجمل » . وفيه عرض شامل للأمراض من القرن الى القدم ، الظاهرة والخفية بما فيها الحميات بأنواعها . وبموجبنا منه صراحته وامانته ، فهو لا يرتئي فوق ما ينبغي ان يرتئي مثبا نبيل مقصده باعترافه بمجزه وضعفه على حسل بعض المضلات الصحية التي تواجهه فاسمعه يقول « وكان يمتاص على ذلك لاحتياجي الى النظر في كتب شتى » ، واذا اعترف بمجزه وصف لنا احدي السبل لمعالجة هذا الضعف ، الذي حدا به الى مطالعة الكثير من الكتب لاستخراج المعلومات منها ثم مباشرته في التأليف تذكرة وذخرا لنفسه ولبن قراه من بعده (٢٤) . وكما تقول الدكتورة غادة كرمى التي تهيم دراسة شاملة حول الموضوع ، ان غاية القمري كانت تعليمية وبحثه « لا يحتوى على مناقشات فلسفية أو نظرية » بل تستهدف

(٢٣) ابن ابي اصيبعة ، **عيون الأنباء** ، ج ١ : ٢٤٥ - ٢٧٠ وفي المكتبة البريطانية يوجد مخطوط في ١٩٠ ل ٢٢ سطرا للصفحة بخط نسخ نقل سنة ٦٩٦ هـ وصلته في فهرس ١٩٧٥ ، صص ٦٥ - ٦٨ مع الراجع . انظر ايضا ادب السيد ، ارمينية في التاريخ العربي ، حلب ، ١٩٧٢ .

(٢٤) غادة كرمى ، « الطب العربي في القرن العاشر » **ابحاث الندوة** ، ج ١ ، حلب ، معهد التراث العلمي العربي ، ١٩٧٧ ، صص ٧٧ - ٦٩ ملخص نقالة بالانكليزية تحت الطبع وهي تشكل مرعا بسيطا لوضع اطروحة دكتوراة تعد للنشر ايضا . وفي المكتبة البريطانية ، فهرس ، ١٩٧٥ ، صص ٧١ - ٧٣ بخط نسخ جميل ومفروء مع فهرس سنة ٦٧٨ هـ في ٦٢٢ - ١٧ سطرا للصفحة .

فكان إذا مؤلف الإسلام من القمري الى جعفر أحمد بن محمد الحشاء التونسي (١٢٤٧/١٢٤٩) في كتابه مفيد العلوم ومفيد الهموم في تفسير الالفاظ الطبية واللغوية الواقعة في كتاب الطب المنصوري للرازي ومن جاء بعده رواد فرع جديد هام في اليادين العلمية واللغوية لرفع منار تعليم هذه الصناعة الشريفة .

وتختتم الحديث حول رجالات القرن الرابع بذكر الطبيب الذائع الصيت في الشرق والغرب ، علي بن العباس الجوسي (ت ٢٤٨/٩٩٤) تلميذ أبي ماهر موسى بن سيار ، وكلاهما من أرض فارس . وكتاب الجوسي ، الكامل في الصناعة الطبية المعروف بالكنى والمهدى لخزانة الملك عضد الدولة البويهى قد ترجم الى اللاتينية اكثر من مرة .

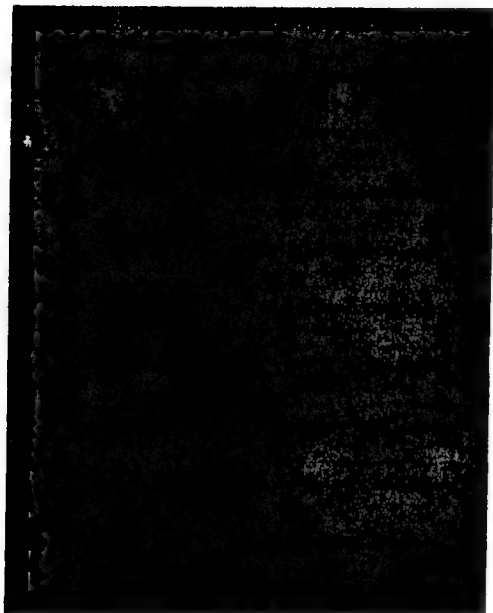
فيه يمتدح الملك الفارسي لتحليه بالفضائل ووجه للطم والحكمة واهلها ، مقتبسا قول ابو شروان : « ان اراد الله بامة خيرا جعل العلم في ملوكها والملك في علمائها » ، وكمن من شعوب اليوم محرومة من كليهما . ويعتبر الجوسي ان الطب أشرف الصناعات ، ولكنه ينتقد ، وأحيانا بدون مبرر ، المؤلفين الذين سبقوه على اخفاقهم في وضع كتاب شامل خال من العيوب ، مما يحتاج اليه اهل الصناعة وغيرهم في حفظ صحة الاصحاء وردّها على المرضى « اذ كنت لا أجده لاحد من القدماء والمحدثين من الاطباء كتابا كاملا يحوى جميع ما يحتاج اليه من بلوغ غاية هذه الصناعة واحكامها » . وينتقد المجموعة الإمبراطية بان

معالجة الملل عمليا وبذلك يهين هذا الكتاب « أساسا ممتازا للدراسة الممارسة التطبيقية ، حسب التقليد المتبع آنذاك حاولوا تنفسا ومقتبسات لأطباء كثيرين كانت مستضيع لولا ذلك (٢٥) .

وقد اتبع هذا الاسلوب نفسه في رسالته التنوير في المصطلحات الطبية التي تغطي المعلومات المدونة فيها من بطون الكتب وتضاميف الكناشات وفسرها تفسيرا مجردا بالفاظ غير اصطلاحية في ذكر الملل والاسباب وقسمها الى مشرة ابواب ، وتشتمل الاسامي المستعملة في المداواة والاطعمة والاشربة والصيدنة والاوزان والاكيال وصناعة الطب وافتتحها بالقول « اني لكثرة معرفتي بفضل علم الطب على سائر العلوم ، وفرط علمي بحاجة كل محقق في كل وقت وكل مكان اليه ، وشدّة حرصي على ما يرغب الناس في تعلمه لا ازال مفكرا في جميع ما يقرب البعيد ويسهل التوغل ليزداد المبتدئ به والشارع فيه قوة صريحة وثبات عزيزة على دراسته واستكمال الحفظ منه . وقد أحببت في هذا الوقت ان التخط من بطون الكتب وتضاميف الكناشات الفاظا هي عند اهل الصناعة معروفة ، وأبحاثا لا بد منها في كل يوم ، ولا توجد تلك الاشياء الا متفرقة في كتب شتى . والطاريء على هذا العلم محتاج الى تجليها والوقوف على معانيها الى تكلف شديد ومقاسات تصب كثير ، وأهل التبرم بها ومعاماة النصب في طلبها تحمله على نبذها جانباً الاعراض عنها . واني افسر كل لفظة منها تفسيرا مجردا (٢٦) .

(٢٥) المرجع اعلاه رقم ٢٤ ، وقد اناحت لي الظروف ان احصى عددا كثيرا من المخطوطات لكتاب غنى ومنى ، وان اقتبس بعد ما ذكره المؤلف وانتظار ان المكتورة غادة كرمي ستوفى هذا الموضوع حقه من البحث والتقييم .

٣٦ - يذكر ابراهيم شيوخ ، في فهرس المخطوطات المصورة : ج ٢ قسم ٢ - الطب ، معهد المخطوطات العربية بالقاهرة ، ١٩٥٩ ، ص ٥٧ - ٥٨ ، ٩٢ نسختين لكتاب التنوير للقمري الواحدة بمكتبة احمد الثالث باسطنبول رقم ٥١٢٧ - ١٢٥٢١٢ سطرًا بخط تعليق مفقود والثانية بمكتبة الخليل رقم ٥٢١٢٧ ايضا بخط تطبيق في ٢٢ ، ٢١ سطرًا وقد ذكرتهما المكتورة الكرمي .



الشكل الثاني : - « الاختبارات » في المأخوذة وحفظ الصفحة وإعدادها من مطبوع ابن بطال في تقويم الصفحة ،  
 حصلنا على شكل ١ ، ٢ باذن من المكتبة البريطانية بلندن ، ونحن مدينون للثلاثين عليها بالشكر لسماعهم بمراسلتها  
 ونشرها .

كتبها مقتضبة غامضة المعاني يقتصر كل منها على نوع واحد من أنواع هذا العلم ، ويان كتب جالينوس فيها اسهاب لا طائل تحته ، وان أوريباسيوس كان ناقلا ، وان أهرن القس قد اخفق في ترجماته . ومع انه يمتدح حنيئا المبادئ فانه ينكر على الرازي عدم ذكره تشريح الاعضاء والعلاج باليد ، وانه يهمل في الحاروي شرح الامور الطبيعية . لكن المجوسي استعان بكل هؤلاء ويوضح بالقول « واما انا فاني اذكر في كتابي هذا جميع ما يحتاج اليه في حفظ الصحة ومداواة وطبائع الامراض واسبابها واعراضها مما لا يستغنى عنه الطبيب . . . ومما قد صحت منفعتة . » ثم يضيف « واما الادوية فاني ذكرت منها ما يستعمله اطباء الاقليم الرابع والعراق وفارس ، وما قد صحت تجربتهم له وكثرت معرفته في كل واحد من الامراض ، اذ كان كثير مع الادوية التي استعملها القدماء من اليونانيين قد رفضها اهل العراق وفارس ، » مما يدل على حرية فكره وثورته على التقليد السقيم . وقد اجاد في اعطاء امثلة مفيدة حول الطريق الذي سلكه في كتابه ومنهج بحثه واستطلاعهم كما في وصفه الملل كداء ذات الجنب « هذا الورم الحار العارض للفشاء المستبطن لاضلاع الصدر من مادة تنصب اليه » وغيرها من امور المداواة والتدبير . ويستفيض في ذكر « الرؤوس السعانية التي ينبى ان تعلم قبل قراة كل كتاب » كفضه ومنفعتة وسسمته وجهة التعليم فيه ومرتبته ، واسم الواضع وصحته ، وقسمته الى اجزاء ومقالات . ويتبع الملكى في عشرين مقالة في علم الطب وعمله ، وهو اكبر حجما من كتابي الفردوس للطبري

٢٧ - كتاب الملكى او كامل الصناعة الطبية للمجوسى موجود لعصرنا في عشرات النسخ في مكاتب عدة نشر في القاهرة بولاق في مجلدين سنة ١٢٩٤/١٨٧٧ م وطبع في لاهور سنة ١٨٦٦ م وترجم الى الالمانية اكثر من مرة ونشر ومته نسخ في المكتبة البريطانية والقاهرة واستنبول وواشنطن وكمبرج. انظر :

F. Sezgin, Geschichte, 3 · 320-22; and Dictionary of Scientific Biography. N.Y., vol. 9 (197) pp. 40-42.

واين العبري ، مختصر الدول ، ص ١٧٠ - ٧١ .

٢٨ - جمال الدين ابو الحسن طي بن يوسف القاهري، تاريخ الحكماء ، بغداد ، طبعة مكتبة المثنى عن نسخة ليزج ١٩٠٢ ، ص - ٢٢٢ ، وبروكلمن ، طبعة لينن ، ج ١ : ٢٧٢ وطحق ١ : ٢٣٣ .

يتتلمذ لطبيب معين مدة كافية ، ولم يعارس المهنة بمكثه في إحدى البيمارستانات ردهة من الزمن ، بل انه تقدم للممارسة والتأليف بجرأة وبنجاح يكاد يكون منقطع النظير في ريعان صباه معتمداً على ذكائه المفرط وإطلاعه الواسع ونظرة الثاقب وسرعة خاطره وحسن ملاحظاته الشخصية . وحسبنا ان نذكر هنا فقط دائرة المعارف الطبية التي كتبها تحت عنوان ذي معان :

**القانون في الطب** ، في خمسة كتب احاطت بجميع علوم الطب كلياته وجزئياته ابتداءً بجرجانه وانتهى بمدنيته الى وهملان ، يمتدحه حاجي خليفة بأنه « من الكتب المعتبرة » ، بجانب كتبه الاخرى الطبية كالارجوزة والادوية القلبية والقولنج ، وفي تدارك الخطأ الواقع في التدبير الطبي ورسالته في السكتجنين ، (٢٩) هذه الكتب أصبحت نموذجاً لكثير من طلاب الحكمة في الاسلام ، والدستور الذي اتبعه تلاميذه ومريده من بعده الذين وصفوه في الدروة والمعلم الذي لا يبارى ، ومن يكفى طالب الطب ان يتتلمذ لما كتبه ويحفظ ما سجلته يمينه . وهذه « المدرسة السينائية » اشتدت وترعرعت وامتد تأثيرها في اقطار كثيرة لا سيما في ايران واواسط آسيا حتى الزمن الحاضر وتجد تعبيراً شاملاً فيما يطلق عليه اسم الطب اليوناني .

اما اذا تحولنا في القرن الخامس حتى نهاية السابع الى بلدان العراق وسورية ومصر والغرب فاننا نجد نهضة تشرق في ميادين اخرى

هذا قليل مما حققه اطباء القرن الرابع فتثبت بانتاجهم ما نستطيع بحق ان نسميه « الطب العربي الاسلامي » بعلامحه الخاصة وطرقه المميزة المستقلة - كفجر جيد اشرق في عالم المهن الطبية ، اصف الى ذلك انه كما ازدهرت علوم الصناعة الطبية في مشرق العالم الاسلامي فقد بلغ ايضاً عصره الذهبي آنذاك في شمال افريقيا وبلاد الاندلس . وبضيق المجال هنا عن ذكر افاضل العلماء في الغرب ممن ساهموا في هذه الانطلاقات المباركة مثل ابي جعفر احمد بن الجزار بالقيروان ، وابن جلجل والزهرأوى في العاصمة الاندلسية ، ومن تركوا لنا قسماً كتاباتهم نظير **التعريف بن عجز عن التأليف للزهرأوى** وغيره ترانا خالداً نرجو في مناسبة اخرى ان ندرسه بالاختصار . ولكن يكفى هنا ان نشير الى اساليبهم المبتكرة في التعليم والممارسة ، وما كان لتأليفهم من الاثر البعيد في توجيه العلوم الطبية طيلة القرون الوسطى في الشرق والغرب .

**عصر ابن سينا ومدرسته الطبية** : لقد اعتبر الفيلسوف المبقري ابو علي الحسين ابن سينا ( ٣٧٠ - ٤٢٨ هـ - ٩٨٠ - ١٠٣٧ م ) منذ القرن الخامس شيخ اطباء المسلمين بلا منازع ، لا سيما في ايران وما وراء النهر ، مع ان مثل هذه الزعامة وجدت تحدياً قوياً ذا كفاءات صادقة في بلاد الشام والقطر المصري والاندلس ولعل سيرة حياته تلقى ضوئاً على ذلك ، ويكفى ان نقول هنا ان ابن سينا بسبب نبوغه وجد منذ نعومة اظفاره ان دراسة الطب سهلة ميسورة ، حتى انه يصعب التقليد لم

٢٩ - نظير الدين علي بن ابي القاسم زيد البيهقي ، تاريخ حكماء الاسلام ، تحقيق محمد كرد علي ، دمشق ، مطبوعات المجمع ، ١٩٤٦ ص ٥٢ - ٧٢ ، القفطي ، تاريخ ٤١٣ - ٢٦ ، ابو العباس احمد بن محمد بن خلكان ، وفيات الاعيان ، تحقيق احسان عباس ، بيروت دار صادر ، ١٩٦٩ ج ٢ : ١٥٧ - ٦٢ ، مصطفي بن عبد الله حاجي خليفة ، كشف من اسامي الكتب والفنون ، استنبول ، منشورات مكتبة الشبي ، ج ٢ : ١٣١١ - ١٣٠٠ وانظر :

Wm. E. Gohlman, The Life of Ibn Sina, Albany, N.Y., State University Press, 1974, pp. 16-100.

وجميل صليبا ، ابن سينا ، درس وتحليل ومنتديات ، دمشق مطبعة ابن زيدون ، مكتب النشر العربي ، ١٣٥٦ / ١٩٣٧ م .



متحاجة ومتنافرة ، إلا انه مالت فيه الهمم الى الاسلوب والتقليد والتطرق اكثر من التجارب العلمية والإبتكار وحرية الرأي ، ومع كون بعض هذه المناظرات ذا فائدة ثقافية لشحذ الافكار وصراع الأقلام ، إلا انها حولت اتجاه التطور العلمي اقلية بل ان يكون ممتدا نحو التقدم والارتقاء . على هذا يذكرنا في الوقت نفسه بمجالس العلماء من الخلفاء الذين احبوا الحكمة والادب ففتحوا ابواب قصورهم في وجه رجال الفكر والمعرفة لتبادل الآراء والخبرات والحجج ، مما ساعد في شحذ الالهام وحسن المنطق وبلاغة الاسلوب .

اما بالنسبة لابن بلان بالذات فان ما لاقاه من عداوة وخيبة امل بلل حسن الضيافة والاکرام احدث لديه ردة فعل قوية فادته الى الانزلال بعض الشيء والاكتماش على نفسه ، ففسر ، بطريقة غير مباشرة ، عالم الطب والفكر عملاقا من اساطير ورواد المعرفة في وقت كان قد بلغ فيه اوج نضوجه الفكري ، كما تدلنا على ذلك كتاباته الباقية الى زماننا .

في منتصف القرن الخامس الف ابن بلان كتابه **دعوة الاطباء** للامير نصير الدولة ابي نصر احمد بن مروان صاحب ميفارقين ( مدينة الشهداء ) . والكتاب على نسق كليل ودمنة يظهر فضل الاطباء الافاضل وعجز « المخارق » الجاهل والمحترفين منهم ويشتمل على فائحة يمتدح بها بغداد ، مسقط رأسه ، وينتقد بعض ما رآه في مدينة الشهداء . اما النص ففيه دموع توحى بجد ينم عن مزاج ، وباطل ينطق من حق ، وخير القول ما افنى جده والهي هزله ، يحوى امثال الحكماء وكلام البلغاء ونوادير الفلاسفة ، فيجد العالم فيه ما يوافق

وتشبع نواح جديدة سائرة بغلى ثابتة بدون تشر او تخاذل . وتكتفى هنا بذكر نخبة منهم . فمثلا ابو الحسن المختار بن بطلان ، نصراني من اهل بغداد ، نصير للعروبة وامجاد نهضتها العلمية والفلسفية . كان قد تتلمذ لابي الفرج عبد الله بن الطبيب الفيلسوف واتقن عليه قراءة كثير من الكتب الحكمية وغيرها ، ولازم ايضا الطبيب ابا الحسن ثابت بن ابراهيم الحراني ، واشتغل عليه وانتفع به في تعليم المهنة ومزاولة اعمالها . ثم خرج الى الموصل وديار بكر واقام في حلب الشهفاء مدة سافر بعدها الى الديار المصرية وتعرف هناك بالطبيب ابن رضوان الذي كان ، كثره من مشاهير اطباء تلك الحقبة الافاضل ، بملك مكتبة تحوى ما قرأ من ترجمات وتآليف لافلاطون وارسطو طاليس والاسكندر الفسيسي والفارابي ، ( ولا يذكر الكندي فيلسوف العرب ) في الفلسفة والطب والحياة الفاضلة وكتب اخرى في الادب العربي وعشرة كتب في العلوم التشريعية الدينية وما يسر من **المجموعة البقراطية** وكتاب ديسقوريدس في **مفردات الطب** وروفس وجالينوس واوريباسيوس وبولس ، بالإضافة الى كتاب **الحاوي** لابي بكر الرازي واخرى في الزراعة وتربية الحيوانات والصيدلة وعلم الادوية . (٢٠) .

ولكننا نأسف ان نقول ان هذه الصداقة سرعيا ما تحولت الى عداوة مرير لعدم انسجام بين الطرفين ، وحدثت بينهما مناظرة ومشاجرة زادت نيرانها الخالية في الجادلات ، فافترا . وتقدر من هذا ان نستنتج بان القرن الخامس مع كونه زمن نضوج فكري تمت فيه العلوم واساليب الجدل المنطقي مع تطور في الطب والفلسفة وتفاعلت فيه عناصر ثقافية متعددة ،

٢٠- ابن ابي اصيبعة ، **عيون الأنباء** ، ج ٢ : ٩٩ ، ١٠٥ ، ٢٤١ - ٢٢ ، ابن العبري ، **مختصر مرص** ، ١٩٠ - ٩١

وانظر :

Soyyed H. Nasr (editor), **Islamic Contributions to Islamic Culture**, Tehran, Imp. Iranian Ac. 1977, pp. 16574 ; and Ginseppe Cabrieli, "Medicine Scienziati Arabi Ali ibn Ridwan," **Isis**, (1924), pp. 500-506.

**أقوالهم** « وما في الدنيا مثل أبي الحسن العطار .. عنده دهن المافية شيء ما في الدنيا مثله فلا يبقى حمام ولا مجلس الا والحديث يدور حول صفة أبي الحسن العطار » . ويستمر حديثه مستعملا الفاظا عامة يرثي حالة بعض اطباء زمانه ، لاستهتارهم بالقيم الاخلاقية وواجبات المهنة ، سميا وراء المكاسب ، والتجاء البعض منهم الى السحر والتنجيم والتدجيل مستهجنين كيف اصبح احدهم « يتحيل في تحصيل المكسب كل سبيل وهو تارة بتطبيب وتارة يتنجيم وتارة يدلل ويسمى « صورة واضحة لبعض عصور التخلف والركود . وقد تم في مثل هذا قول الشاعر :

قد عود الطير عادات وثقن بها

فهن يتبعنه في كل مر رحل

واصبح الطبيب الفاضل نادرا :

كان لم يكن بين الحجون الى الصفا

انيس ولم يسمر بمكة سمار

ويتابع ابن بطلان قوله فاضحا بعض ما كان يقوم به المرتقون من متعاطي الصناعة ، الامر الذي كان يجري في العصر الحديث ايضا فيقول « واذا حضر الربيع اجتمع ( الطبيب ) مع عطار له وشارطه على نصف الثمن الادوية » التي كان يصفها لمرضاة . فلاف عام خلت كان هناك من حارب التدجيل والتجارة لتبقى المهنة شريفة ومزاوولها افاضل يترفعون عن الصغائر . وانه ليلزم امثلة من طرق الخداع المتبع ، كان يصف المتطبيب ادوية يمدى ان لها قوة عجيبية للشفاء فيصم لاحدهم « شرب ماء الجبن الذي يسمن الهزال ، ويبيض اللون ، ويحمر الوجه ، ويرق البشرة » ، او اخر

طريقته ، والمعلم ينقاد بسهولة الى معرفة عويصة . وذكر فيه مجالس الطعام والشراب وواجبات الطبائي ( ما تقدر ان نسميه بطبيب الامراض الداخلية اليوم ) من معرفة للفداء او الدواء الذي يرجع المزاج المنحرف الى حالته الطبيعية ، واهمية معرفة امراض العين وعلاجها للكحال وعلم تشريح وظائف الاعضاء للجراحي ( وهنا اول استعمال لهذا الاصطلاح بدل العمل بالحديد او باليد ) . ثم يشير الى واجب الصيدالة لمعرفة الجيد والمفشوش من العقاقير وتركيب الادوية وصرف الوصفات الطبية بنافية الامانة والاعتقان ، واضعا اساسا للتمييز بين مهنة الطبيب ومهنة الصيدلاني ، على انهما توامان يتعاونان لشفاء الامراض ، ولكل تخصصه ، كما اشار الى ذلك البيروني في كتابه **الصيدلة في الطب** . ( ٢١ ) ويظهر الصيدلاني للمدول من المعالجة مباشرة او النظر في القوارير وفحص النبض اذ ان هذه من اختصاص الطبيب وحده . ثم يصف دكة العطارين وحالتهم المتدهورة بسبب جهلهم في الصناعة ( حتى ان الناظر الى الصيدلاني ومكان صله لا يرى سوى البراني المصففة ، والصواني الزوقة ، والدكاكين المخرفة ، والالواج المندجسة ( المدهونة بالصباغ الاسود او بالزاج ) والموازين والمكاييل ، والمصافي والطباشير وصارت العناية كلها بالحناء الجيد وماء الورد الطيب والخضاب الحالك ( لصباغ الشعر ) والفصول الاحمر لتجميل الوجه ، والقلبي والشادر لازالة الشعر من امكانه في الجسم .

ويتطرق ابن بطلان بعد هذه السخرية المرة والانتقاد اللاذع لمهنتي الصناعة بلا جدارة ، الى توبيخ صارم لسبب جهل العامة ومدى اتيادهم الاعمى للدعائيات المفروسة فيتنبس

٢١ - كتاب ابن بطلان ، دعوة الالام ، منه مخطوطة بالية ولد نشره بشارة زكزل بالاسكندرية ، مطبعة الخديوي ١٩٠١ . وكذلك نشر في بيروت وتزوج للنسبة وهو كتابهم في تاريخ الطب والصيدلة ، وانظر :

Hamarhen, "Arabic historiography as related to the health professions," in *Sudhoff's Archive*, 50 (1966), pp. 4-20.

« انني لم الق كتابا صنف فيما أنا بسبيله الا وقرأته عند تصنيفي هذا ، ابتارا مني بالتقرب الى قلوب ساداتي واخواني » . وعن أسلوبه القنضيب يقول « لان الناس على شجر من تطويل العلماء وكثرة الكتب الدونة . فان حاجتهم من العلوم الى منافعتها لا االى براعيتها وحدودها ، فاعتمدنا في كتابنا اختصار الالفاظ المطولة وجميع شتات المعاني المتفرقة متبعين في ذلك آراء القدماء والمحدثين ومالنا فيه الا التقريب والترتيب وتسهيل مطلب او ايراد حجة في نصره مذهب غير غشمين رضا الناس على اختلاف افهامهم واهوائهم ، بل مستعنيين بالله فيما نورد عليهم ، فالطبيعة البشرية غير معصومة من الزلل كل ذلك معمول بحسب الرأي القياسي » . وجعله على شكل جداول على نسق الريبجات والتقويم الفلكية ذاكرا اسم الشيء المتبسط وطبيعته ودرجته والجيد منه ومنفسته او مفرغه ، وما يدفع الضرر والخلط الذي يولده ، وموافقة العلاج للسن والمزاج والافصال والبلاد ، والاختبارات والخواص وما يراه المتبحرون في ذلك ، وأنواع البيضى والفاكهة والحبوب والالبان وما يعمل منها ، والاختيار وخواصها والبقول وتوابل المطبوخات وابازيرها ، والمخللات والعصول والاصباغ واللطخات والحيوانات وطبائنها واعضائها ، والياه والاشربة ومدادوات الخمار والحلوى والرياحين والبخورات والاطبان ثم انه يفرد فصلا للاغاني وتأثير الموسيقى والالحن في مداواة النفس والابدان ، ويذكر السنونات والسواك والرياضة والحمام والملايس والمجالس والازمنة والبلدان والاهوية . وهذا ما قاله في نفع الموسيقى « كالأدوية في الابدان الربيضة وافعالها في النفوس ظاهرة في مشي الجمال عند الحداة وفرح الاطفال لسماح

» يكتب لمريضه ادوية غريبة يقول امضوا الى فلان المطار ( الذي اتفق معه مسبقا ليشراكة في الارباع ) مكانه في المحل الفلاني ، ولكسر حوالجه جيدة ، فلا تفكروا بالثمن . فذا مال الشاري الى دكان اخر للشراء يبدأ بولم : اين الالهيلج الاسود والترنجبين الابيض والامير باريس ؟ ملتم الى الرخص . اما تلمون ان الحكماء يقولون اذا كان الطبيب حاذقا والمريض موافقا والصيدلاني صادقا فما اقل مكث الملة ؟ ! » وصدق قول الشاعر :

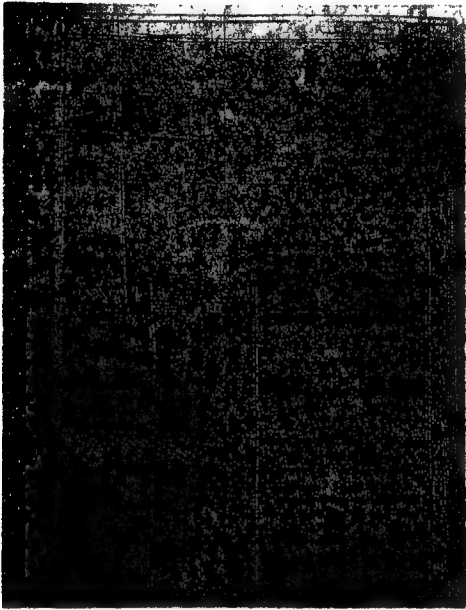
بلى نحن كنا اهلها ، قابادنا

صروف الليالي والطبيب المسافر

لذلك يؤكد ابن بطلان « انه لولا عجز الأطباء لما استهان الجمهور بالصناعة الطبية واستدلوا على نقصها » . « فرأى واجبه حث الطبيب الحاذق على الاخلاص لمهنته بطلب المثل العليا وكسب العلوم والجهد في العمل ، كما فعل الكثير من زملائه الافاضل الذين تكلّموا في آداب الطبيب والتزامه النزاهة ، والبر بالفقراء وحسن المعاملة ، ويختتم قوله « قد وفينا بما ضمنا بقدر ما جادت القريحة به » . ( ٢٢ )

ولابن المطران كتب كثيرة في الطب اشهرها واوسعها سمعة هو **تقويم الصحة بالإسباب السبعة** التي لا بد لكل انسان يولر دوام صحته من تعديله واستعمالها ، والتي وضعها في قالبها الاولى في العربية **حسن المبادئ** نقلًا عن جالينوس ، واضعا تحت كل نوع كالمكمل والراحة والرياضة والاحداث النفسانية عدة انواع تمت الى الطابع واختيار ما يوافق كل انسان منها بحسب المزاج والسن والجنس ، لاحظته بالبحث من جميع اطرافه اذ يقول ،

٢٢ - حفرته ، فهرس القاهرة ، ص ١٨٢ - ٨٥ ، وفهرس الكتبة البريطانية ، ١٩٧٥ ، ص ١٢٢ - ١٨ وشيوخ ، المخطوطات المصورة ، جامعة الدول العربية ، ص ٨٦ - ٨٧ وفيه ذكر لمخطوطات البيرونيات بالقوريس - إيطاليا رقم ١٢٥ ( ١ ) ٢٢ - ٢٨ - ٢٩ - ٣٠ - ٣١ - ٣٢ - ٣٣ - ٣٤ - ٣٥ - ٣٦ - ٣٧ - ٣٨ - ٣٩ - ٤٠ - ٤١ - ٤٢ - ٤٣ - ٤٤ - ٤٥ - ٤٦ - ٤٧ - ٤٨ - ٤٩ - ٥٠ - ٥١ - ٥٢ - ٥٣ - ٥٤ - ٥٥ - ٥٦ - ٥٧ - ٥٨ - ٥٩ - ٦٠ - ٦١ - ٦٢ - ٦٣ - ٦٤ - ٦٥ - ٦٦ - ٦٧ - ٦٨ - ٦٩ - ٧٠ - ٧١ - ٧٢ - ٧٣ - ٧٤ - ٧٥ - ٧٦ - ٧٧ - ٧٨ - ٧٩ - ٨٠ - ٨١ - ٨٢ - ٨٣ - ٨٤ - ٨٥ - ٨٦ - ٨٧ - ٨٨ - ٨٩ - ٩٠ - ٩١ - ٩٢ - ٩٣ - ٩٤ - ٩٥ - ٩٦ - ٩٧ - ٩٨ - ٩٩ - ١٠٠ - ١٠١ - ١٠٢ - ١٠٣ - ١٠٤ - ١٠٥ - ١٠٦ - ١٠٧ - ١٠٨ - ١٠٩ - ١١٠ - ١١١ - ١١٢ - ١١٣ - ١١٤ - ١١٥ - ١١٦ - ١١٧ - ١١٨ - ١١٩ - ١٢٠ - ١٢١ - ١٢٢ - ١٢٣ - ١٢٤ - ١٢٥ - ١٢٦ - ١٢٧ - ١٢٨ - ١٢٩ - ١٣٠ - ١٣١ - ١٣٢ - ١٣٣ - ١٣٤ - ١٣٥ - ١٣٦ - ١٣٧ - ١٣٨ - ١٣٩ - ١٤٠ - ١٤١ - ١٤٢ - ١٤٣ - ١٤٤ - ١٤٥ - ١٤٦ - ١٤٧ - ١٤٨ - ١٤٩ - ١٥٠ - ١٥١ - ١٥٢ - ١٥٣ - ١٥٤ - ١٥٥ - ١٥٦ - ١٥٧ - ١٥٨ - ١٥٩ - ١٦٠ - ١٦١ - ١٦٢ - ١٦٣ - ١٦٤ - ١٦٥ - ١٦٦ - ١٦٧ - ١٦٨ - ١٦٩ - ١٧٠ - ١٧١ - ١٧٢ - ١٧٣ - ١٧٤ - ١٧٥ - ١٧٦ - ١٧٧ - ١٧٨ - ١٧٩ - ١٨٠ - ١٨١ - ١٨٢ - ١٨٣ - ١٨٤ - ١٨٥ - ١٨٦ - ١٨٧ - ١٨٨ - ١٨٩ - ١٩٠ - ١٩١ - ١٩٢ - ١٩٣ - ١٩٤ - ١٩٥ - ١٩٦ - ١٩٧ - ١٩٨ - ١٩٩ - ٢٠٠ - ٢٠١ - ٢٠٢ - ٢٠٣ - ٢٠٤ - ٢٠٥ - ٢٠٦ - ٢٠٧ - ٢٠٨ - ٢٠٩ - ٢١٠ - ٢١١ - ٢١٢ - ٢١٣ - ٢١٤ - ٢١٥ - ٢١٦ - ٢١٧ - ٢١٨ - ٢١٩ - ٢٢٠ - ٢٢١ - ٢٢٢ - ٢٢٣ - ٢٢٤ - ٢٢٥ - ٢٢٦ - ٢٢٧ - ٢٢٨ - ٢٢٩ - ٢٣٠ - ٢٣١ - ٢٣٢ - ٢٣٣ - ٢٣٤ - ٢٣٥ - ٢٣٦ - ٢٣٧ - ٢٣٨ - ٢٣٩ - ٢٤٠ - ٢٤١ - ٢٤٢ - ٢٤٣ - ٢٤٤ - ٢٤٥ - ٢٤٦ - ٢٤٧ - ٢٤٨ - ٢٤٩ - ٢٥٠ - ٢٥١ - ٢٥٢ - ٢٥٣ - ٢٥٤ - ٢٥٥ - ٢٥٦ - ٢٥٧ - ٢٥٨ - ٢٥٩ - ٢٦٠ - ٢٦١ - ٢٦٢ - ٢٦٣ - ٢٦٤ - ٢٦٥ - ٢٦٦ - ٢٦٧ - ٢٦٨ - ٢٦٩ - ٢٧٠ - ٢٧١ - ٢٧٢ - ٢٧٣ - ٢٧٤ - ٢٧٥ - ٢٧٦ - ٢٧٧ - ٢٧٨ - ٢٧٩ - ٢٨٠ - ٢٨١ - ٢٨٢ - ٢٨٣ - ٢٨٤ - ٢٨٥ - ٢٨٦ - ٢٨٧ - ٢٨٨ - ٢٨٩ - ٢٩٠ - ٢٩١ - ٢٩٢ - ٢٩٣ - ٢٩٤ - ٢٩٥ - ٢٩٦ - ٢٩٧ - ٢٩٨ - ٢٩٩ - ٣٠٠ - ٣٠١ - ٣٠٢ - ٣٠٣ - ٣٠٤ - ٣٠٥ - ٣٠٦ - ٣٠٧ - ٣٠٨ - ٣٠٩ - ٣١٠ - ٣١١ - ٣١٢ - ٣١٣ - ٣١٤ - ٣١٥ - ٣١٦ - ٣١٧ - ٣١٨ - ٣١٩ - ٣٢٠ - ٣٢١ - ٣٢٢ - ٣٢٣ - ٣٢٤ - ٣٢٥ - ٣٢٦ - ٣٢٧ - ٣٢٨ - ٣٢٩ - ٣٣٠ - ٣٣١ - ٣٣٢ - ٣٣٣ - ٣٣٤ - ٣٣٥ - ٣٣٦ - ٣٣٧ - ٣٣٨ - ٣٣٩ - ٣٤٠ - ٣٤١ - ٣٤٢ - ٣٤٣ - ٣٤٤ - ٣٤٥ - ٣٤٦ - ٣٤٧ - ٣٤٨ - ٣٤٩ - ٣٥٠ - ٣٥١ - ٣٥٢ - ٣٥٣ - ٣٥٤ - ٣٥٥ - ٣٥٦ - ٣٥٧ - ٣٥٨ - ٣٥٩ - ٣٦٠ - ٣٦١ - ٣٦٢ - ٣٦٣ - ٣٦٤ - ٣٦٥ - ٣٦٦ - ٣٦٧ - ٣٦٨ - ٣٦٩ - ٣٧٠ - ٣٧١ - ٣٧٢ - ٣٧٣ - ٣٧٤ - ٣٧٥ - ٣٧٦ - ٣٧٧ - ٣٧٨ - ٣٧٩ - ٣٨٠ - ٣٨١ - ٣٨٢ - ٣٨٣ - ٣٨٤ - ٣٨٥ - ٣٨٦ - ٣٨٧ - ٣٨٨ - ٣٨٩ - ٣٩٠ - ٣٩١ - ٣٩٢ - ٣٩٣ - ٣٩٤ - ٣٩٥ - ٣٩٦ - ٣٩٧ - ٣٩٨ - ٣٩٩ - ٤٠٠ - ٤٠١ - ٤٠٢ - ٤٠٣ - ٤٠٤ - ٤٠٥ - ٤٠٦ - ٤٠٧ - ٤٠٨ - ٤٠٩ - ٤١٠ - ٤١١ - ٤١٢ - ٤١٣ - ٤١٤ - ٤١٥ - ٤١٦ - ٤١٧ - ٤١٨ - ٤١٩ - ٤٢٠ - ٤٢١ - ٤٢٢ - ٤٢٣ - ٤٢٤ - ٤٢٥ - ٤٢٦ - ٤٢٧ - ٤٢٨ - ٤٢٩ - ٤٣٠ - ٤٣١ - ٤٣٢ - ٤٣٣ - ٤٣٤ - ٤٣٥ - ٤٣٦ - ٤٣٧ - ٤٣٨ - ٤٣٩ - ٤٤٠ - ٤٤١ - ٤٤٢ - ٤٤٣ - ٤٤٤ - ٤٤٥ - ٤٤٦ - ٤٤٧ - ٤٤٨ - ٤٤٩ - ٤٥٠ - ٤٥١ - ٤٥٢ - ٤٥٣ - ٤٥٤ - ٤٥٥ - ٤٥٦ - ٤٥٧ - ٤٥٨ - ٤٥٩ - ٤٦٠ - ٤٦١ - ٤٦٢ - ٤٦٣ - ٤٦٤ - ٤٦٥ - ٤٦٦ - ٤٦٧ - ٤٦٨ - ٤٦٩ - ٤٧٠ - ٤٧١ - ٤٧٢ - ٤٧٣ - ٤٧٤ - ٤٧٥ - ٤٧٦ - ٤٧٧ - ٤٧٨ - ٤٧٩ - ٤٨٠ - ٤٨١ - ٤٨٢ - ٤٨٣ - ٤٨٤ - ٤٨٥ - ٤٨٦ - ٤٨٧ - ٤٨٨ - ٤٨٩ - ٤٩٠ - ٤٩١ - ٤٩٢ - ٤٩٣ - ٤٩٤ - ٤٩٥ - ٤٩٦ - ٤٩٧ - ٤٩٨ - ٤٩٩ - ٥٠٠ - ٥٠١ - ٥٠٢ - ٥٠٣ - ٥٠٤ - ٥٠٥ - ٥٠٦ - ٥٠٧ - ٥٠٨ - ٥٠٩ - ٥١٠ - ٥١١ - ٥١٢ - ٥١٣ - ٥١٤ - ٥١٥ - ٥١٦ - ٥١٧ - ٥١٨ - ٥١٩ - ٥٢٠ - ٥٢١ - ٥٢٢ - ٥٢٣ - ٥٢٤ - ٥٢٥ - ٥٢٦ - ٥٢٧ - ٥٢٨ - ٥٢٩ - ٥٣٠ - ٥٣١ - ٥٣٢ - ٥٣٣ - ٥٣٤ - ٥٣٥ - ٥٣٦ - ٥٣٧ - ٥٣٨ - ٥٣٩ - ٥٤٠ - ٥٤١ - ٥٤٢ - ٥٤٣ - ٥٤٤ - ٥٤٥ - ٥٤٦ - ٥٤٧ - ٥٤٨ - ٥٤٩ - ٥٥٠ - ٥٥١ - ٥٥٢ - ٥٥٣ - ٥٥٤ - ٥٥٥ - ٥٥٦ - ٥٥٧ - ٥٥٨ - ٥٥٩ - ٥٦٠ - ٥٦١ - ٥٦٢ - ٥٦٣ - ٥٦٤ - ٥٦٥ - ٥٦٦ - ٥٦٧ - ٥٦٨ - ٥٦٩ - ٥٧٠ - ٥٧١ - ٥٧٢ - ٥٧٣ - ٥٧٤ - ٥٧٥ - ٥٧٦ - ٥٧٧ - ٥٧٨ - ٥٧٩ - ٥٨٠ - ٥٨١ - ٥٨٢ - ٥٨٣ - ٥٨٤ - ٥٨٥ - ٥٨٦ - ٥٨٧ - ٥٨٨ - ٥٨٩ - ٥٩٠ - ٥٩١ - ٥٩٢ - ٥٩٣ - ٥٩٤ - ٥٩٥ - ٥٩٦ - ٥٩٧ - ٥٩٨ - ٥٩٩ - ٦٠٠ - ٦٠١ - ٦٠٢ - ٦٠٣ - ٦٠٤ - ٦٠٥ - ٦٠٦ - ٦٠٧ - ٦٠٨ - ٦٠٩ - ٦١٠ - ٦١١ - ٦١٢ - ٦١٣ - ٦١٤ - ٦١٥ - ٦١٦ - ٦١٧ - ٦١٨ - ٦١٩ - ٦٢٠ - ٦٢١ - ٦٢٢ - ٦٢٣ - ٦٢٤ - ٦٢٥ - ٦٢٦ - ٦٢٧ - ٦٢٨ - ٦٢٩ - ٦٣٠ - ٦٣١ - ٦٣٢ - ٦٣٣ - ٦٣٤ - ٦٣٥ - ٦٣٦ - ٦٣٧ - ٦٣٨ - ٦٣٩ - ٦٤٠ - ٦٤١ - ٦٤٢ - ٦٤٣ - ٦٤٤ - ٦٤٥ - ٦٤٦ - ٦٤٧ - ٦٤٨ - ٦٤٩ - ٦٥٠ - ٦٥١ - ٦٥٢ - ٦٥٣ - ٦٥٤ - ٦٥٥ - ٦٥٦ - ٦٥٧ - ٦٥٨ - ٦٥٩ - ٦٦٠ - ٦٦١ - ٦٦٢ - ٦٦٣ - ٦٦٤ - ٦٦٥ - ٦٦٦ - ٦٦٧ - ٦٦٨ - ٦٦٩ - ٦٧٠ - ٦٧١ - ٦٧٢ - ٦٧٣ - ٦٧٤ - ٦٧٥ - ٦٧٦ - ٦٧٧ - ٦٧٨ - ٦٧٩ - ٦٨٠ - ٦٨١ - ٦٨٢ - ٦٨٣ - ٦٨٤ - ٦٨٥ - ٦٨٦ - ٦٨٧ - ٦٨٨ - ٦٨٩ - ٦٩٠ - ٦٩١ - ٦٩٢ - ٦٩٣ - ٦٩٤ - ٦٩٥ - ٦٩٦ - ٦٩٧ - ٦٩٨ - ٦٩٩ - ٧٠٠ - ٧٠١ - ٧٠٢ - ٧٠٣ - ٧٠٤ - ٧٠٥ - ٧٠٦ - ٧٠٧ - ٧٠٨ - ٧٠٩ - ٧١٠ - ٧١١ - ٧١٢ - ٧١٣ - ٧١٤ - ٧١٥ - ٧١٦ - ٧١٧ - ٧١٨ - ٧١٩ - ٧٢٠ - ٧٢١ - ٧٢٢ - ٧٢٣ - ٧٢٤ - ٧٢٥ - ٧٢٦ - ٧٢٧ - ٧٢٨ - ٧٢٩ - ٧٣٠ - ٧٣١ - ٧٣٢ - ٧٣٣ - ٧٣٤ - ٧٣٥ - ٧٣٦ - ٧٣٧ - ٧٣٨ - ٧٣٩ - ٧٤٠ - ٧٤١ - ٧٤٢ - ٧٤٣ - ٧٤٤ - ٧٤٥ - ٧٤٦ - ٧٤٧ - ٧٤٨ - ٧٤٩ - ٧٥٠ - ٧٥١ - ٧٥٢ - ٧٥٣ - ٧٥٤ - ٧٥٥ - ٧٥٦ - ٧٥٧ - ٧٥٨ - ٧٥٩ - ٧٦٠ - ٧٦١ - ٧٦٢ - ٧٦٣ - ٧٦٤ - ٧٦٥ - ٧٦٦ - ٧٦٧ - ٧٦٨ - ٧٦٩ - ٧٧٠ - ٧٧١ - ٧٧٢ - ٧٧٣ - ٧٧٤ - ٧٧٥ - ٧٧٦ - ٧٧٧ - ٧٧٨ - ٧٧٩ - ٧٨٠ - ٧٨١ - ٧٨٢ - ٧٨٣ - ٧٨٤ - ٧٨٥ - ٧٨٦ - ٧٨٧ - ٧٨٨ - ٧٨٩ - ٧٩٠ - ٧٩١ - ٧٩٢ - ٧٩٣ - ٧٩٤ - ٧٩٥ - ٧٩٦ - ٧٩٧ - ٧٩٨ - ٧٩٩ - ٨٠٠ - ٨٠١ - ٨٠٢ - ٨٠٣ - ٨٠٤ - ٨٠٥ - ٨٠٦ - ٨٠٧ - ٨٠٨ - ٨٠٩ - ٨١٠ - ٨١١ - ٨١٢ - ٨١٣ - ٨١٤ - ٨١٥ - ٨١٦ - ٨١٧ - ٨١٨ - ٨١٩ - ٨٢٠ - ٨٢١ - ٨٢٢ - ٨٢٣ - ٨٢٤ - ٨٢٥ - ٨٢٦ - ٨٢٧ - ٨٢٨ - ٨٢٩ - ٨٣٠ - ٨٣١ - ٨٣٢ - ٨٣٣ - ٨٣٤ - ٨٣٥ - ٨٣٦ - ٨٣٧ - ٨٣٨ - ٨٣٩ - ٨٤٠ - ٨٤١ - ٨٤٢ - ٨٤٣ - ٨٤٤ - ٨٤٥ - ٨٤٦ - ٨٤٧ - ٨٤٨ - ٨٤٩ - ٨٥٠ - ٨٥١ - ٨٥٢ - ٨٥٣ - ٨٥٤ - ٨٥٥ - ٨٥٦ - ٨٥٧ - ٨٥٨ - ٨٥٩ - ٨٦٠ - ٨٦١ - ٨٦٢ - ٨٦٣ - ٨٦٤ - ٨٦٥ - ٨٦٦ - ٨٦٧ - ٨٦٨ - ٨٦٩ - ٨٧٠ - ٨٧١ - ٨٧٢ - ٨٧٣ - ٨٧٤ - ٨٧٥ - ٨٧٦ - ٨٧٧ - ٨٧٨ - ٨٧٩ - ٨٨٠ - ٨٨١ - ٨٨٢ - ٨٨٣ - ٨٨٤ - ٨٨٥ - ٨٨٦ - ٨٨٧ - ٨٨٨ - ٨٨٩ - ٨٩٠ - ٨٩١ - ٨٩٢ - ٨٩٣ - ٨٩٤ - ٨٩٥ - ٨٩٦ - ٨٩٧ - ٨٩٨ - ٨٩٩ - ٩٠٠ - ٩٠١ - ٩٠٢ - ٩٠٣ - ٩٠٤ - ٩٠٥ - ٩٠٦ - ٩٠٧ - ٩٠٨ - ٩٠٩ - ٩١٠ - ٩١١ - ٩١٢ - ٩١٣ - ٩١٤ - ٩١٥ - ٩١٦ - ٩١٧ - ٩١٨ - ٩١٩ - ٩٢٠ - ٩٢١ - ٩٢٢ - ٩٢٣ - ٩٢٤ - ٩٢٥ - ٩٢٦ - ٩٢٧ - ٩٢٨ - ٩٢٩ - ٩٣٠ - ٩٣١ - ٩٣٢ - ٩٣٣ - ٩٣٤ - ٩٣٥ - ٩٣٦ - ٩٣٧ - ٩٣٨ - ٩٣٩ - ٩٤٠ - ٩٤١ - ٩٤٢ - ٩٤٣ - ٩٤٤ - ٩٤٥ - ٩٤٦ - ٩٤٧ - ٩٤٨ - ٩٤٩ - ٩٥٠ - ٩٥١ - ٩٥٢ - ٩٥٣ - ٩٥٤ - ٩٥٥ - ٩٥٦ - ٩٥٧ - ٩٥٨ - ٩٥٩ - ٩٦٠ - ٩٦١ - ٩٦٢ - ٩٦٣ - ٩٦٤ - ٩٦٥ - ٩٦٦ - ٩٦٧ - ٩٦٨ - ٩٦٩ - ٩٧٠ - ٩٧١ - ٩٧٢ - ٩٧٣ - ٩٧٤ - ٩٧٥ - ٩٧٦ - ٩٧٧ - ٩٧٨ - ٩٧٩ - ٩٨٠ - ٩٨١ - ٩٨٢ - ٩٨٣ - ٩٨٤ - ٩٨٥ - ٩٨٦ - ٩٨٧ - ٩٨٨ - ٩٨٩ - ٩٩٠ - ٩٩١ - ٩٩٢ - ٩٩٣ - ٩٩٤ - ٩٩٥ - ٩٩٦ - ٩٩٧ - ٩٩٨ - ٩٩٩ - ١٠٠٠ - ١٠٠١ - ١٠٠٢ - ١٠٠٣ - ١٠٠٤ - ١٠٠٥ - ١٠٠٦ - ١٠٠٧ - ١٠٠٨ - ١٠٠٩ - ١٠١٠ - ١٠١١ - ١٠١٢ - ١٠١٣ - ١٠١٤ - ١٠١٥ - ١٠١٦ - ١٠١٧ - ١٠١٨ - ١٠١٩ - ١٠٢٠ - ١٠٢١ - ١٠٢٢ - ١٠٢٣ - ١٠٢٤ - ١٠٢٥ - ١٠٢٦ - ١٠٢٧ - ١٠٢٨ - ١٠٢٩ - ١٠٣٠ - ١٠٣١ - ١٠٣٢ - ١٠٣٣ - ١٠٣٤ - ١٠٣٥ - ١٠٣٦ - ١٠٣٧ - ١٠٣٨ - ١٠٣٩ - ١٠٤٠ - ١٠٤١ - ١٠٤٢ - ١٠٤٣ - ١٠٤٤ - ١٠٤٥ - ١٠٤٦ - ١٠٤٧ - ١٠٤٨ - ١٠٤٩ - ١٠٥٠ - ١٠٥١ - ١٠٥٢ - ١٠٥٣ - ١٠٥٤ - ١٠٥٥ - ١٠٥٦ - ١٠٥٧ - ١٠٥٨ - ١٠٥٩ - ١٠٦٠ - ١٠٦١ - ١٠٦٢ - ١٠٦٣ - ١٠٦٤ - ١٠٦٥ - ١٠٦٦ - ١٠٦٧ - ١٠٦٨ - ١٠٦٩ - ١٠٧٠ - ١٠٧١ - ١٠٧٢ - ١٠٧٣ - ١٠٧٤ - ١٠٧٥ - ١٠٧٦ - ١٠٧٧ - ١٠٧٨ - ١٠٧٩ - ١٠٨٠ - ١٠٨١ - ١٠٨٢ - ١٠٨٣ - ١٠٨٤ - ١٠٨٥ - ١٠٨٦ - ١٠٨٧ - ١٠٨٨ - ١٠٨٩ - ١٠٩٠ - ١٠٩١ - ١٠٩٢ - ١٠٩٣ - ١٠٩٤ - ١٠٩٥ - ١٠٩٦ - ١٠٩٧ - ١٠٩٨ - ١٠٩٩ - ١١٠٠ - ١١٠١ - ١١٠٢ - ١١٠٣ - ١١٠٤ - ١١٠٥ - ١١٠٦ - ١١٠٧ - ١١٠٨ - ١١٠٩ - ١١١٠ - ١١١١ - ١١١٢ - ١١١٣ - ١١١٤ - ١١١٥ - ١١١٦ - ١١١٧ - ١١١٨ - ١١١٩ - ١١٢٠ - ١١٢١ - ١١٢٢ - ١١٢٣ - ١١٢٤ - ١١٢٥ - ١١٢٦ - ١١٢٧ - ١١٢٨ - ١١٢٩ - ١١٣٠ - ١١٣١ - ١١٣٢ - ١١٣٣ - ١١٣٤ - ١١٣٥ - ١١٣٦ - ١١٣٧ - ١١٣٨ - ١١٣٩ - ١١٤٠ - ١١٤١ - ١١٤٢ - ١١٤٣ - ١١٤٤ - ١١٤٥ - ١١٤٦ - ١١٤٧ - ١١٤٨ - ١١٤٩ - ١١٥٠ - ١١٥١ - ١١٥٢ - ١١٥٣ - ١١٥٤ - ١١٥٥ - ١١٥٦ - ١١٥٧ - ١١٥٨ - ١١٥٩ - ١١٦٠ - ١١٦١ - ١١٦٢ - ١١٦٣ - ١١٦٤ - ١١٦٥ - ١١٦٦ - ١١٦٧ - ١١٦٨ - ١١٦٩ - ١١٧٠ - ١١٧١ - ١١٧٢ - ١١٧٣ - ١١٧٤ - ١١٧٥ - ١١٧٦ - ١١٧٧ - ١١٧٨ - ١١٧٩ - ١١٨٠ - ١١٨١ - ١١٨٢ - ١١٨٣ - ١١٨٤ - ١١٨٥ - ١١٨٦ - ١١٨٧ - ١١٨٨ - ١١٨٩ - ١١٩٠ - ١١٩١ - ١١٩٢ - ١١٩٣ - ١١٩٤ - ١١٩٥ - ١١٩٦ - ١١٩٧ - ١١٩٨ - ١١٩٩ - ١٢٠٠ - ١٢٠١ - ١٢٠٢ - ١٢٠٣ - ١٢٠٤ - ١٢٠٥ - ١٢٠٦ - ١٢٠٧ - ١٢٠٨ - ١٢٠٩ - ١٢١٠ - ١٢١١ - ١٢١٢ - ١٢١٣ - ١٢١٤ - ١٢١٥ - ١٢١٦ - ١٢١٧ - ١٢١٨ - ١٢١٩ - ١٢٢٠ - ١٢٢١ - ١٢٢٢ - ١٢٢٣ - ١٢٢٤ - ١٢٢٥ - ١٢٢٦ - ١٢٢٧ - ١٢٢٨ - ١٢٢٩ - ١٢٣٠ - ١٢٣١ - ١٢٣٢ - ١٢٣٣ - ١٢٣٤ - ١٢٣٥ - ١٢٣٦ - ١٢٣٧ - ١٢٣٨ - ١٢٣٩ - ١٢٤٠ - ١٢٤١ - ١٢٤٢ - ١٢٤٣ - ١٢٤٤ - ١٢٤٥ - ١٢٤٦ - ١٢٤٧ - ١٢٤٨ - ١٢٤٩ - ١٢٥٠ - ١٢٥١ - ١٢٥٢ - ١٢٥٣ - ١٢٥٤ - ١٢٥٥ - ١٢٥٦ - ١٢٥٧ - ١٢٥٨ - ١٢٥٩ - ١٢٦٠ - ١٢٦١ - ١٢٦٢ - ١٢٦٣ - ١٢٦٤ - ١٢٦٥ - ١٢٦٦ - ١٢٦٧ - ١٢٦٨ - ١٢٦٩ - ١٢٧٠ - ١٢٧١ - ١٢٧٢ - ١٢٧٣ - ١٢٧٤ - ١٢٧٥ - ١٢٧٦ - ١٢٧٧ - ١٢٧٨ - ١٢٧٩ - ١٢٨٠ - ١٢٨١ - ١٢٨٢ - ١٢٨٣ - ١٢٨٤ - ١٢٨٥ - ١٢٨٦ - ١٢٨٧ - ١٢٨٨ - ١٢٨٩ - ١٢٩٠ - ١٢٩١ - ١٢٩٢ - ١٢٩٣ - ١٢٩٤ - ١٢٩٥ - ١٢٩٦ - ١٢٩٧ - ١٢٩٨ - ١٢٩٩ - ١٣٠٠ - ١٣٠١ - ١٣٠٢ - ١٣٠٣ - ١٣٠٤ - ١٣٠٥ - ١٣٠٦ - ١٣٠٧ - ١٣٠٨ - ١٣٠٩ - ١٣١٠ - ١٣١١ - ١٣١٢ - ١٣١٣ - ١٣١٤ - ١٣١٥ - ١٣١٦ - ١٣١٧ - ١٣١٨ - ١٣١٩ - ١٣٢٠ - ١٣٢١ - ١٣٢٢ - ١٣٢٣ - ١٣٢٤ - ١٣٢٥ - ١٣٢٦ - ١٣٢٧ - ١٣٢٨ - ١٣٢٩ - ١٣٣٠ - ١٣٣١ - ١٣٣٢ - ١٣٣٣ - ١٣٣٤ - ١٣٣٥ - ١٣٣٦ - ١٣٣٧ - ١٣٣٨ - ١٣٣٩ - ١٣٤٠ - ١٣٤١ - ١٣٤



الشكل الثالث : - جدول من « ليرة الطب » لزين الدين اسماعيل الجرجاني المتوفى سنة ١١٣٦/٥٣١ وفيه ذكر كيفية تشخيص المرض ودلائله واسبابه من مخطوط في المكتبة الطبية الوطنية الأميركية رقم عربي ٨١ شاكرين للقائمين على المكتبة سماحهم لنا بدراسة المخطوط والنشر .

ومقدماتها ، وكيفية حدوثها » في تسع مقالات على طريقة جداول مفصلة دقيقة ، واكثر ايضاحا من التي رسمها ابن بطلان قبله . ويجدر ان نبين كيف ان الجرجاني اشار بشكل علمي الى أهمية التشريع وفن الجراحة والوقاية من الامراض ، والماعينات والكشوف الصحية واحوال البدن العامة الظاهرة والباطنة ، وبينما اشتهر الجرجاني في شرقي ايران بدأ يظهر في القضاء نجم مسوق الدين ابو نصر عدنان بن المين زري ( المتوفى بالقاهرة في ١١٥٢/٥٢٨ ) صاحب كتاب **الكافي في الطب** والذي يمكن اعتباره افضل واكمل كتاب من وعيه وصل إلينا من مصر الناطمية . وهو يعطي فكرة واضحة عن طريقة ممارسة الطب ومواضع الاهتمام في مواضعه ، فيه توسيع لمعالجة الامراض مع وصفات طبية بعضها جربها ابن المين زري نفسه وذكر لالات الجراحية المستعملة ووصف لبعض العمليات التي اجراها كما وانه يخصص فصولا يذكر فيها الامراض الصدرية والعقلية مع بعض المالحات النفسية الطريقة بأسلوب علمي صحيح . ( ٣٤ )

وما خلفه ابن المين زري من كتابات وتعاليم يماثل الى حد كبير ما تركه لنا معاصره الاندلسي الطبيب ابو مروان ابن زهر المتوفى ١١٦٢/٥٥٧ صاحب الكتاب المشهور **بالتيسير في المعالاة والتدبير** والذي تناقلته الأيدي وانتشر استعماله في الشرق والغرب ، ومنذ عامين يقوم زميلنا الدكتور ميشيل الخوري عضو مجمع اللغة العربية بدمشق على تحقيقه ونشره .

القضاء وهو يحدث اريحة ولدة ، ويعين على طول الصلاة والدراسة ، والاطباء يستعملون الموسيقى في تخفيف الآلام على مثال ما يستعمله العمالون لتخفيف الأثقال . واجود الثناء ما لزم النسبة في الإيقاع والاوزان وتأثيرها في الفضب والفرح والغم والفجل والفرع وجلدها النفس الى التناسي . » ( ٣٣ )

**المقالة السادسة وعشر ابن المين زري :** يتميز هذا القرن باستمرارية تقليدية دون نجاح ظاهر ، ولكن لا يخلو من انتاج خصيب متد في تعليم ومزاولة المهنة الصحية ، واهتمام الحكومات الاسلامية في تشجيعها . ففي ايران ظهر الطبيب الملقب زين الدين ابو الفضائل اسماعيل الجرجاني المتوفى سنة ٥٢١هـ/١١٣٦م الذي نقل كتاب تقويم الصحة لابن بطلان والف **زبدة الطب او الزبدة في الطب** حدد فيه معنى الصناعة واهمية التشخيص العملي والفحوص الطبية لمعرفة الامراض في قسمين : - « اعلم ان مبنى علم الطب ومدار امره هو معرفة حالة البدن في الصحة والمرض ، ولا تتم معرفتهما والاستدلال على كل واحد منهما الا بمعرفة النبض والنفس ومعرفة احوال الايوان والافعال والعرق والنفث ومعرفة البعران » ويضيف « ويعتبر القلب مبدأ حياة جميع البدن ومنشا حرارته الغريزية . والنفس يدل على احوال الكبد والكلى والمثانة » هذا في الجزء النظري لذلك يضيف ايضا « ثم ان امد الله الاجل ووفقني لامام الجزء العملي فسألحق به كتاب **التشريع وكتاب حفظ الصحة وحفظ المالحات** واذكر فيه الامراض واسبابها واعلامها

٣٣ - تلويح الصحة هي اكثر كتب ابن بطلان اهمية واوسعها انتشارا وفي الكتبة البريطانية نسخة هامة ترجع الى سنة ١١٢٢/٥٢٧م وهي اقدم نسخة نعرفها وقد فحصها كاتب هذه المقالة ، حاجي خليفة ، كشف القنون ١ : ٣٩٩ .

٣٤ - زبدة الطب للجرجاني باقية لوقتنا في عهده مخطوطات كما في استنبول والاسكندرية ولندن . انظر بروكلمان ، طبعه لندن ، ج ١ : ٦٤١ ، وشيوخ المخطوطات المصورة ، القاهرة ، ص ٩٨ - ٩٩ ، البيهقي ، تاريخ ، ص ١٧٢ - ٧٤ ، وفهرس الكتبة البريطانية : ١٧٢ - ٢١ وابحاث النسخة العالمية الاولى لتاريخ العلوم العرب ، حلب ، معهد التراث العلمي العربي ، ج ١ : ١٩٧٧ ، ص ٦١٠ - ٦٨٠ تحت عنوان الطب العربي ابن المين زري وابعائه في الملل والطلاخ .

وكانت عنده مكتبة غنية قيل انها حمولة اثني عشر جملا ، أفاد منها واستفاد في وكان قد عمر طويلا نبيلًا جليلا ملجأ المجتلي والمجتني ، بعيد الهمم عالي الهمة ، وكانت منادته أحسن من التبر المسبوك والدر في السلوك ، وكنت أعجب في أمره كيف حرم الاسلام مع كمال فهمه وغزارة عقله وعمله ، قيل فيه :

أخو كرم يقل العتب فيه

وأفضال تقربه الامادي . (٣٥)

**عصر الايوبيين الذهبي** . قرب الخلفاء الفاطميون المنجمين وعملوا بمشورتهم وادعوا علم الغيب ونادوا بالمساواة بين الذكر والانثى والفتنات نهوا عن تعاطي المسكرات ، وكان أهل الصناعة في كرامة بينهم ، لكن ما جاء لنا من هذه الحقبة ليس بكثير . فبعد سقوط دولتهم بمصر سنة ١١٧١/٥٦٧ نشطت حركة العلوم زمن الايوبيين ، وقد كان للاحداث الخطيرة واستداد اسباب التجارة والتقدم الاجتماعي والسياسي حافزا نحو نهضة جامعة ، ولا سيما في الانتاج الطبي وانتعاشه ، لاحتياج الناس الى هذه الصناعة على ساحات الرعي وفي رحاب المدن ، واتساع رقعة السيطرة الاسلامية بمد كسر الصليبيين المعتمدين ، وكثرة التنقلات والسفر بين الشرق والغرب من ممالك الاسلام وتشجيع الحج .

فالانتصارات التي حققها صلاح الدين الايوبي ، ومناصرته للعلم والادباء وذوي الكفاءات ، حفزت الهمم فنشط في الانتاج وبلشت المهن الطبية متبليا رفيعا لما نمرته لاهلها ،

أما في العاصمة العباسية فقد لمع في هذا العصر نجم أمين الدولة أبو الحسن هبة الله ابن سعيد بن ابراهيم بن سلامة بن التلميد (بغداد حوالي ١٠٧٤ - ١١٦٥) والذي أسس مدرسة طبية في العاصمة العباسية ، وساند العمل في بيمارستان المدينة الكبير صائرا أحد مديريه فترك اثرا كبيرا في تطور الصناعة ومزاوتها وفي حياة بغداد الاجتماعية والثقافية ايضا . وامتداحه ابن أبي أصيبعة قائلا فيه ، « هو واحد زمانه في صناعة الطب وفي مباشرة اعمالها ويئل على ذلك ما هو مشهور من تصانيفه وحواشيه على الكتب الطبية - لا فائدة تلاميذه - وكان سامور البيمارستان العسدي - الذي أسسه الملك عضد الدولة - الى حين وفاته . وكان خبيرا باللسان السرياني والفارسي متبحرا في اللغة العربية وله شعر مستطرف - كغيره من اطباء هذه الحقبة الذين اشتهروا بالشعر والادب - حسن المعاني محبا للموسيقى وله ميل الى اهلهما ، وله ترسل جيد وكان في خدمة الخليفة المستضيء ، حسن العشرة كريم الاخلاق ، ولشهرته كان يؤم مدرسته خلق كثير يقرأون عليه - حوالي خمسين طالبا - فوكل اليه الخليفة رئاسة الطب ببغداد » - وكان يصدر رخصة يسمح بوجهها للأطباء بمزاولة المهنة وتدريبها ، وهو أمر سار عليه حتى أصبح عرفا بين ممتنهي هذه الصناعة منذ القرن الثالث . وكان مجلس ابن التلميد في داره يسوق العطر مجمعا للعلماء وممارسي المهنة يتحدثون من أسرارها ، ويردون تجاربها ومخنها ونواذر ممارستها ، ويبحثون أساليب تعاطيها ويتناقشون حول معضلاتها ومناهج دراستها ،

٣٥ - لقد نشر المجلس الاعلى للعلوم ، دمشق عطية الجامعة ، ١٩٧٢ كتابا بمناسبة الذكرى التسعمائة لولد عبد الملك بن زهر الايدى سنة ٦٢٤ هـ/ ١٠٧٢ م في مناسبة اسبوع العلم الثالث عشر وفيه مقالة للدكتور الخوري ص ٩٩ - ١١٠ ، ١٥٩ - ٢٠٠ ، والقرن ابن أبي أصيبعة ، حيون الأتباع ١ : ٢٥٩ - ٢٦٠ ، فهرس مخطوطات المكتبة البريطانية ، ١٩٧٥ ص ١٢١ - ١٤٠ .

فصيح اللسان وكثير الاشتغال ، قرأ علم النحو واللغة والأدب على الشيخ زيد بن الحسن الكندي ، وكان يحضر يوميا إلى مجلسه في الجامع الأموي للقرأة عليه ، حتى أجاد ، واذ كان أبوه طبيباً متقدماً جوالاً في البلاد فقد سافر معه إلى بلاد الروم ثم إلى العراق ، حيث اشتغل مدة على أمين الدولة ابن التلعيد الأنف الذكر ، وقرأ عليه كثيراً من الكتب الطبية ، وبعد عودته لدمشق اشتغل بالطب أيضاً على مهلب الدين بن النقاش ، ومارس المهنة في العاصمة السورية ، وخدم السلطان صلاح الدين ، وحظي في أيامه وأسلم على يده وعظم شأنه عند الإيوبيين ، وكان كثير الإحسان لأهل المهن الصحية والحكمية ، وكانت له همة عالية في جمع الكتب وترك خزانة فيها ما يناهز عشرة آلاف مجلد ، بالإضافة إلى ما نسخه بخط يده ، أذ كان جيد الحفظ صحيح الإعراب كثير العناية بالنقل وكان في خدمته ثلاثة نسخا يكتبون له ويعطى لهم أجرهم ، محباً للمطالعة كثير الهبات محسناً للفقراء ، ومن أشهر تلاميذه مهلب الدين عبد الرحيم بن علي شيخ بن أبي أصيبعة ، الذي لزمه واشتغل عليه وسافر معه مراراً ، مما يدلنا على سهولة تنقل الأطباء ، لاسيما في خدمة الجيوش والولاة وحيث تدعو الحاجة . وانضم ابن السران لعدد أطباء البيمارستان النوري الكبير بدمشق يعالج المرضى القيمين به وقد ذكرت له أياض بيضاء في شفاء الكثيرين فنال الثناء . وأن أشهر كتبه هو **بستان الأطباء وروضة الألباء** الحاوي لتلخيص جامعة المسح ونوادر وتمريفات مستحسنة مما طالعه أو

وبينهم من كانوا من المقربين إليه الوافدين إلى منزله . وكانت مجالس ملوك الإيوبيين محافل للعلماء والحكماء ، تنبأ فيها المواهب الفكرية في مجالس الأدب وحج الاستطلاع والنقاش .

واشتهر العديد من الأطباء والصيادلة وكثرت الكتب الطبية ، وازدهرت المدارس والمستشفيات ، وأقبل الناس على اقتناء الكتب المفيدة ، وراجت دولة المعارف حتى تبارى أهل الغرب في هذا الزمن في نقل حضارة العرب والاستفادة من تراجم الفكري الجيد . والمجال يضيق هنا إلا من ذكر بعض هؤلاء الأطباء كامثلة لمن اشتهروا في التأليف والتعليم وممارسة المهنة ونبدأ بأبي الكارم هبة الله بن جميع ( التوفى ١١٩٨/٥٩٤ ) تلميذ ابن العين زربي بالقاهرة وقد لزمه مدة . ثم خدم السلطان صلاح الدين وحظي في أيامه ، وكان رفيع المنزلة عنده عالي القدر نافذ الأمر ، يعتمد عليه في صناعة الطب وركب له الترياق الكبير الفاروق ، وكان له مجلس عام للدين يشغفون عليه بصناعة الطب وتداولت الأيدي كتابة الإرشاد لمصالح النفس والإجساد في أربع مقالات **والتصريح بالكنون في تنقيح القانون** انتقد فيه بعض ما كتبه ابن سينا وفسر بعض غوامض قانونه . (٣٦)

وكان معاصره موفق الدين أبو نصر اسمعيل ابن الطران الدمشقي ( ١١٩١/٥٨٧ ) سيد الحكماء وأحد العلماء في علم صناعة الطب وعملها ، وأكثرهم تحصيلاً لأصولها وجعلها ، جيد المداواة لطيف الإدارة ، عارفاً بالعلوم الحكمية مقتنياً في الفنون الأدبية ، حاد اللهن

٣٦ - محمد جمال الدين سريز ، الدولة الفاطمية في مصر ، القاهرة ، دار الفكر العربي ، ١٩٧٠ ، ص ١٧٢ - ٧٨  
 طبية مصطفى مشرفة ، نظام الحكم عند الفاطميين ، القاهرة ص ٢٤ - ٣٦ ، وابن أبي عمير ، عيون الأنباء ، ج ٢ : ١١٢ - ١١٤

الحشاشي البارع ضياء الدين عبد الله بن احمد بن البيطار الملقب النباني ورئيس المشايين في زمن الايوبيين ، وقد كان معلما وصديقا لورخ الطب الشهير ابن ابي اصيبعة والذي طالما استشهدنا بنصومه الوافية وتراجعه الدقيقة والذي يقول فيه « ابن البيطار اوحده زمانه وعلامة وقته في معرفة النبات وتحقيقه واختيار مواضع نباته ، ونمت اسمائه على اختلافها وتنوعها » . سافر من مسقط رأسه مالمه بالاندلس وتعرف هناك على من لهم معرفة بالنباتات الطبية واخلد عنهم الكثير وعان النباتات في مواضعها ومنابتها وتحقق ماهيتها واتقن الادوية والتراكيب المذكورة في كتاب ديسقوريدس وكتب جالينوس ، وعرف خواصها معرفة لا يكاد يوجد في زمانه من يحاربه فيها ، وكان عنده من الفطنة والدكاء والدراية الشيء الكثير .

وفي سنة ٦٣٣ هـ تمارف هذان العالمان بدمشق وكانت بينهما صداقة ومودة ، ليس كما جرى بين ابن رضوان وابن بطلان في القاهرة ، والممرت صداقتهما ابلغ الثمار واحلاها ، فكانت نموذجاً للزمالة العلمية الرصينة النافعة ، فيقول ابن اصيبعة في ذلك « اول اجتماعي به كان بدمشق ... فرأيت من حسن عشرته وكمال مروئته وطيب اعرافه وجودة اخلاقه ودرايته ، وكرم نفسه ما يفوق الوصف وتنعجب منه .. ولقد شاهدت معه في ظاهر دمشق كثيراً من النبات

سمعه من شيوخه ، او قد نسخه من الكتب جاءت تحت عناوين صغيرة مثل : تنبيه ، تفهيم اشارة ، وصية ، نكتة ، حكاية ، عجيبة ، لغة مع التواريخ والاسماء ، وفيه تعريف للملوم كالكيمياء والماليخوليا ، واخباره كذكره زمن الفراغ من بناء بيمارستان ميافارقين ، وحلول المرضي فيه للمعالجة في مستهل شهر شوال سنة ١٠٢٦/٤١٧ واقتباسات من كتب مثل الاعتماد لابن الجزار ، ويبحث كيف ان الورد يهيج العطاس ، ومن اخبار حنين المتطبب الترجمان وتصنيفه كتب فهرست كتب جالينوس ( ٣٧ ) ولكن ابن المطران توفي قبل اكمال كتابه هذا ونشره .

وفي رسالة لابن المطران يذكر ولاءه للملك الايوبي حيث يستهالها بالقول : - « لما رايت ما رزق الله مولانا الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن ايوب بن شاذي .. من وفور العقل ومحبة الفضل وكمال الحلم وغبير العلم وعازب الفكر وتقويم الذكر وصحيح السياسة وعظيم الثبابة ... احببت ان اقرب بين يدي مجلته رسالة تشتمل على التدابير الصحية وسميتها **بالفائة الناصرية** لا يستغني عنها ولا يوجد في معناها ما هو اكثر اختصاصاً منها ، « وهي في خمسة فصول اكملها سنة ١١٨١/٥٧٦ تشمل ابحاثاً علمية في حفظ الصحة والوقاية الرياضية ، ( ٣٨ )

وآخر من نذكر في هذه الحقبة الطبيب

٣٨ - ابن ابي اصيبعة ، هيون الاتباه ج ٢ : ١٠٥ ، ٨٢ ، وحاجي خليفة ، كشف القنون ، ج ١ : ٢٤٣ ولقد فحصت مخطوطتين في بستان الاطباء لابن مطران النواختة ل تونس والثانية في واشنجن وفيها مبر وانباء وكت لها اهمية تاريخية .

٣٨ - الفائة الناصرية في التدابير الصحية لاسمد بن المطران الدمشقي ( ت ١١٩١/٥٨٧ ) لها لغزاة الملك صلاح الدين وباعره ، منها نسخة بمكتبة احمد الثالث باستنبول رقم ٢١٤٤ في ٩١ ق بطح نسخ حسن نقل سنة ٥٧٦ مما يدل انها نسخة المؤلف او كتبت في زمنه .



اغراضه واهدافهم تأليفه: أولاً: - استيعاب القول في الادوية المفردة والافذية المستعملة عند الاحتياج اليها .

ثانياً: - صحة النقل فيما اذكره عن الاقدمين واحرره من المتأخرين فما صح عندي بالمشاهدة والنظر، وثبت لدى بالخبر لاباخبار اذخره كنزاً وانتقد اخطاء من اخطأوا .

ثالثاً: - ترك التكرار الا لزيادة معنى وللايضاح .

رابعاً: - تقريب المأخذ بحسب حروف المعجم ليسهل التوصل اليه .

خامساً: - التنبيه على كل دواء وقع فيه وهم أو غلط لتقدم أو متأخر ، لاعتماد اكثرهم على الصحف والنقل ، واعتمادى على التجربة والمشاهدة .

سادساً: - في أسماء الادوية بسائر اللغات المتباينة في السمات مع ذكر بعض الالفاظ البربرية واللاتينية ( امجمية الاندلس ) اذ كانت جارية في معظم كتب الاندلسيين مشهورة عندهم ، وهى بلد المؤلف، وقد استعمل الشكل والنقط ليؤمن معه من التصحيف والتبديل ، وسهر الوراقين فيما يكتبونه .

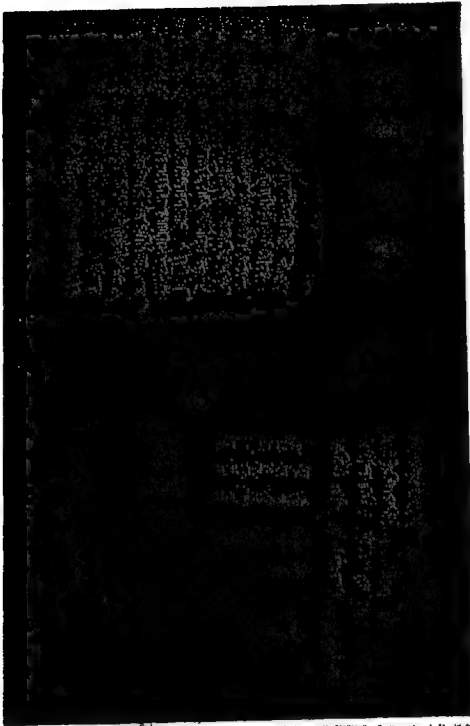
وقد أتى على **الجامع الطبيب** يوسف بن اسماعيل الخويى الكتيبي في مقلمة كتابه الواسع الشهرة المعروف **بما لا يسع الطبيب جهله** اذ يقول :

ونترات عليه تفسيره لاسماء الادوية كتاب ديسقوريدس ، فكنت اجد من غزارة علمه ودرايته وفهمه شيئاً كثيراً جداً ، وكنت احضر لدينا عدة من الكتب المؤلفة في الادوية المفردة مثل كتاب ... الفافقى - لم يذكر كتاب **الصبيخة في الطب** لابي الريحاني البيروني - وغيره من الكتب الجليلة في هذا الفن فكان يذكر أولاً ما قاله ديسقوريدس - ذاك اللفظ اليوناني كما صححه في بلاد الروم - ونعتبه وصفته وافعاله ، ثم ما قاله جالينوس ... المتأخرين - على طريقة الرازي في الحاوى في الطب - وما اختلفوا فيه ومواضع الفلظ والاشتباه ... فكنت اراجع تلك الكتب معه ولا اجدته يفاد شيئاً مما فيها. واعجب من ذلك ايضا انه مكاان يذكر دواء الاويصين في اى مقاله هو « دليل اخلاصه في النقل . واثنا لتجد في هذا مثالا للجديفة في البحث واستقصاء المعرفة والحقائق العلمية والتعرف على عجائب الطبيعة والمخلوقات التي فيها . ( ٣٩ )

واصدق تعبير على جديفة هذا العالم وغيره من ابناء زمانه الافاضل ما استهل به أشهر كتبه الجامع لمفردات الادوية والافذية اذ يقول : « الحمد لله الذى خلق بلطف حكمته بنية الانسان واختصه بما طعمه من بديع البيان وسخر له ما فى الارض من جماد ونبات وحيوان - الممالك الطبيعية الثلاث - وجعلها له اسبابا لحفظ الصحة واماطة الداء يستعملها بتمريفة في حالتي عافيته ومرضه بين الدواء والفاء .

وهذا المرجع الهام في وصف العقاقير ومنابها وانواعها وطرق المداواة بها قد لفته لخزانة الملك الصالح نجم الدين الايوبي مبينا فيه

٣٩ - ابو الفلاح عبد الحق بن العماد العنبل ، شذرات الذهب ، القاهرة ، ج ٥ : ٢٢٢ - ٢٤ ، وابن أبي اصيبعة ، عيون الانباء : ج ٧ : ١٢٢ .



الشكل الرابع : - « مقدمة للقائمة الناصرية في التداويج القصصية » التي ألهاها أبو النصر اسعد بن المطران للملك  
 الإيويس صلاح الدين ، من المخطوط المملوك بمكتبة أحمد الثالث باسطنبول في ٩١١ هـ بخط نسخ نفيس نقل سنة ٨٧٦ هـ  
 أي زمن المؤلف نفسه .

السمت كثير الصمت وأقر الذكاء محبا لسيرة العلماء - وهذه مائة يجعل بنا الوقوف بها وملاحظتها بعين الاعتبار بالنسبة لأهميتها في تطور الحضارة والمعرفة شحذ هممة الشباب الطموح النابه - فقصده أبوه تعليمه الطب - وهنا نرى اهتمام الوالدتين بتعليم أولادهما لتصبوا إليه نفوسهم من معارف - فسالني ذلك - فلأزمنى حتى حفظ الكتب الأولى المتداول حفظها في صناعة الطب كمسائل حنين في الطب للمتعلمين ، والفصول وتقدمة المعرفة لا يقرط ( وهذه الكتب مع شروح جالينوس كانت مترجمة للعربية بواسطة حنين البصري وزملائه بفسداد ) ، وعرف شرح حمانيا وفهم قوامه مبانيها ، وقرأ على بعد ذلك في العلاج من كتب أبي بكر محمد بن زكريا الرازي ما عرف به أقسام الأقسام وجسيم العلل في الأجسام وتحقق معالجة المألجة ومعالجة المداواة ، وعرفته أصول ذلك وفصوله وأفهمته غوامضه ومحصوله . ثم انتقل أبوه إلى دمشق المحروسة ، وخدم بها في الديوان الساسي ، وسار ولده معه ولزم جماعة من الفضلاء ، فقرأ في العلوم الحكيمية والأجزاء الفلسفية على الشيخ شمس الدين عبد الحميد الخروشاوي وعلى عز الدين الحسن الفنوي الضرير - وقرأ أيضا في صناعة الطب على الحكيم نجم الدين

« وكنت وقفت على كثير من الكتب في القرن - مفردات الطب - فلم أجد أجمع منه ولا أنفع ، فيه فضيلة النقل والجمع ، واستندرك على المشايين أحوالا كثيرة اشتبهت عليهم آداه إليها حسن اشتهاه وقد اكمل جامعهم ونظريه في استعمالات العقاقير وقوائدها في كتابه **المفني في الأدوية المفردة** ، وهذا هو كتاب ابن البيطار الثاني في الشهرة بعد **الجامع** المذكور أعلاه . ( ٤ )

**تقديم وخاتمة :** - انتهت رئاسة الطب في أواخر عصر الأيوبيين ، وصدر حكم المماليك في سورية ومصر والجزيرة العربية بعدد وأقر من مشاهير الأطباء ككتفي بلذكي الذين منهم على سبيل المثال ، إذ في شخصهما وتأليفهما نجد صورة وإنه واضحة ليس لإنتاج هذا العصر فقط ، بل وخاتمة لهذه المرحلة المحيطة في تاريخ الحضارة الإسلامية العلمي . أولهم أبو الفرج يعقوب بن إسحاق ابن القف الكركي - الأردني - المتوفي سنة ٦٨٥هـ / ١٢٨٦ ، بدمشق وقد أعطانا ابن أبي أصيبعة وصفا مختصرا مفيدا لسيرته نستطيع من خلالها أن نعرف على طريقة التدريس آنذاك ومناهجه ومستواه والقائمين عليه وأسلوب ممارسة مهنة الطبيب مصدر وثيق ، فيقول فيه ، « كانت تبين فيه النجابة من صفه كما تحققت في كبره - حسن

( ٤ ) توجد كتاب ابن البيطار لا سيما **الجامع في الأدوية المفردة** ، والمفني في نسخ كثيرة بالية إلى زمننا الحاضر وقد فُصحت هدا منها .

أما **الجامع** ، وهو أشهرها فقد تم طبعه في القاهرة ، بولاق في مجلدين ( أدبية أجزاء ) ١٢٩١ / ١٨٧٥ وقد نقل الكتاب إلى اللغة الألمانية ج . فون سونثايمر وطبعه في شتوتجايمر في مجلدين ١٨٤٠ - ٤٢ وفيه الخطأ عديدة والترجمة الفرنسية الفصل بواسطة لوسيان لوكوك في ٣ مجلدات ، بباريس ، ١٨٧٧ - ٨٣ . وهناك نسخة في جامعة هارفارد - مكتبة هوفن رقم ٤٧٦ ، بخط نسخ جميل في ٥٢٢ في ٢١ مسطرا ٢٢ - ١١ سم من القرن ١٤ هـ / ٨ / ١٢ ، وأظهر جلال الدين السيوطي ، حسن الحاضرة ، القاهرة ١٢٩٩ هـ / ٢١٤ ، وفوات الوفيات لابن شاذي طبعة ١٢٩٩ هـ ، ص ٢٠ ، الجزء الأول ، وسعد الشهابي ، تفسير كتاب ديسكوريدس لابن البيطار ، معهد المخطوطات العربية ج ٢ ( ١٩٥٧ ) ١٠٥ - ١٢ . وهناك كتاب الدرة البهية في منافع الأبدان الإنسانية لابن البيطار وهو مختصر **الجامع** ، بتحقيق محمد عبد الله النزالى الإسكندري ، طبعة ثلاثة دمشق ، مطبعة كرم ( بدون تاريخ ) ، ومجمع المنافع البهية في علم الطب ، منتخب فن المفردات ، القاهرة ١٢٨١ هـ .

ولكني وجدت هذه الترجمة ودرستها ونقلتها من مخطوط عيون الانباء المحفوظ بالكتبة الظاهرية بدمشق وفيها يقول الناقل المدقق عن ابن النفيس : « انه كان شيخا فاضلا كالبحر الخضم والطود الاشم للعلوم ولم يكن منفردا بفن من الفنون ، ولو لم يكن له غير شرح غوامض القانون لكفى به دليلا على غزارة فضله ونزارة مثله ، فكيف وله مع ذلك تصانيف كثيرة في جميع الانواع مقبولة عند المحققين في اكثر البقاع مشتملة على حقائق الانظار ودقائق الانكار ولطائف الاشارات وطرائف العبارات ، وخاصة الكتاب المسمى **بموجز القانون** ، وكتاب **الشامل في الطب** الذي ذكر فيه اختلاف مذاهب طوائف العلماء وتفنن مشتملات معاصر الحكماء في اصناف العلوم والحكمة مع ما هو اللباب والنقاوة ، من حججهم وادلته مع البسيط المشيع والبيان الشافي المقتنع ، وله كتب كثيرة وتصانيف جليلة ، منها شرح **الفصول لابن قراط** و**لئمار السائل** و**كتاب النبات** ، في الادوية المفردة و**كتاب مواليد الثلاثة** و**جامع الدقائق في الطب** ، و**كتاب الشافي** ، ورسالة في **اوجاع الاطفال** » . وقد حل ابن النفيس مصر فكان محل الاجلال والتقدير وقرأ عليه كثير من الطلبة . وآلافه تدل على معرفته وسعة اطلاعه في علوم متعددة كثيرة من علماء هذه الحقبة الافاضل ولكن شهرته في عصرنا قد جاءت بعد دراسة شرحه لتشرح القانون الذي كشف فيه الغطاء من الدورة الدموية الصغرى ، وكتابه **المهلب في الكحل** في طب العيون . لذلك حظي هند ملوك

بن المنافع ، وعلى موفق الدين يعقوب السامري وقرأ ايضا كتاب او قليدس على الشيخ مؤيد الدين العرضي ، وفهم هذا الكتاب فهما فتح به مقفل اقواله وحل مشكل اشكاله » - دليل اتساع نطاق الطبيب العلمي الذي الم بالعلوم الحكيمة والطبيعية والفلسفية والرياضية - وخدم ابو الفرج بن القف بصناعة الطب في قلعة مجلون واقام بها عدة سنين . ثم هاد الى دمشق وخدم في قلعتها المحروسة لمعالجة المرضى . وهو معمود في افعاله ، مشكور في سائر احواله . وله من الكتب : الشافي في الطب ، وشرح الكليات من كتاب القانون لابن سينا ، وشرح الفصول ، والعمدة في صناعة الجراح ، وجامع الفرض وغيرها . وقد اجتمعت شهرته طلبة الطب من اماكن كثيرة يقرأون عليه ، ويعض سامر ذكره من مؤلفات كان بسبب الحاج هؤلاء الطلبة عليه ان يؤلف في هذه المواضيع للفائدة ، كما فعل قبله ابن ابي الاشعث وغيره ، ( ٤١ )

والطبيب الآخر الذي نذكره باختصار هو علاء الدين علي بن ابي الحزم ابن النفيس القرشي ( حوالي ٦٠٧ - ٦٨٧ / ١٢١٠ - ١٢٨٨ ) وتوجد له بأسلوب مختلف ترجمة مضافة لكتاب عيون الانباء لابن ابي اصيبعة ، وهي ليست له ، اذ هو ليس شيخا لابن النفيس كما كان لابن القف الذي يختم كتابه بذلك ترجمته ، ثم ان ابن النفيس مات بعد ابن ابي اصيبعة بالقاهرة بعد زمن يقرب من ١٨ سنة فيستبعد ان يكون قد ذكر ترجمته أصلا .

( ٤١ ) كتاب العمدة في صناعة الجراحة لابن القف لم يطبع في مجلدين يصدر اباد بالهند (طائرة المازف المتعالية) ، ١٩٧٧/١٢٥٦ وكتب منه جورج ميري في مجلة الجمعية الطبية بالقاهرة ج ٢٠ ( ١٩٢٧ ) ص ٢٤٩ - ٣٥٧ . وانظر كتابي الطبيب والجراح العربي ابو الفرج بن القف ، القاهرة ، مطبعة طلس ، ١٩٧٤ .

الامراض ، وجملة ما يصفوه للمعالجة ، فيتناولون أطراف الحديث حول هذه المواضيع مجالس تذكرها بشوق وتقدير :

ثم اتقضت تلك السنون وأهلها  
فكانها وكأنهم أحلام

فتدريس الطب بشكله النظامي الذي بدأ في ظل الإسلام منذ صدر الدولة العباسية تحت تأثير الأطباء السريان واليونان ، نما وتوسع إلى الدرجة التي أشرنا إليها . فأول طبيب قام بتأسيس مدرسة طبية خاصة فيما نعرف هو أبو زكريا يوحنا بن ماسويه في العاصمة العباسية زمن حكم أولاد الرشيد ، وكان من بين تلامذته أبو زيد حنين الهادي ، ثم اشتهرت مدرسة الرازي وسنان بن ثابت بن قرة وابنه وابن أبي الأشعث . وصارت هذه المدارس الطبية الخاصة نموذجاً لغيرها مما أسسه من تبعهم من مشهورى الحكماء ، كابن التليد ببغداد ، وابن المنين ندي بالقاهرة ، والدخوار وابن أبي أصيبعة وابن القف في بلاد الشام ، واجتذبت شهرتهم التلاميذ من بعيد وقريب حتى تقرا عن أفاضل من بلاد الأندلس قطعوا المسافات الشاسعة عبر شمال إفريقيا إلى عاصمة العباسيين ، والعاصمة المصرية طلباً في زيادة خبرتهم في مراولة الصناعة هذه ، ولينضموا إلى مجلس هؤلاء المعلمين الإنذاذ . واستغادوا من خبرات الاغريق والسريان من قبلهم وأضافوا إليها الكثير النافع ، وكانوا يدرسون ترجمات كتبهم وما ألفه أطباء الحقبة الإسلامية في لغة القرآن . وكان التلميذ يوفر معلمه كالمجوسى

مصر ونال مالا وجاهاً ، وتولى رئاسة الطب والكحالة وكانت عنده مكتبة غنية . (٤٢)

هذه مقتبسات وتلميحات توضيحية لنهضة عملية عارمة اجتاحت بلاد العرب من أقصاها إلى أقصاها ، تتميز بالاهتمام بالمرضى كفرد مستقل له شخصيته الكاملة المختلفة عن كل سواه . وليس رقماً مكتوباً على صفحة أو جدول يحمل فحوصاً وتقارير كما في عصرنا الحاضر . وكانت هناك علاقة إنسانية طبية تربط المريض بطيبه كمن أعطاه الله ميزة وشرفاً ، حتى يعتني بأمراض الناس ويستخدم ما خلقه الله من غذاء وعقار لشفاء الآلام وبره الاستقام . فكان الطبيب والمرضى والعلاج يشتركون في ترتيب الهى ومشئته سماوية لاحتلال الصحة بعد المرض والقوة بعد الضعف . وكان الطبيب يستفيد من اختباره الفردية وتجارب زملائه ومن سبقوا في أداء واجبه كعلم ومعالج . وكانت مباحثات صريحة في مجالسهم ومداولات علمية إيجابية بينهم . ويحدثنا كتاب تلك الحقبة الكثير عن مثل هذه كما دون لنا ابن أبي أصيبعة الطبيب الكحال في كتابه ، وكان قد خدم الأيوبيين وتعلم في ريمان شبابه لمهذب الدين أبى محمد عبد الرحمن الدخوار طبيب البيمارستان النورى الكبير بدمشق وصاحب المدرسة الطبية المعروفة باسمه ، وكان بين تلامذته أيضاً الحكيم عمران . وكان زميله رضى الدين الرحبي ، فعين يفرغ هؤلاء الحكماء من معالجة مرضى البيمارستان يجلس ابن أبي أصيبعة معهم فيعamin استدلالهم على

Abdul-Karim Chehade, *Im an-Nafsa et la Decouverte de la Circulation Pulmonaire*, Damascus, 1955, and

(٤٢)

يول غليوني ، ابن النيس ، اسلام العرب رقم ٥٧ ، القاهرة الدار المصرية للتأليف والترجمة ، ١٩٦٧ ، ص ٧ - ٨٢ ، وجمانية ، فهرس مخطوطات القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٣٣٩-٥ ، ومحمود الحاج فاسم محمد ، الموجز في اضافة العرب في الطب والعلوم المتصلة به ، بغداد مطبعة الارشاد ، ١٩٧٤ ص ٢١ - ٥٥ .

أو لأفراد الجيش في المعسكرات والحصون ،  
والتي كانت تجهز أحسن تجهيز من قبل  
ميزانية الدولة . ففي مثل هذه المعاهد  
والمؤسسات كان الأطباء يعملون ، وكان هناك  
أصرار وتشجيع للتخلي بمكارم الاخلاق وأدب  
الطب وعهوده الوثيقة ، لرفع مستواه عمليا  
وأخلاقيا لفائدة المرضى ، ورفع شأن المجتمع  
الإنسانى ورفاه الفرد وخيره جسديا  
وروحيا . ( ٤٣ ) .

تلميذ أبى ماهر موسى بن سيار وغيره . ثم  
ان البيمارستانات نفسها كانت تحوى مدارس  
طبية متصلة بدور المرضى وهذه مكاتبها ،  
مثل تلك التي قامت ببغداد ودمشق والقاهرة  
والرى وميفارقين في الشرق ، وغرناطة وقرطبة  
في المغرب ، وكانت هذه الدور تحوى قاعات خاصة  
للبحث والتدريس والقاء المحاضرات والمداولة  
في أمور الصحة والعلاج . كانت مستشفيات  
خاصة أو مما انفق عليها الملوك والحكام للعامة



٤٣ - انظر على سبيل المثال لا الحصر عبد الطليم منتصر ، مكانة الطب في تاريخ العلم عند العرب مجلة الجمعية  
العربية لتاريخ العلوم ، ١٩٧٤ صص ٢ - ١٤ ، ومرسى التاليد وآداب المهنة الطبية ، نفس الرجوع ، صص ٢٤ - ٣٨  
وتاريخ البيمارستانات ، صص ٦٠ - ٦٤ وذكى طس ، رسالة في الطب العربي ، القاهرة ، دار الكتب ، ١٣٥٠ /  
١٩٣١ صص ١٢ - ٢٨ ، وسليمان قطاية ، مخطوطات الطب والميدلة في المكتبات العامة بطب ، جامعة حلب ،  
معهد التراث العلمى العربى ، ١٩٧٦ صص ١٠ - ٤٦ ، وسلى حداد ، آثار العرب في العلوم الطبية ، بيروت ،  
مطبعة الريحاني ، ١٩٣٦ ، صص ٢٠ - ٥٢ .

## \* عصر ازدهار بلاد الفرس

### طه ندنا

خر داذبة والاصطخرى وابن حوقل والمقدسى وابن بطوطة والبلاذرى . . . الخ . وفى الفارسية بعد تاريخ بخارى للترشخى ، وتاريخ سيستان ، وتاريخ كردوى ، وتاريخ بيهقى ، وراحة الصدور . . . الخ من المصادر الرئيسية للموضوعات التى تناولها المؤلف فى كتابه . اما المؤلفات الاوروبية ففى مقدمتها ماكتبه فامبرى عن تاريخ بخارى ، وليستوانج عن بلدان الخلافة الشرقية ، وكريستمن من ايران فى عهد الساسانيين ، وبارتولد من تركستان حتى الفوز المغولى ، وادم مشر عن الحضارة

بعد هذا الكتاب اخلاصة جديدة ممتازة الى مجموعة المؤلفات التى كتبت عن آسيا الوسطى وانتشار الاسلام فيها ، وتاريخ ايران ودورها فى بناء صرح الحضارة الاسلامية ، وبيان الدول الاسلامية الايرانية او التركية التى حكمت ايران كالسامانيين والفرزيين والسلاجقة . ولا يسهل فى هذا المقام السريع احصاء هذه المؤلفات لكثرتها وفرتها ، ومع هذا فمن الخير ان امهد بذكر بعضها . وفى العربية مؤلفات كثيرة للمؤرخين والرحالة المسلمين كالطبرى وابن الاثير والمسعودى وابن

\* Richard N. Frye; The Golden Age of Persia, The Arabs in the East: Weidenfeld and Nicolson, London, 1973.

الإسلامية في القرن الرابع ... إلى آخر هذه المؤلفات التي يصعب ، كما قلت ، حصرها .

### والكتاب الذي نلقاه اليوم هو

The Golden Age of Persia

ووصف الأشياء بالمعادن أو الجواهر كما يفعل الأوروبيون حين يقولون العصر الذهبي أو العبد الفضي أو النحاسي أو ما يشبه ذلك ليس من التعابير العربية الأصيلة إذا ترجم بحرفيته ولهذا يحسن عند الترجمة العربية أن ينقل مدلوله بلغة عربية وتعبير أصيل . ومن هنا ترجمت العنوان بالعربية عصر الازدهار . أما كلمة Persia فمعناها فارس وهي إحدى المقاطعات التي تتألف منها إيران . ومع أن فارس مقاطعة من إيران ، أو هي جزء من كل ، إلا أن الشائع المشهور في الاستعمال أن يقال فارسي لكل ما هو إيراني ، فيطلق اسم الجزء على الكل . واللغة التي يتكلمها الإيرانيون هي الإيرانية - على الأصح - نسبة إلى إيران ، ولكن الاستعمال الشائع يطلق عليها الفارسية نسبة إلى فارس فيطلقون بذلك اسم الجزء على الكل ، ويرجع السبب في هذا إلى أن فارس كانت مهداً لدولتين عظيمتين هما الدولة الأكمنية في القرن السادس قبل الميلاد ، والساسانية في القرن الثالث بعد الميلاد . وقد ظهر من أبناء فارس أبطال عظام مثل قوروش ، ودارا اللذين خلدهما التاريخ فخلد معهما ذكر فارس . وذاع اسم فارس بين المؤرخين الأوروبيين فاطلقوها على إيران كلها فصارت بذلك بلاد الفرس . ومثل فارس في هذا مثل قبيلة الأنجلو Angles فأنها وإن تكن أقل عدداً وساناً من السكسون Saxons إلا أنها فرضت اسمها على إنجلترا فصارت England وصار كل شيء ينسب إليها وحدها English . ويحاول المؤلف في كتابه أن يصحح الأمر وأن يعود به إلى وضعه الصحيح على

خلاف ما جرى به العرف ، ويذكر أنه يستخدم لفظة Persia للدلالة على مقاطعة فارس بمعناها ، وأنه يخصص لفظة الفرس Persians للإيرانيين الغربيين من سلالة الساسانيين الذين عاشوا في تلك المقاطعة ، بينما يطلق كلمة إيراني على من عداهم من أهل إيران . ولكن المؤلف مع ذلك لم ينجح في العودة باللفظة إلى حدودها العلمية الصحيحة وغلبه الاستعمال الشائع في مواضع كثيرة من الكتاب ، فأرأناه يقول اللغة الفارسية الحديثة والأدب الفارسي الحديث مع أن هذه اللغة وهذا الأدب لم ينشأ في مقاطعة فارس . وكان واجبه ، كما رسم لنفسه ، وأن يقول اللغة الإيرانية والأدب الإيراني الحديث . وهذا من غلبة العرف والاستعمال . وقد بدا قالوا خطأ شائع خير من صواب مهجور . والكتاب واحد من مجموعة كتب تاريخ الحضارة . وقد صدر في لندن عام ١٩٧٥ . أما المؤلف ريتشارد فري Richard Frye فهو أحد العلماء الثقات في الدراسات الفارسية ، وله مؤلفات كثيرة في تاريخ الشرق الأوسط كترك فارس ، وتاريخ بخارى وغيرها . وهو من أساتذة جامعة هارفارد ، ويشغل - في تاريخ نشر الكتاب - منصب رئيس المعهد الآسيوي بجامعة ييل في شيراز .

وللؤلف في كتابه أفكار كثيرة تؤلف خطها متصلاً في فصول الكتاب لاتخطئه عين فاحصة . ومن أفكاره التي يعنى بإبرازها فكرة صعود الشخصية الإيرانية أمام الأحداث التي تعرضت لها إيران . وكانت هذه الشخصية تخرج سالمة بكل غزوة تعرضت لها البلاد ، فلا تلدوب في شخصية الفزاة ، ولانتهار بانتهار الحكم الوطني في البلاد . وكثيراً ما تعرضت إيران للسيطرة الأجنبية والحكم



وضعها الطبيعي فيستقيم عودها ، وترتفع هامتها . ويستمد المؤلف الدليل على ما يقول من تاريخ الإيرانيين انفسهم وهو تاريخ حافل بفترات القوة والضعف ، بالمد الوطني في جهود الاستقلال والانتكاش في عهود الاحتلال . وقد كان للإيرانيين - امبراطورية عظيمة في عهد الدولة الاكمنية - وهذه الامبراطورية امتدت فشملت رقعة هائلة من الارض وشملت عددا كبيرا من الشعوب ، ودوى من ابطال هذه الدولة من التواريخ والاساطير مالا يزال الإيراني يردده حتى يومنا هذا . واصبحت هذه الامبراطورية نموذجا يداهب خيال الإيراني في كل العصور . وعندما وقع غزو الاسكندر اصاب البلاد فترة مظلمة لم تلبث ان زالت وماذ الى الوجود مرة اخرى ذلك النموذج الامبراطوري القديم متمثلا في الدولة الساسانية . وامام الجيوش العربية انهالت الدولة الساسانية هي الاخرى ، وانشرح للاسلام صدر الإيرانيين واقبلوا عليه يدرسونه ويتعمقونه ويؤلفون فيه ، وابلوا في هذا المجال بلاه مشكورا . ويستخدم المؤلف هنا تعبيرا غريبا فيقول ان الإيرانيين طبعوا الاسلام بطابعهم وجعلوه ايرانيا . وهو تعبير غير مألوف فليس هناك اسلام ايراني او عربي ، والاسلام هو الاسلام في كل زمان ومكان ، وهو دين واحد في جوهره واصله . كل ما هنالك ان الجهود التي تبذل في خدمته تختلف من قطر الى قطر ومن شعب الى شعب ، وقد حفظ التاريخ للإيرانيين جهودهم المخلصة في خدمة الاسلام ، وكانت لهم وجهات نظر قد تختلف من وجهات نظر العرب فيما يتصل بالمسائل الفرمية والتفاصيل "وطريقة تطبيق القواعد العامة على المشاكل الطارئة في المجتمع الاسلامي كما حدث بين مدرسة اهل الرأي او القياس التي

الدخيل ومع ذلك ظلت الشخصية الإيرانية صامدة امام الانواء والمواصف . واذا كان الاسكندر الاكبر قد غزا ايران وحاول هو وخلفاؤه من بعده ان يفرضوا طابعهم ولقائهم على البلاد الا ان الإيرانيين خرجوا بعد فترة الاحتلال اليوناني ايرانيين كما كانوا . وبعد الفتوح الاسلامية اقبل الإيرانيون على الاسلام اقبالا شديدا ، ونافسوا العرب في خدمة الاسلام وعلومه والعربية وعلومها ، ومع ذلك لم يفقدوا في هذا المجتمع الاسلامي الواسع طابعهم الإيراني المميز . وبعد فترة تخلص الإيرانيون من سيطرة الخلافة العربية في بغداد واقاموا دولاً فارسية مستقلة وعادوا الى اتخاذ الفارسية لغة لهم . ولم يلبث هذا التيار الوطني حتى انتكس حين استطاع الانراك ان يسيطروا على البلاد كما فصل الفزنيون والسلاجقة . وبعد كل نكسة من هذه النكسات كانت الانتفاضات الوطنية كفيلة بمودة الشخصية الإيرانية الى سابق عهدها .

والإيرانيون كما يرى المؤلف يجون ان يعيشوا دائما مع تاريخهم القديم ، فهم مربوطون به مشدودون اليه . وكثيرا ما يستلهمون الماضي في سلوكهم الحاضر . وهم من وجهة نظر المؤلف مبالغون الى تفسير تاريخهم بما يودون ان يكون عليه التاريخ لا بما كان فعلا . واذا كان الماضي قد شدهم اليه فان الجديد ايضا يجذبهم اليه . وهم يتقبلون كل جديد بقبول حسن . وحين يتلقون الجديد لا يقولون ان يطعموه بطابعهم ، وان يضفوا عليه شخصيتهم . ويشبههم المؤلف بشجرة السرو فانها على امتداد جذورها في الارض ، وارتفاع قائمتها الى السماء تستطيع ان تنحني وتميل امام الرياح البوغاء ولكنها بعد ذلك تعود الى

الدولة الصغوية بفرو الاضطان الذين جاءوا من الشرق . واخذت البلاد تضعف وهبطت مكانة ايران العالمية الى ان جاءها رضا شاه فنهض بالبلاد من جديد ووجهها في طريق التقدم والاصلاح .

فكرة اخرى من افكار المؤلف تبرز في كتابه هي فضل الاسلام في النهوض بمنطقة آسيا الوسطى . ولم يكن الطريق امام الاسلام ممعبدا في تلك المناطق اذ كان عليه ان يواجه البوذية والمناوية والوردشتية والمسيحية واليهودية ، ومجموعة اخرى من المذاهب المحلية . وكان اتباع هذه الاديان والمثل يكثر في المدن الكبرى التي تقع على الحدود بين الشرق والغرب . فعرو مثلاً كانت مدينة من مدن الحدود ولهذا كانت ملتقى لكثير من الطوائف المختلفة ، كما كانت مركزاً للتبشير المسيحي في اواسط آسيا والشرق الاقصى . وكان بها ايضا مركز لاتباع البوذية ، ولكن يبدو ان شأنهم كان قد ضعف عند الفتوح العربية . وكان اليهود يجمعون في كل المراكز التجارية . اما الزردشتية فكان مركزها ضعيفا في الشرق لان الساسانيين لم يحكموا تلك المناطق الشرقية فلم ترسخ هناك اقدام الزردشتية . وواجه الاسلام كل هذه الاخطا من الاديان والمثل واصبحت له السيادة في تلك المناطق .

ويرجع اسباب انتشار الاسلام في ايران رث تلك المناطق من آسيا الوسطى الى عوامل كثيرة منها ما يتميز به الاسلام من تسوية بين الجميع . وكان من ثمار الاختلاط والتزاوج الذي نشأ في وقت مبكر بين العرب واهالي تلك البلاد ظهور اجيال جديدة مختلطة الدماء فهي اجيال عربية ايرانية في دماغها وان كان

ترعها الفرس ، وبين مدرسة اهل الحديث التي دعا اليها العرب . ولعل المؤلف اراد ان يقول هذا المعنى ، وان يقول ان الايرانيين كان لهم طابعهم في تناول القضايا الاسلالية بما لا يمس جوهر الاسلام او اصوله . هذا وقد استطاعت الشخصية الايرانية ان تثبت وجودها بعد فترة من السيادة العربية ، الا ان ايران لم تسلم بعد ذلك من الغزوات التركية والغولية التي خربت البلاد ، ومع ما اصاب ايران من تمزق وصراعات داخلية بعد هذه الغزوات الا انها تمكنت بعد ذلك من ان تنهض وان تسترد شخصيتها وان تجدد عهد الامبراطورية الاكمينية والساسانية ، وقد تجسد هذا التجديد في الدولة الصغوية .

ويتصل بالشخصية الايرانية وصمودها ما يراه المؤلف من اتصال التاريخ الايراني واستمراره . فهو حلقات تشابه وتتجسدين حين الى حين ، ومن اوجه التشابه ان هذه الامبراطوريات الايرانية كان يؤسس كلا منها ملك ، بينما يعلي شأنها ملك اخر . فالامبراطورية الاكمينية اسمها قورش ، ولكن دارا هو الذي اعلی شأنها ومد رقعتها ، وكذلك الحال مع الامبراطورية الساسانية ، لان اردشير وان كان مؤسسها الا ان كسرى الاول هو الذي ثبت دملها . ونفس الظاهرة نلاحظها في الدولة الصغوية ، فمؤسسها هو اسماعيل الصغوي ، لكن الشاه عباس هو الذي جعل منها دولة عظمى حتى اصبحت عاصمتها اصفهان قبلة انظار العالم الغربي بصناعاتها وفنونها . وبلغ من ازهار الحياة فيها ان اهل اصفهان لذلك العهد كانوا يعتبرون مدينتهم نصف الدنيا . وكما اتمى العهد الاكمني بفرو اليونان ، وانتهى العهد الساساني بالفتح العربي ، فكذلك انتهت

شملها كانت كلها بوادر تؤذن بالانهيار الوشيك، هذا في الوقت الذي كان العرب يمثلون فيه قوة فنية متحدة . وعندما هزم العرب الدولة الساسانية في واقعة ذي قار كان هذا دليلا كافيا على أن قوة ناشئة متحدة كقيلة بان تزعر أركان امبراطورية عتيقة تمزقها الصراعات والخلافات .

وكان العرب في ادارتهم للبلاد من الباقية بعد النظر بحيث تركوا مقاليد الشؤون الادارية والمالية في ايدي الدهاقنة الذين كانوا يتصدون لكل اضطراب أو خلل في مناطق سلطتهم ودوائر نفوذهم . وكان من الواضح أن هذا الأسلوب في الاعتماد عليهم قد ربط مصلحتهم الشخصية بمصلحة الدولة نفسها ، واصبحوا حريصين على انتظام الامور واستقرار الاحوال حرصهم على مصلحتهم .

وفيما يتصل بالفتوح الاسلامية يبدى المؤلف ملاحظة تستحق التامل . فهو يرى أن كثيرا من الروايات التي تتعلق بهذه الفتوح تتصف بطابع قبلي ، بمعنى أن الروح القبلية كانت لا تزال موجودة بين القبائل وقت الفتوح ، ولهذا كانت كل قبيلة تتزيد في عدد هؤلاء الشهداء وفي قصص البطولات . وتكثر الروايات التي من هذا النوع عند بعض المؤرخين كالطبري مثلا ، إلا أن المؤلف بعد ذلك يذكر أن العرب حين تقدموا شرقا وعبروا نهر جيحون فتتروا همتهم في نشر الاسلام وتحويل الاهالي اليه ، لانهم كما يقول رأوا أن ازدياد عدد المسلمين معناه نقص ما تجنيه الدولة من الجزية ، فضلا عن أن هؤلاء المسلمين الجدد سيشاركوهم في مفانهم ، ولكن رأى المؤلف لا يتفق مع الحقائق التي تضمنتها المصادر التاريخية المتعمدة ،

الاسلام هو عقيدتها ودينها . ودخل كثير من هذه الاجيال الجديدة في صفوف الجند فساهموا على نشر الاسلام في اواسط آسيا وعلى حدود الهند . وإذا كان اختلاط الدماء هذا قد اثر على لقاء الدم العربي الا أنه زاد الدين انتشارا . ويرجع الى الاسلام الفضل في التقريب بين الطوائف المختلفة التي اعتنقت الدين الجديد فقد ازال ما كان قائما بينها من الحواجز . وفي ظل هذه السيادة الاسلامية التي وجدت وقربت نشطت حركة التجارة بين المدن كما نشطت بين الافراد . وتوفير المصادر التاريخية أن عددا من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم والتابعين من بعدهم قد صحبوا الجيوش العربية في فتوحاتها بالشرق واستقروا هناك . وهكذا اصبح المشرق ملتقى رجال الدين والعلماء المسلمين . وكان الشرق غنيا بامواله من التجارة والصناعة فاستطاع أن يغري المسلمين بالتقدم اليه والاقامة فيه . وكان افراد تلك المناطق الشرقية اشد واقوى فاصبحت مفضلة على الاقاليم الغربية من ايران . وقد اسدى الفرس للاسلام خدمات جليلة في تلك المناطق رفعت شأنه هناك فأكدوا بذلك أن الدين للناس كافة . ومع ما آداه الاسلام من تقريب بين الصرب والايروانيين الا انه لم يبلغ الشخصية الإيرانية التي احتفظت بطابعها ، وبقيت شخصية متميزة عن الشخصية العربية . وفي ظل الاسلام نمت الشخصية الإيرانية ، ونما ايضا في اللاحم الوطنية الإيرانية التي تقوم على تمجيد البطولات القديمة .

وكذلك كان من أسباب انتشار الاسلام ما عانته الدولة الساسانية من التناعب الخارجية والداخلية ، فحروبها الخارجية التي انهكتها ، والفتن الداخلية التي مزقت

لنوقف الأعمال والانتاج . وكان الفلاحون ، وهم عادة من الفقراء ، قد تأثر دخلهم وانتاجهم بهذه الاضطرابات السياسية ، فإذا كان هذا صحيحا فيما يتعلق بالثورات التي أشار اليها المؤلف في بداية عهد العباسيين فما القول في تلك الثورات التي سبقتها في عهد الأمويين أو لحقتها بعد أن استقر الأمر للعباسيين ؟ في رأي أننا لا يمكن أن نفصل الجانب الاقتصادي في هذه الثورات الذي أشار اليه المؤلف ، ولكن السى جانب هذا العامل هناك عوامل أخرى . والذي أراه أن زعماء هذه الحركات كانوا من ذوي الطامع الشخصية ، وكان لابد لهم ، لكي يحققوا مطامعهم ، من الاعتماد على العناصر التي تهيات نفوسها للثورة بعد أن يصدوها وينموها ، وكان المختار نفسه من هؤلاء . وفي الطبری ما يكشف عن هذا الطموح الشخصي فقد أفراه استيلاء ابن الزبير على الحجاز ، ونجدة على اليمامة ، ومروان على الشام ، فأراد أن يفعل فعلهم ، وأن يكون كواحد منهم . على أنه لكي ينجح أمثال هذا العناصر في تحقيق أطماعهم وجمع الخلق حولهم كان عليهم أن يثيروا قضية عامة تجلب اليهم الإقبال . وهذا ما فعله المختار الذي رفع شعار النار لأهل البيت ، وكان هذا الشعار المثير عاملا مشتركا في كثير من الحركات والثورات لاجتذاب الإقبال . وكذلك كان شأن القنقع ويابك وصاحب الزنج وغيرهم ممن ثاروا على الدولة العربية الإسلامية الذين يرفعون من الشعارات البراقة ما يفرى الجماهير بالانضمام اليهم . ولا عليهم بعد ذلك إذا لم يحققوا شيئا مما وعدوا الجماهير به . يضاف الى هذا أهداف سياسية كان يسعى هؤلاء الثائرون لتحقيقها بتحويل الملك عن العرب الى الفرس . ولا ننسى الهدف الديني

فالتشريحي مثالا في كتابه ( تاريخ بخارا ) يتحدثنا عن جهود المسلمين في سبيل الاسلام وتثبيت دعائمه في تلك المناطق . وكان أهل بخارى قد اتهموا قتيبة بن مسلم ، فهم يظهرهم الاسلام اذا جاءهم في الصيف ويرتلون عنه اذا رجع عنهم في الشتاء . وتكرر هذا منهم ثلاث مرات حتى اذا كانت الرابعة استسلموا وبثت الاسلام في قلوبهم . وبسبب هذه الجهود المخلصة في نشر الاسلام كان المسلمون في بخارى يرضون حيالهم للخطر ، ولم يستطيعوا في أول الأمر الظهور في الشوارع أو الاماكن العامة بغير سلاح خوفا على انفسهم من الكفار ، ولم تكن السلطات تسمح للعناصر الوطنية بحمل السلاح الا بعد أن تعلن اسلامها . وفي هذا ما يدل على مبلغ الخطر الذي كان يهدد حياة المسلمين في تلك المناطق . ولو انهم كانوا يتهاونون في نشر الاسلام ، كما يرى المؤلف ، ما عرضوا انفسهم لمداوة الهائل . والمؤلف نفسه يشير في سياق حديثه عن سير الفتح الإسلامية في المشرق الى المقاومة التي ظهرت ضد الفاتحين من العرب وكيف تغلبوا عليها .

ولم تكن الطريق أمام الاسلام معبدة دائما في هذا المجتمع الواسع . ويتحدث المؤلف من الثورات الدينية التي اشتملت في اوقات مختلفة كثورة المختار، سنباد، القنقع، بابك . ويعتقد المؤلف أن الثورات الدينية التي شبت في بداية عهد العباسيين امتلكت الدين مظهرا وكانت في حقيقتها ثورات الزراع والفلاحين الذين تلمروا من الضرائب التي كانت تمثل في ذلك الوقت عبئا ثقيلا عليهم ، لأن قيام الدولة العباسية الجديدة وما صاحب تغيير الخلافة من الاضطراب كلف الدولة كثيرا من المال، وكلف الناس كثيرا من الخصائص

مهر . وآتوه هنا الى ان هذه اللفظة قد دخلت العربية واشتق العرب منها بعض الصيغ فقالوا مهر الكتاب أى ختمه والكتاب مهشور أى مختوم . وقد اتبعت عادة حمل الاختتام في المجتمع الاسلامى . وكان لحاملى البريد طرق يسلكونها ومحطات يستريحون فيها تعرف كل واحدة منها باسم رباط . وهذه التنظيمات المتصلة بالبريد اخذها العرب عن الفرس .

كذلك كان تدوين الديوان فكرة فارسية اخذها المسلمون . وكانت لفظة الديوان المستخلصة هى البهلوية حتى عهد الحجاج ابن يوسف . ويعتبر تحويل الديوان من البهلوية الى العربية من الانجازات التى تذكر للحجاج . وامتد هذا التحويل الى المشرق حتى اذا بلغنا نهاية العصر الاموى رأينا العربية قد حلت محل البهلوية في كل مكان .

والوزير منصب عرفه المسلمون عن الفرس . وكان ابو سلمة اول من لقب بالوزير في المجتمع الاسلامى ، ولم يكن للوزير في ذلك الوقت اختصاص محدد أو ادارات معينة يشرف عليها . وقد بدأت صورة الجهاز الادارى للوزير تتضح في عهد المأمون ، ولكنه يبقى جهازا خاصا لأداء ما يطلبه الخليفة من الخدمات حتى اذا جاء القرن الرابع نظم واصبح للعمل فيه قواعد ورسوم . وكان على الوزير أن يظهر من المهارة في الشؤون المالية والادارية ما يمكنه من تصريف الامور المتعلقة بوزارته ، واستطاع الوزراء في بعض الاحيان أن يجعلوا لانفسهم ولأولادهم مكانة خاصة ، بحيث يمدونهم لتولى الوزارة بعدهم كما كان يفعل الكتاب أيضا مع ابنائهم . ويذكر المؤلف من الوزراء الإيرانيين أسماء البرامكة الذين كانوا من أهل بلخ ، وابن الزيات من

الذى كان يهدف اليه بعض هؤلاء النافرين باحياء الديانات القديمة لأصحاف شأن الاسلام . وعلى هذا فهناك جملة يواضت كانت تحرك هؤلاء الثوار رأينا من المناسب أن نشير اليها وإن نضيفها الى العامل الاقتصادي الذى ذكره المؤلف .

ومن افكار المؤلف البارزة في كتابه فكرة التعاون المشترك بين العرب والفرس ، واعتبار الحضارة الاسلامية ثمرة تعاون متبادل بين الطرفين .

ومن الضروري ان ننوه هنا بالعنصر العربى الذى كان سائدا في هذه الحضارة الاسلامية ، لكنه لم يكن العنصر الوحيد ، فكل الشعوب وجدت لها مكانا في هذا المجتمع الاسلامي . وكان انتشار هذه الشعوب بلا شك الشعب الايراني . ومن الامثلة التى يوردها المؤلف للدلالة على الاثر الايراني في الحياة الاسلامية استخدام الالقاب والفاظ التفضيم ، اذ لم يكن العرب الاوائل يعرفون هذا اللون من العبارات في مخاطباتهم ، وزاد استخدام هذه الالقاب انتشارا في المجتمع المباسى . وترددت في بلاط الخلفاء وقصور الامراء هذه الالقاب والالفاظ . وقد لاحظ المؤلفون القدامى ولع الفرس بهذا الاسلوب في الخطاب واتباع اعطاف معينة للسلوك في البلاط ( انيكيت ) .

ويتحدث المؤلف عن الانظمة الادارية في عهد الدولة الساسانية وكيف افاد العرب منها . ومن هذه الانظمة نظام البريد الذى كان معروفا عند الفرس ايام دارا . وقد حافظ الساسانيون على هذا النظام وإن كانوا قد بسطوه . وكانت المستندات والوثائق المهمة تختم بخاتم خاص يقال له بالفارسية

وكان كبار الكتاب في الإدارة العباسية أمثال الفضل بن سهل وزير المأمون وأسلافه البرامكة أساتذة في فن النثر العربي رغم الأصول الإيرانية التي ينحدرون منها . ولم يجد هؤلاء فضاضة في أن العرب أيضا تأثرت السنتهم بالفارسية . ويحيى لنا الجاحظ من الشاعر العربي المعاني الذي قال في مدح الخليفة الرشيد شعرا ضمنه كثيرا من الالفاظ الفارسية . وفي العهد العباسي كان الادب قد ناله تفسير ظاهر ، فبعد أن كان في عهد الأمويين متأثرا بروح البادية والطابع القبلي ، وبالصحراء وما فيها من حروب ومنازعات وخشونة عيش فقد بعد الشعراء العرب أو شعراء العربية من غير العرب من تلك الأجواء . وكان هذا تعبيرا عن التغير الواضح الذي أصاب الحياة الإسلامية نفسها ، وانعكس هذا على الشعر فأصبح متنوعا مصقولاً ودخلته أفكار فلسفية جديدة .

ويعتبر ادب التربية والنصيحة فنا جيدا في التأليفات العربية .

ومن المشكوك فيه أن ينهض الادب الفارسي الإسلامي نهضته إذا لم تكن اللفظة العربية قد أثرت هذا الثراء بالفاظها وآدابها . وإذا قارنا بين الأدبين الإسلامي والبهلوي لوجدنا فضل الحياة الإسلامية على الأول في غناه وفروته ، وفضل اللغة العربية التي صبت من ثروتها في الادب الفارسي الإسلامي ما جعله ادبا عالميا .

ومن الطبيعي أن يتعلم الإيرانيون العربية وأن يجيدوها وأن يؤلفون في علومها . وكانت الفارسية شائعة في العراق حتى أثيرت في السنة بعض العرب . وهذا الامتزاج بين اللغتين العربية والفارسية كان ظاهرة واضحة في بلاط الخلفاء كهارون الرشيد والمهدي . وبلغ الامر

جبلان ، وابن يزداد من مرو ، والفضل بن سهل الذي كان زردشتيا قبل أن يسلم . وقد بقي هؤلاء الوزراء مخلصين لثقافتهم الإيرانية القديمة مع احتفاظهم بالإسلام واجادتهم للغة العربية . ومن الحق أن نذكر أن هؤلاء الوزراء أدخلوا في بعض الفترات أنظمة ساسانية كما فعل الفضل بن سهل الذي يقال أنه أدخل إلى بلاط المأمون عندما كان في مرو بعض الاحتفالات الساسانية .

وإذا وجدنا إلى المؤلفات العربية التي كتبت في أنظمة الدولة وشؤون الحكم وجدنا أن الاعتماد على الأنظمة الساسانية كان كبيرا . ومن هذه المؤلفات عيون الأخبار لابن قتيبة ، والعقد الفريد لابن عبد ربه . وقد بدأت الكتابة في أنظمة الحكم بترجمات من النصوص البهلوية قام بها عبد الحميد الكاتب وابن المقفع . وقد راجت في المجتمع الإسلامي الموضوعات المتعلقة بنظم الحكم والإدارة ونصائح الملوك للأمراء والوزراء والرعية ، وهذا النوع من الكتابة كان قد انتشر في العهد الساساني . وأصبحت هذه الموضوعات مادة محببة عند الكتاب العرب وقد ذكر ابن النديم أسماء كثير من المؤلفات البهلوية التي كتبت في هذه الموضوعات ، ولم تعرف هذه المؤلفات في اليهود الإسلامية وأن كان قد بقي منها تنف متناثرة في المؤلفات العربية . واكتسبت هذه الموضوعات في المجتمع الإسلامي طابعا إسلاميا . ويستطيع المرء أن يقول أن الإيرانيين قاموا بدور مهم في الأنظمة الإدارية في العهد العباسي بنفس القدر الذي قاموا به في مجال الادب والثقافة .

وكان المؤلفون الفرس الذين كتبوا بالعربية في جميع فروع الثقافة من الكثرة بحيث يصعب حصرهم . وفي الشعر العربي نبغ عدد من الشعراء أمثال أبي نواس ويشار بن برد .

عربية خراسان على عهد أفصح العربية لان العلماء الإيرانيين المسلمين كانوا شديدي الحرص على اللغة الفصحى . وإذا كان الفرس قد اقتبسوا من العرب علم العروض فانهم قد ادخلوا الوائنا من التجديد على قوالب النظم العربية المعروفة ، ومن هذه القوالب الجديدة الرباعي والمثنوي . وإما الرباعي فلا جدال في انه فن فارسي . أما المثنوي فزاي انه ضرب عربي من شروب النظم وليس فارسيا كما ذهب المؤلف . والمثنوي او الشعر المزدوج سبقت اليه العربية ، فالشاعر ابران بن عبد الحميد اللاحقي كان قد نظم كتاب كلية ودمتة على هذا الضرب من النظم . واقدام المثنويات الفارسية هو كلية ودمتة التي نظمها الرودي . ومن المعلوم ان اللاحقي كان سابقا للرودي متقلدا عليه . ومزدوجة ابي العتاهبة التوفي ٢١١هـ مشهورة في الادب العربي ، وهي طويلة ساق فيها ابو العتاهبة أربعة آلاف مثل . والرجز وهو بحر عربي اصيل مثال للشعر المزدوج . واذا جاز لي ان استطرذ قلت ان الرباعية أربعة اشطر تتحد في الروي وقد تتحد ثلاثة منها في الروي هي الاول والثاني والرابع مع اختلاف الثالث . وقد تسمى الرباعية أيضا « دوبت » لانها تتألف من بيتين من الشعر ، واشهر الرباعيات التي ذاعت في العالم رباعيات عمر الخيام . أما المثنوي ويقال له أيضا المزدوج فهو بيت من الشعر تتحد قافيتيه في كل شطرة ويستطيع الشاعر ان يغير القوافي في كل بيت على ان يلتزم اتحاد القافية بين شطرتي البيت . وهذا الضرب من النظم يطيل نفس الشاعر ويمكنه من حرية الحركة في الموضوعات المطولة . وهناك أيضا نماذج أخرى للامتزاج بين العربية والفارسية في مجال التجديد في قوالب النظم لم يشر اليها مؤلف الكتاب كاللمع وفيه تأني شطرة

بعض العلماء انهم كانوا يجيدون الفارسية او العربية في نفس مستوى اجادتهم للغة الاخرى ، أي انهم برعوا في اللغتين بقدر واحد .

وكان موسى بن سيار الاسواري في درس التفسير يشرح بالعربية لتلاميذه العرب ثم يلتفت الى تلاميذه من الفرس فيشرح لهم بالفارسية ما شرحه بالعربية . وقد ذكرنا من قبل ابن المقفع وعبد الحميد الكاتب باعتبارهما زعيمي فن النثر العربي . والذي يتبع اسماء الشعراء الذين كانوا ينظمون الشعر بالعربية والفارسية في الجزء الرابع من البيعة للثعالبي يجد ان هؤلاء الشعراء كانوا خليطا من العرب والفرس . وابو الطيب المصمعي مثلا كان عربيا وشاعرا مطبوعا في اللغتين . وبالاختصار فان العرب والفرس قد شاركا في نظم الشعر العربي والفارسي ، وان كانت مشاركة العرب في الفارسية اقل . وعندما ضعف امر العربية بعد ذلك في المشرق راينا من هؤلاء الفرس من يدافع عنها ، فالهريوني خافع عنها بحراة ، والزمخشري هاجم بشدة أولئك الذين هاجموا اللغة العربية . وفيما بعد في عهد الدولة البويهية راينا صاحب اسماعيل بن عباد يدافع عن العرب . ومنذ بداية الاسلام كان المسلم العربي والفارسي يتعلمون في الكتاب معا وكان هناك معلمون من الفرس يعلمون اولاد العرب القرآن . ومن طريق هؤلاء الفرس الذين كانوا يشتغلون بالتعليم او بالكتابة في الدواوين ، او ممارسة فنون الادب ، او ترجمة العلوم دخل العربية كثير من الالفاظ والتعابير والاساليب الفارسية . ويقال ان أول معجم عربي كتب في خراسان على يد الخليل بن احمد التوفي ١٧٥هـ/ ٢٩١م استاذ سيويه . وهكذا أصبحت خراسان مركزا لحركة أدبية كبيرة قامت على اكتاف الفرس والعرب معا . وحسب ما يذكره المقدسي التوفي ٣٩٠هـ/ ١٠٠٠م كانت

اسمه . ويقول المؤلف ان الامر يحتاج الى وقت طويل اذا اراد أن يعدد أسماء العلماء ذوى الاصل الايراني الذين تجمعو في بلاط المأمون أو نبغوا في عصره . ولكن يكفى ان نذكر من هؤلاء بنى موسى وكانوا ثلاثة اخوة قاموا ، برعاية المأمون وتشجيعه ، بنقل التراث العلمى من المؤلفات اليونانية والهلوية الى العربية . وأبو معشر البلخي الذى كان منجما ورياضيا ، وقد ترجمت مؤلفاته الى اللاتينية . وهو معروف جيدا عند علماء أوروبا الذين يسمونه البوماسر Albuwasar ويعتبر عمر الخيام الذى يعرفه الأوروبيون شاعرا رياضيا وفلكيا كبيرا . وقد اعاد صياغة التقويم الفارسى الشمسى القديم الذى استمر العمل به في ايران الى جانب التقويم العربى القمري . وهذا التقويم الجديد المعروف باسم التقويم الجلالى كان اذق وأحكم من التقويم الجريجورى . وهنا يجب ان نذكر أيضا اسم أبى ريحان البيرونى الذى كان واحدا من أبرز علماء العالم . ولم تكن العاصمة وحدها هي مركز هذا النشاط العلمى فقد كان هناك مراكز أخرى مثل جند يسابور التى عاش فيها الطبيب الايراني سابور بن سهل الذى ألف كتابا في علم الاقرباين اذ يعد من أوائل ما كتب في هذا الموضوع . ومنم الفوا في الطب محمد بن زكريا الرازى ، وعلى بن العباس المجوسى ، وابن سينا . وكل هؤلاء كانوا يمارسون الطب كما كانوا من علمائه . وابن سينا معروف في تاريخ الطب بكتابه القانون الذى كان له تأثير واسع في طب القرون الوسطى في أوروبا . واستمر كتابه موضع الإقبال والاهتمام عند علماء الشرق والغرب زمنا طويلا . وما يجدر الإشارة اليه ان علم الطب قد تجمد بعد ابن سينا ، ولم تضاف مؤلفات الذين أتوا بعده شيئا يذكر .

عربية وأخرى فارسية ، وقد يأتي البيت عربيا والذى يليه فارسيا وقد يجعل الشاعر مجموعة أبيات بالعربية تتبعها مجموعة أخرى مماثلة لها في العدد بالفارسية وهكذا . ونعود بعد هذا الاستطراد القصير الى مؤلف الكتاب فنراه يذكر ان الدول الاسلامية الفارسية لما استقلت عن الخلافة العباسية كان عليها لتستكمل شخصيتها القومية ، ان تتخذ الفارسية لغتها الرسمية . وهذه هي اللغة الفارسية الاسلامية أو الحديثة . ومع هذه اللغة الجديدة نشأ الادب الفارسى الاسلامى . ويعتبر عصر الدولة السامانية التى انضلت من بخارى عاصمة لها البداية لهذا الادب . وكان عهد نصر بن احمد الساماني ازهى فترة في حياة الدولة . وقد وزر له رجال ممتازون كالوزير الجيهاني ، وأبى الفضل البلمعى . وكان البلمعى هذا عربى الاصل . وللبلمعى ابن يلقب بأبى على يرجع اليه الفضل في ترجمة تاريخ الطبرى الى الفارسية . وفي الجزء الرابع من يتيمة الدهر للشعالي بيان مفصل بأسماء الشعراء الذين نظموا بالعربية في البلاط الساماني . وكان كثير منهم ينظم أيضا بالفارسية . وفي عهد هذه الدولة ظهرت طلائع شعراء الفرس الكبار بعد الاسلام كالرودكى والدقيقى .

وفي مجال الرياضيات والعلوم قامت ايران بدور الوسيط في نقل التراث الهندى ، وأبدى الايرانيون نشاطا عظيما في هذا المجال ، وكان المأمون قد جمع عدد كبيرا من علماء الرياضة والفلك في بلاطه ، واغلب هؤلاء العلماء من اهل المشرق . وربما كان أشهر هؤلاء الخوارزمي صاحب الابحاث المعروفة في علم الجبر ، وربما كانت كلمة لوغاريتم مشتقة من



العصر . وكان هناك بلا شك تجديد والوان من الفن كفن الخط العربي وصناعة الخزف .

وكانت صناعة السجاد أولى الصناعات اهمية عند الفرس لمدة قرون . وكما يقدر الامريكي اليوم قيمة السيارة في حياته اليومية فكذلك كان يفعل الفارسي بالنسبة الى السجادة في بيته ، وكان السجاد الايراني موضع اعجاب العالم . ولم تكن السجادة الصوفية وحدها موضع الاعجاب بل كانت تلك الروائع المنسوجة من الحرير . والسجادة تلازم الايراني من مهد الى لحد ، وله فيها منافع كثيرة ، فقد يستخدمها للصلاة او النوم او تزيين الحوائط بها . وكما ان الشعر يمثل قمة الفكر الفارسي والفصاحة الفارسية فكذلك السجادة تمثل قمة المهارات اليدوية عند الفرس . وكانت شئون السجاد ولا تزال تثير اهتمام الجمهور في كل مكان ، كما تثير اخبار كرة القدم اهتمام الشعب البريطاني . ولم يكن السجاد عند العرب صناعة تصدر للسياح ولكنها كانت تمثل جانباً أساسياً في حياة الشعب ، وليس هناك مظهر من مظاهر البراعة الفنية يتجلى عند الفرس كما تتجلى براعتهم في فن السجاد .

هذا عرض سريع لهذا الكتاب المفيد الذي كتبه الاستاذ فرادى وأمل ان تكون قد قدمننا الكتاب قدديماً يكفي للتعريف به ، وتوضيح الافكار الاساسية التي تعبر عن فكر المؤلف .

وفي نهاية هذا التقدم اتقبل الفكرة الختامية التي اختتم بها المؤلف كتابه ، وهي فكرة ينادى بها دائماً المشتغلون بالدراسات الاسلامية ويحرصون على بثها بين الدارسين والمتقنين ، طلبة الوحدة المجتمعات الاسلامية والتكامل بينها . يقول المؤلف في ختام كتابه

ويستطيع المرء ان يتحدث عن امثال هؤلاء العلماء الايرانيين في ميادين اخرى كالزراعة والنبات والحيوان ■

اما الفنون الايرانية فقد كان اثرها ملموساً في العالم العربي . والى وقت متأخر بعد الفتوح الاسلامية كان الجغرافيون الاسلاميون امثال ابن خردادبة ، وابن رسته والاصطخري وغيرهم يتحدثون عن المباني الساسانية وما بقي من انقاضها ، ويشيدون بذكر الايوان وروعة بنائهم . ويلاحظ على الفن الساساني انه لم يتصل اتصالاً وثيقاً بالامور الدينية . كان اتصاله بتاريخ الملوكة ، وهدفة تخليد الماضي العظيم والتقاليد الامبراطورية ، ومن هنا جاء معبراً من جلال الملك وهيبته المملكة . وعلى هذا الاساس فان الفن الايراني ، لخلوه من الارتباط بالديانة الايرانية القديمة وهي الزردشتية وتجرده عن الطابع الديني الذي قد يتعارض مع تعاليم الاسلام ، لم يلق اعترافاً من المجتمع الاسلامي وهذا عامل جعل الفن الساساني واحداً من اهم مكونات الفن الاسلامي في عهد العباسيين وبصفة خاصة في المشرق وربما كان التشديد من المسلمين تجاه الفن في مبدأ الامر رد فعل ضد العالم البيزنطي الذي كان الفن عنده مرتبطاً بالكنيسة . وقد اصدر الخليفة يزيد الثاني امراً بتحطيم جميع الصور الدينية وعلى الاخص ما كان منها في الكنائس . ولا شك في ان هذا الاتجاه عند المسلمين كان موجهاً ضد الفن البيزنطي وليس ضد الفن في ذاته ، لان هذه الصور البشرية في الفن المسيحي كان يخشى منها على قوم كانت عبادة الاصنام ديانته قبل الاسلام .

استطاع الفنان المسلم ان يجمل من الوحدات الفنية القديمة اشكالاً جديدة تلائم

فكر الناس في ان يتخطوا من ماضيهم لاختفاء وقت فكانهم يفكرون في التخلي عن تاريخهم كله . واذا كان الافراد يفعلون من الماضي فذلك الحال بالنسبة للشعوب . وامرهم في هذا كامر الافراد في الافادة من تجارب الماضي في سبيل اعداد انفسهم لمستقبل افضل لتأمين خطوهم في طريق المستقبل . ويعتقد المؤلف ان مستقبل الشعبين ، العربي والفارسي ، وليق الارتباط ، واذا انكسر احدهما هذه الحقيقة فسيكون هذا بداية متاعب وآلام . ويعرف المؤلف عن الامل الذي يعتقد على الشعبين بان يقودهما ماضيهم المشترك الى التعاون كما كانا يتعاونان فيما سبق .

انه لم سوء الحظ ان الشباب الإيراني في الوقت الحاضر ينصرف عن الاهتمام بالعربية ، وكذلك يفعل العرب الذين لا يعرفون حق المعرفة الدور الذي اداه الايرانيون في تكوين الثقافة الاسلامية ، وربما نسي هؤلاء الماضي اكتفاء بالحاضر ، وهم حين يفعلون هذا انما يطمسون تكوينهم الروحي ، والظقي ، والفكري . وقد يكون من الممكن ان تهجر هذه الشعوب تراثها لتتجه الى الحضارة والثقافة الغربية ولكنهم في هذه الحالة سيصبحون كالالة وليسوا بشرا . وبفسر تراث الماضي ، ورعايته ، وتمهده ، وموالة درسه وفحصه للانتفاع بالمفيد النافع منه فليس هناك امل في نمو صحي مطرد . واذا

★ ★ ★

## من الكتب الجديدة

كتب وصلت الى ادارة المجلة ، وسوف نعرض لها بالتحليل في الاعداد القادمة

---

- (1) Amundson, Kirsten ; *The Silenced Majority, Women and American Democracy : A spectrum book*, 1971.
- (2) Budd, Alan ; *The Politics of Economic Planning*, a Fontana Original, 1978.
- (3) Kogan, Maurice ; *The Politics of Educational Change*, A Fontana Original, 1978.
- (4) Huot, Michel ; *The Dance, Art and Ritual of Africa* ; Collins, London, 1978.
- (5) Robertson, Geogrey; *Obscenity, An Account of Censorship Laws and their Enforcement in England and Wales*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1979.

\*\*\*



العدد التالي من المجلة

العدد الثالث - المجلد العاشر

أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر

قسم خاص عن

الطفولة

بالإضافة إلى الأبواب الثابتة

الخليج العربي	٥	ريال	٣	ليرة
البحرين	٥	ريال	٢٥٠	دينار
البحرين	٤٠٠	فلوس	٢٥٠	دينار
اليمن الجنوبية	٤٠٠	فلوس	٢٥	دينار
اليمن الشمالية	٤٠٠	ريال	٤٠٠	دينار
العراق	٣٠٠	فلوس	٥	دينار
لبنان	٢٠٠	ليرة	٥٠٠	دينار
الأردن	٢٥٠	فلوس	٥	دينار
السعودية	٥	ريال	٣	ليرة
السعودية	٤٠٠	فلوس	٢٥٠	دينار
السعودية	٤٠٠	فلوس	٢٥	دينار
السعودية	٤٠٠	ريال	٤٠٠	دينار
السعودية	٣٠٠	فلوس	٥	دينار
السعودية	٢٠٠	ليرة	٥٠٠	دينار
السعودية	٢٥٠	فلوس	٥	دينار

الاشتراكات :  
للإشتراك في المجلة يكتب إلى : الشركة العربية للتوزيع - ص.ب ٤٢٢٨ - بيروت

مطبعة حكومة الكويت









